

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais



**Antropologias espiritanas: museus, etnografia e colecções  
em Angola colonial (c.1919-1960)**

Ana Rita de Almeida Amaral

Orientadores: Doutor Ricardo Nuno Afonso Roque  
Doutora Nélia Susana Dias

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia  
Especialidade Antropologia e História

2018



UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais



**Antropologias espiritanas: museus, etnografia e colecções  
em Angola colonial (c.1919-1960)**

Ana Rita de Almeida Amaral

Orientadores: Doutor Ricardo Nuno Afonso Roque  
Doutora Nélia Susana Dias

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia  
Especialidade Antropologia e História

Júri:

Presidente: Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida, Investigadora Coordenadora  
e Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

Vogais:

Doutor Benoît de L'Estoile, Professeur d'anthropologie, Département de Sciences Sociales de  
l'École Normale Supérieure, Paris, França;

Doutor Ramon Sarró Maluquer, Associate Professor, Institute of Social and Cultural  
Anthropology, University of Oxford, Reino Unido;

Doutor Frederico Delgado Chaves Rosa, Professor Auxiliar, Faculdade de Ciências Sociais e  
Humanas, Universidade Nova de Lisboa

Doutor Ricardo Nuno Afonso Roque, Investigador Auxiliar, Instituto de Ciências Sociais,  
Universidade de Lisboa

Doutora Filipa Lowndes Vicente, Investigadora Auxiliar, Instituto de Ciências Sociais,  
Universidade de Lisboa

Financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia [SFRH/BD/78709/2011]

2018



## **Resumo**

Esta tese trata as trajetórias de aquisição, exposição e musealização de duas colecções de objectos associadas aos missionários da Congregação do Espírito Santo, também conhecidos como espiritanos, que hoje se encontram em dois dos principais museus antropológicos em Portugal: o Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa; e a secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Procura-se desenvolver as histórias da constituição e circulação destas colecções no contexto da actividade missionária espiritana e da história da antropologia e dos museus antropológicos, em Portugal e em Angola durante o período colonial tardio.

O argumento de *Antropologias Espiritanas* é duplo. Em primeiro lugar, a tese defende que o envolvimento dos espiritanos com a etnografia e com a recolha e circulação de objectos assumiu diversas formas, mas manteve-se sempre em íntima relação com a actividade missionária. Por esse motivo, ele reflecte de forma dinâmica as suas principais características, preocupações, intersecções e contingências históricas. Tal envolvimento só pode ser entendido a partir da pluralidade de práticas e de objectos; de museus e arquivos; de trajetórias e de escalas; de incentivos e interesses; de significados e contextos em que circularam os missionários e os objectos por si coleccionados. Em segundo lugar, argumenta-se que o arquivo etnográfico colonial angolano foi constituído em grande medida com base em múltiplas apropriações de saberes e objectos missionários. A análise da actividade missionária permite assim trazer a lume novos elementos para a história dos museus e da antropologia em contexto colonial português. A tese propõe, portanto, que a antropologia em Portugal, particularmente na sua base museológica, se constituiu e foi influenciada pelas contribuições e pela actividade missionária espiritana.

### **Palavras-chave**

Espiritanos; Colecções; Antropologias; Missionação católica; Angola; Colonialismo



## **Abstract**

This thesis explores the trajectories of acquisition, exhibition and musealization of two collections of objects associated with the missionaries of the Congregation of the Holy Spirit, also known as the Spiritan Fathers. These collections can be found today in two of the main anthropology museums in Portugal: the National Museum of Ethnology, in Lisbon; and the anthropology section of the Science Museum of the University of Coimbra. The thesis seeks to develop the histories of the formation and circulation of these collections, both in the context of Spiritan missionary activity, and in the history of anthropology and anthropological museums in Portugal and Angola during the late colonial period.

The argument of *Spiritane Anthropologies* is twofold. Firstly, the thesis claims that the connection of the Spiritan Fathers to ethnography and the collection of objects took various forms, but was always closely related to the missionary activity. Therefore, it reflects in a dynamic way the main characteristics, concerns, intersections and historical contingencies of missionary activity. That connection can only be understood from the plurality of practices and objects; museums and archives; trajectories and scales; incentives and interests; meanings and contexts through which the missionaries and the objects they collected circulated. Secondly, it argues that the Angolan colonial ethnographic archive was largely based on multiple appropriations of missionary forms of knowledge and collections. Analysing missionary activity thus allows us to bring to light new elements to the history of museums and anthropology in Portuguese colonialism. The thesis suggests, therefore, that anthropology, particularly in its museological basis, was fundamentally shaped and influenced by the Spiritan contributions and missionary activity.

### **Key words**

Spiritane Fathers; Collections; Anthropologies; Catholic mission; Angola; Colonialism





*In memoriam*

Padre Joaquim Martins

Professor Patrick Harries



## Índice

<b>Índice de figuras</b> .....	<b>iii</b>
<b>Siglas e abreviaturas</b> .....	<b>v</b>
<b>Agradecimentos</b> .....	<b>vi</b>
<b>Mapas</b> .....	<b>viii</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>1</b>
Antropologias espiritanas: missões, colonialismo e conhecimento .....	3
A missão espiritana em Angola colonial .....	15
Dispersando a etnografia: museus, arquivos, terreno .....	19
Plano da tese .....	24
<b>I Parte – Exposições e museus missionários</b> .....	<b>27</b>
<b>Capítulo 1. Exposições e políticas missionárias católicas na primeira metade do século XX: entre universalismo e nacionalismo, etnografia e arte</b> .....	<b>29</b>
<i>Maximum illud</i> (1919): a “magna carta das missões modernas”.....	30
<i>A Esposizione Universale Missionaria</i> (1925): universalismo, etnologia e propaganda ..	33
A exposição missionária de Barcelos (1931): nacionalismo e política missionária portuguesa .....	47
A emergência da “arte missionária” e o princípio da adaptação .....	54
<i>A Mostra Internazionale dell'Arte Sacra e Arte Missionaria</i> em Roma (1950).....	57
A Exposição de Arte Sacra Missionária em Lisboa (1951) .....	60
Conclusão.....	68
<b>Capítulo 2. Formação e propaganda: os museus espiritanos de Viana do Castelo e Braga (1930-40)</b> .....	<b>71</b>
O Museo Etnologico-Missionario no Palácio do Latrão (1927) .....	72
A formação missionária católica .....	75
Nos seminários da Congregação do Espírito Santo em Portugal .....	83
Os museus nos seminários de Viana do Castelo e Braga: a constituição de Angola como terreno e a política imperial .....	97
Conclusão.....	107
<b>Capítulo 3. O museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo: ambiguidades missionárias e influências etnológicas (1950-60)</b> .....	<b>109</b>
Um museu no novo “grande centro de estudos superiores missionários coloniais”.....	110
Da Lunda para a Aguilha: a inventariação do museu missionário .....	115
Organização do museu.....	122
Um museu para quem e para quê? .....	136
Conclusão.....	140

<b>II Parte – Etnografia e missão em Angola colonial.....</b>	<b>143</b>
<b>Capítulo 4. Igreja Católica e etnografia em Angola no início do século XX.....</b>	<b>145</b>
O museu etnográfico do Bispado de Angola e Congo.....	146
Os projectos etnográficos e museais do governo colonial.....	157
O desfecho do museu do bispado e a etnografia nos relatórios das missões .....	166
Conclusão.....	181
<b>Capítulo 5. Um “clube de missionários etnólogos” e a emergência de um objecto etnográfico em Cabinda (1940-60).....</b>	<b>183</b>
A “revelação” de um objecto etnográfico .....	184
Etnografia e missão na fronteira: Joaquim Martins e Joseph Troesch no Lucula.....	187
Um “clube internacional de etnólogos” .....	191
Hieróglifos cabindas? .....	192
As primeiras colecções do “clube” .....	195
Um novo membro do “clube” .....	197
O pico da recolha de tampas e a circulação das colecções.....	200
Tampas, etnografia e missão.....	205
Conclusão.....	210
<b>III Parte – Colecções missionárias e museus antropológicos .....</b>	<b>213</b>
<b>Capítulo 6. A colecção espiritana no Museu de Etnologia do Ultramar (1969) .....</b>	<b>215</b>
A história do Museu de Etnologia do Ultramar: aspectos críticos .....	216
O projecto político e científico do Museu de Etnologia do Ultramar .....	226
As colecções africanas e a “arte negra” .....	232
Os etnólogos e as etnografias missionárias.....	237
A colecção “Seminário das Missões do Espírito Santo” .....	243
Conclusão.....	255
<b>Capítulo 7. A colecção espiritana no Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra (1979-1984; 2001) .....</b>	<b>257</b>
A história do Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra: aspectos críticos .....	257
Um espiritano em Coimbra e a viragem etnográfica dos anos 1950 e 1960.....	259
A emergência de uma reflexão pós-colonial sobre as colecções “ultramarinas”.....	264
A transferência da colecção do museu do seminário da Torre d’Aguilha.....	267
A colecção “Missionários do Espírito Santo”.....	275
A descoberta tardia da colecção de tampas do padre Joaquim Martins (2001) .....	281
Conclusão.....	286
<b>Conclusão .....</b>	<b>289</b>
<b>Fontes e bibliografia .....</b>	<b>297</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>327</b>

## Índice de figuras

<b>Figura 1.</b> Brochura da Congregação do Espírito Santo na exposição vaticana de 1925. AGCSSp, 1E1.4a2 .....	41
<b>Figura 2.</b> Fotografias dos expositores espiritanos. AGCSSp, 1E1.4a2.....	42
<b>Figura 3.</b> Pormenor da fotografia do expositor angolano. AGCSSp, 1E1.4a2 .....	43
<b>Figura 4.</b> Fotografias da sala espiritana em Barcelos. Missões de Angola e Congo, n.º 9-10, pp. 201, 203 .....	53
<b>Figura 5.</b> Fotografias “À entrada da parte portuguesa, via-se o padrão erguido na foz do Zaire pelo navegador Diogo Cão” (esq.); “Um aspecto da representação portuguesa” (dir.). BGU, 1951, vol. XXVII, n.º 318, pp. 250, 256 .....	63
<b>Figura 6.</b> Fotografias de objectos espiritanos na exposição de arte sacra missionária. BGU, 1952, vol. XXVII, n.º 319, pp. 104, 113 .....	65
<b>Figura 7.</b> Postal «Braga - Collegio do Espirito Santo. Gabinete de Historia natural». AGCSSp, 10G1.1b7.....	98
<b>Figura 8.</b> Fotografias da fachada sul do seminário de Viana do Castelo, 2013 (esq.); e da sala do museu (dir.), s/d. APPCSSp.....	101
<b>Figura 9.</b> Fotografias “Um aspecto do Museu Provisório / Vue du Musée Provisoire” (esquerda); “Outro aspecto do Museu Provisório / Une autre vue du Musée Provisoire” (direita), 1941. AGCSSp, 10G1.6b .....	105
<b>Figura 10.</b> Fotografias do dormitório no Fraião com as frases “A África nos chama” e “Angola é o nosso sonho” (esq.) (Costa 2012: 532); e da “Sala de Angola (Curso de missiologia)” (dir.), s/d. APPCSSp .....	107
<b>Figura 11.</b> Fotografias do Instituto Superior Missionário, s/d, com indicação da localização do museu (esq.) (Torres Neiva 2003: 470); e da fachada do seminário, 2013 (dir.).....	113
<b>Figura 12.</b> Brochura do Instituto Superior Missionário (esq.); fotografia da biblioteca, s/d (dir.). APPCSSp.....	114
<b>Figura 13.</b> Ficha do Museu do Dundo, “Relatório Anual – 1950”, p. 28 (esq.); ficha do museu do Instituto Superior Missionário na Aguilha [n.º C-VI-27] e fotografias do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.890] (dir.).....	117
<b>Figura 14.</b> Planta do museu do Instituto Superior Missionário. MCUC-AA .....	123
<b>Figura 15.</b> Fotografias museu do Instituto Superior Missionário (Gouveia 1983: 53) ..	124
<b>Figura 16.</b> Dísticos do museu do Instituto Superior Missionário. MCUC-AA .....	125
<b>Figura 17.</b> Ficha n.º D-II-1 e fotografia do objecto no seminário da Aguilha, 2013.....	128
<b>Figura 18.</b> Fotografias de esculturas de mascarados, n.º C-I-4, C-I-5, C-I-8, C-I-9, C-I-10 [MCUC n.º ANT.D.84.1.846, ANT.D.84.1.775, ANT.D.84.1.818, ANT.D.84.1.754, ANT.D.84.1.820].....	133

<b>Figura 19.</b> Ficha n.º E-II-3 do museu da Torre d'Aguilha e fotografias do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.738].....	133
<b>Figura 20.</b> Fotografias de esculturas de animais, n.º E-IV-47, E-V-25, E-I-20, E-V-2 [MCUC n.º ANT.D.84.1.645, ANT.D.84.1.615, ANT.D.84.1.638, ANT.D.84.1.626] ..	134
<b>Figura 21.</b> Ficha do museu da Aguilha referente à tampa n.º 196 e fotografia do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.259] .....	135
<b>Figura 22.</b> "Recepção do Quiambamba, soba do Mussuco" (Vidal 1916: 42) .....	153
<b>Figura 23.</b> Mapa de Cabinda com a localização das quatro missões espiritanas: Landana (1873), Cabinda (1891), Lucula (1893) e Maiombe (1922).....	171
<b>Figura 24.</b> Oficinas de carpintaria e encadernação da missão de Landana, s/d. APACSSp .....	173
<b>Figura 25.</b> Fotografia de Joseph Troesch (esq.) e Joaquim Martins (dir.) no Lucula, 1944. APACSSp.....	187
<b>Figura 26.</b> Reproduções do mesmo texto em dois artigos de Joaquim Martins (esquerda: Martins 1946; direita Martins 1961) .....	194
<b>Figura 27.</b> Mapa das "Zonas de colheita"; a verde "Woyo", a rosa "Kakongo", com "VV" pesquisa do padre (Jan) Vissers e "MM" pesquisa do padre (Joaquim) Martins (Coelho 1963: 50) .....	201
<b>Figura 28.</b> Esquema da ficha de inventário usada pelo MEU .....	244
<b>Figura 29.</b> Pormenor da fotografia do museu no seminário espiritano de Viana do Castelo (APPCSSp); fotografia do objecto n.º AL.063 (MNE, Matrizpix). .....	247
<b>Figura 30.</b> Fotografia do objecto n.º AL.059 (MNE, Matrizpix).....	251
<b>Figura 31.</b> Fotografias de objectos do primeiro depósito: MCUC n.º ANT.D.79.5.11, "Escultura"; n.º ANT.D.79.5.16, "Escultura"; n.º ANT.D.79.5.19, "Escultura"; n.º ANT.D.79.5.21, "Escultura\funante" .....	271
<b>Figura 32.</b> Fotografias de uma estante com objectos no seminário da Torre d'Aguilha, 2013.....	278
<b>Figura 33.</b> Fotografias dos objectos MCUC n.º ANT.D.84.1.456, "Moldura"; ANT.D.84.1.474, "Cesto para mata-borrão"; ANT.D.84.1.475, "Cesto porta-cartas" ...	280
<b>Figura 34.</b> Fotografias das tampas MCUC n.º ANT.D.2001.1.9, com a inscrição II na base (esquerda); MCUC n.º ANT.D.2001.1.41, com a inscrição "17" na base (direita) .	282

### **Siglas e abreviaturas**

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal
AM	Afrika Museum, Berg en Dal, Holanda
AGCSSp	Arquivos Gerais da Congregação do Espírito Santo, Chevilly Larue, França
APACSSp	Arquivo da Província Angolana da Congregação do Espírito Santo, Luanda, Angola
APPCSSp	Arquivo da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo, Lisboa, Portugal
BGC/BGU	Boletim Geral das Colónias/Ultramar
BPP	Boletim da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo
LIAM	Liga Intensificadora da Acção Missionária
JIU	Junta de Investigações do Ultramar
MCUC	Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal
MCUC-AA	Museu da Ciência da Universidade de Coimbra – Arquivo de Antropologia
MNE	Museu Nacional de Etnologia, Lisboa, Portugal
MNE-A	Museu Nacional de Etnologia – Arquivo
MqB	Musée du quai Branly, Paris, França
MqB-AD	Musée du quai Branly – Arquivos e Documentação
MRAC	Musée royale de l’Afrique centrale, Tervuren, Bélgica
SPMCU	Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas
SVD	Sociedade do Verbo Divino

## **Agradecimentos**

Gostaria de deixar aqui expresso o meu reconhecimento e gratidão a todas as pessoas e instituições que me apoiaram durante a longa e serpenteante realização desta tese. Começo por agradecer aos meus orientadores: Ricardo Roque, cujo olhar crítico e confiança no meu trabalho foram fundamentais para clarificar as minhas ideias, e chegar à estrutura e conteúdo desta tese; Nélia Dias, com quem iniciei este projecto, pelas muitas e entusiasmantes conversas sobre museus e colecções, pelas muitas sugestões e imenso cuidado das suas leituras; e Patrick Harries, pela generosidade com que me ajudou a pensar um projecto de investigação sobre missionários e me acolheu no Departamento de História da Universidade de Basileia. O Instituto de Ciências Sociais da ULisboa e o Programa Doutoral em Antropologia foram a base institucional desta jornada, pelo que gostaria de salientar as excelentes condições de trabalho e os apoios que recebi, que garantiram oportunidades únicas para discutir o meu trabalho internacionalmente. Obrigada à Dr.<sup>a</sup> Maria Goretti Matias e a todos os investigadores e colegas do Programa Doutoral, pelos momentos de discussão, aprendizagem e camaradagem; em especial aos meus companheiros de estrada, Elísio Jossias, Gonçalo Antunes, Carmo Lorena, Susana Boletas e Jonas Mahumane; e ainda aos amigos de outras áreas, José Pedro Monteiro, Hugo Dores, Vasco Ramos e Maria do Mar Gago. No ICS, beneficiei ainda da dinâmica do grupo de investigação *Impérios, Colonialismos e Sociedades Pós-Coloniais*, a cujos membros deixo também o meu agradecimento.

A minha mais profunda gratidão a todos os espiritanos que conheci e com quem aprendi muito mais do que o aqui se pode ler. Este trabalho não seria o mesmo sem o seu espírito de acolhimento, generosidade e colaboração. Começo pelo padre António Manuel Santos de Sousa Neves, mais conhecido como padre Tony Neves, Superior Provincial dos espiritanos portugueses e o primeiro missionário espiritano que conheci. Para além das inúmeras conversas e partilhas, do acesso ao arquivo da Estrela e das visitas às comunidades na Torre d’Aguilha, Viana do Castelo e Braga, devo-lhe a agilização dos contactos com os espiritanos em Angola e na Holanda. O reconhecimento que aqui lhe faço ficará sempre aquém da sua ajuda e generosidade. Um agradecimento muito especial ao padre Joaquim Martins, lendário missionário de Cabinda, com quem tive a felicidade de conversar em duas visitas à sua casa no Alto dos Céus. E nesta sequência ao Professor Manuel Martins Vaz, irmão do igualmente lendário missionário de Cabinda José Martins



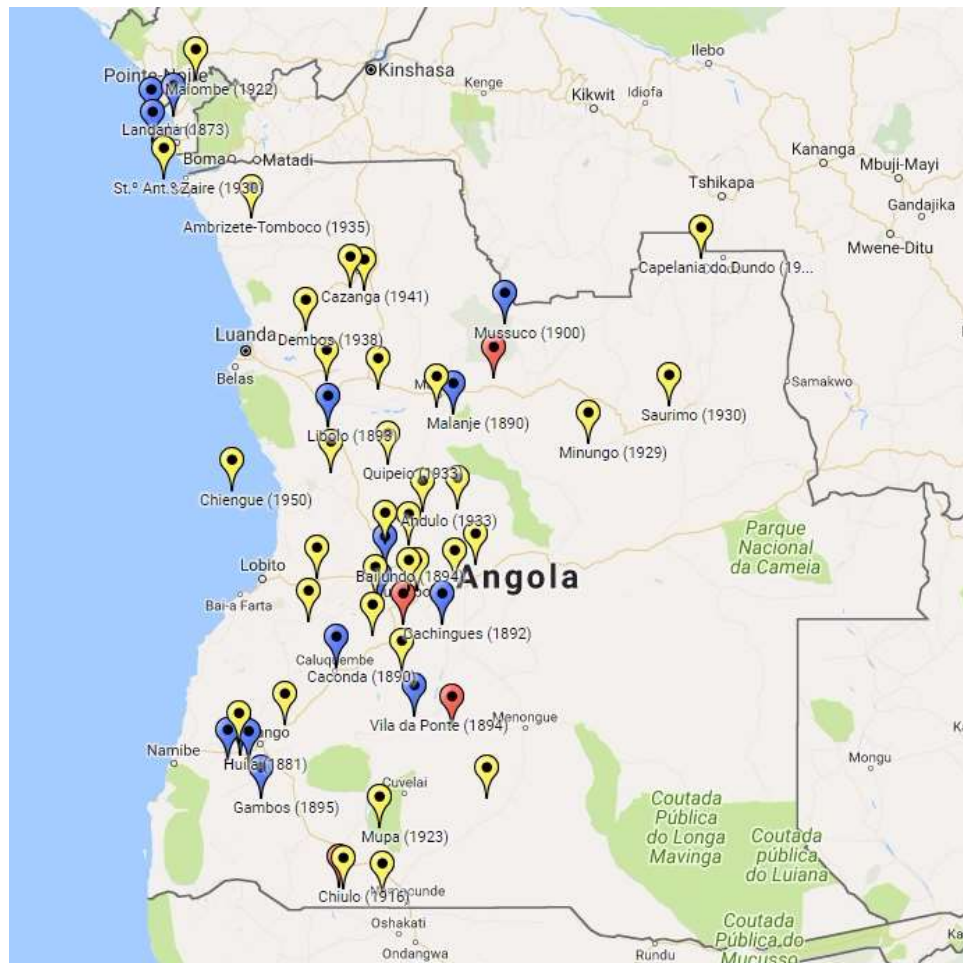
Vaz, que me acolheu em sua casa para conversar sobre a sua família. Ao padre João Mónico, arquivista da Província portuguesa, e a todos os espiritanos das várias comunidades que visitei, em particular, àqueles com quem conversei mais demoradamente sobre o seu percurso de formação e a sua vida missionária. Em Angola, obrigada a todos espiritanos que me acolheram na procuradoria provincial em Luanda e na missão de Landana. Em Luanda, uma palavra especial ao padre Maurício Camuto, Provincial angolano, ao irmão Acácio e às Irmãs Espiritanas. Na histórica missão de Landana, a única que continua sob a responsabilidade dos espiritanos, ao padre Eugénio Kassossoma, que me integrou na vida da missão, apesar de estar excepcionalmente sobrecarregado com a celebração dos 140 anos daquela; e ao padre Alberto Camboa, veterano missionário português, pelas enriquecedoras conversas sobre a vida missionária em Cabinda. Agradeço também aos padres João Maria Futi, Superior da missão católica de Cabinda, Silvino Mazunga e Barnabé Tubi; bem como aos padres das missões do Lucula e do Maiombe, e ao pároco de Subantando. Ainda nos agradecimentos espiritanos, aos padres Pieter Pubben e Kornelius Kok, antigos missionários em Angola, à comunidade espiritana holandesa de Gennepe; e aos espiritanos frequentadores do arquivo de Chevilly Larue, sobretudo o seu arquivista, o padre Roger Tabard.

Aos profissionais nos vários museus onde procurei colecções espiritanas angolanas, em particular: secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra (Maria do Rosário Martins, a minha gratidão vai muito para lá desta breve menção, Maria Arminda Miranda, Professor Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia); Museu Nacional de Etnologia (na pessoa do director Joaquim Pais de Brito); Musée du quai Branly (Hélène Joubert); Afrika Museum em Berg en Dal (Maaike Kool, Wouter Welling); Musée royal de l’Afrique centrale (Vivane Baeke, Julien Volper); e Museu Nacional de Antropologia em Luanda (na pessoa do director Américo Kwononoka).

Voltando a Angola, gostaria ainda de agradecer às pessoas do Arquivo Histórico Nacional, em especial a João Bernardino Borges e Sá; a João Milando, Paulo de Carvalho, Virgílio Coelho e Maria da Conceição Neto; e ainda ao Sr. Francisco Robalo, ao Bruno Carrilho, à Antonieta Vidal Homem e à Inês Ponte.

Aos amigos do coração, Ana Luísa (e família querida), Bernardo, Salomé, Joana B., pelos abraços nas partidas e regressos; ao Guilherme, em quem descarreguei muitas emoções, por me ter ajudado a respeitar “o tempo da tese”. Aos meus pais, à minha irmã e às minhas sobrinhas lindas, por existirem como são e gostarem de mim como sou. Και τέλος, στον Γιώργο, για όλη την υπομονή, στην αγάπη και την υποστήριξη.

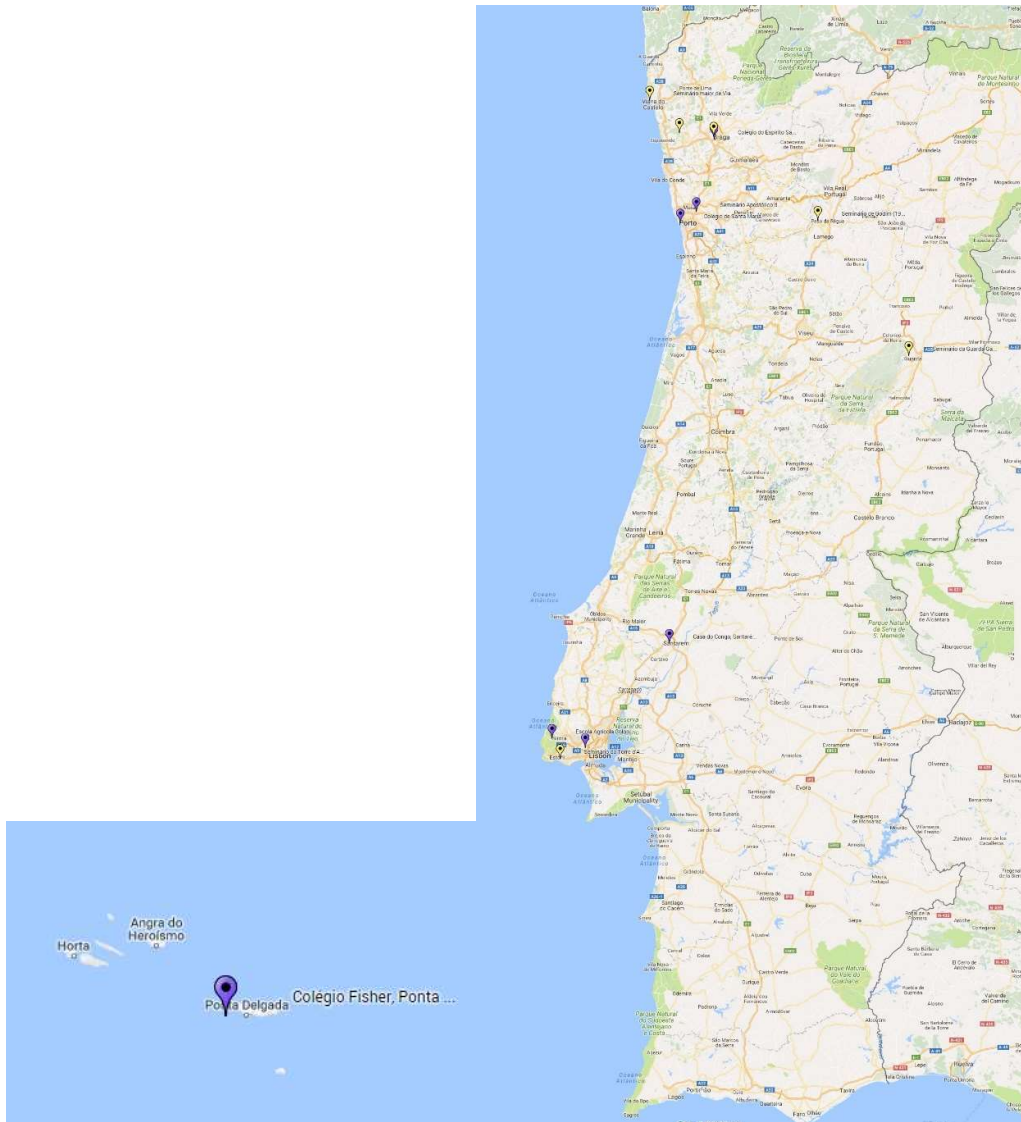
## Mapas



Mapa das missões espiritanas em Angola, entre 1873 e 1951, segundo Adélio Torres Neiva, *História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo*, 2005, pp. 762-763.

A azul, estão sinalizadas as missões criadas até 1910: Landana (1873), Huíla (1881), Jau (1888), Malanje (1890), Cabinda (1891), Cachingues (1892), Chinvinguiro (1892), Lucula (1893), Libolo (1893), Bailundo (1894), Vila da Ponte (1894), Gambos (1895), Mussuco (1900), Huambo (1910); a vermelho entre 1910 e 1919: Sambo (1912), Cuche (1912), Bangalas (1913), Chiulo (1916); e a amarelo, as restantes: Galangue (1922), Maiombe (1922), Mupa (1923), Cacuso (1925), Sendi (1927), Ganda (1927), Omupanda (1928), Bimbe (1929), Minungo (1929), Santo António Zaire (1930), Saurimo (1930), Andulo (1933), Quipeio (1933), Silva Porto (1933), Balombo (1933), Ambrizete-Tomboco (1935), Caala (1935), Lubango (1935), Entre os Rios (1935), Nova Sintra (1936), Ndalatando (1937), Dembos (1938), Cuima (1938), Capelania do Dundo (1940), Cuamato (1940), Caiundo (1940), Cazanga (1941), Chinguar (1942), Bela Vista (1942), Lombe (1946), Mungo (1948), Chiengue (1950), Quibala (1951), Nharea (1951).

Não estão aqui representadas as paróquias ou outras obras ao encargo dos espiritanos. Das missões listadas por Torres Neiva, não estão sinalizadas a de Vila Junqueiro (1940) e de Canhe (1942), pela dificuldade de as localizar geograficamente; em vez de Maiombe, o autor refere a missão do Luali (1890), que foi substituída por aquela. Este é um mapa meramente indicativo, pois seria necessário um trabalho mais aprofundado com as fontes para dar conta do dinamismo subjacente à localização e às datas de criação das missões. Para uma quantidade significativa de casos, as fontes referem datas diversas, o que não deixa de espelhar as incertezas, avanços e recuos do próprio processo de implantação missionária.



**Mapa das principais obras espíritanas formativas em Portugal, entre 1873 e 1951, segundo Adélio Torres Neiva, *História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo*, 2005.**

A azul estão assinaladas as obras existentes até 1910: Casa do Congo, Santarém (1867-1870), Colégio do Espírito Santo e Seminário Apostólico de Braga (1872-1910), Colégio de Santa Maria, Porto (1886-1910), Escola Agrícola Colonial, Sintra (1887/9-1910), Colégio Fisher, Ponta Delgada (1892-1911), Seminário da Formiga, Ermesinde (1894-1910), Escolasticado Maior de Carmide (1907-1910); a amarelo, as obras criadas a partir de 1922: Seminário do Fraião, Braga (1920/7), Seminário de Viana do Castelo (1922), Seminário de Godim (1927), Seminário da Guarda-Gare (1932), Noviciado da Silva (1942), Seminário da Torre d’Aguilha (1952/7).



## **Introdução**

Este tese trata as trajectórias de aquisição, exposição e musealização de duas colecções de objectos associadas aos missionários da Congregação do Espírito Santo, também conhecidos como espiritanos, que hoje se encontram em dois dos principais museus antropológicos em Portugal: o Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa; e a secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Procura-se desenvolver as histórias da constituição e circulação destas colecções no contexto da actividade missionária espiritana e da história da antropologia e dos museus antropológicos, em Portugal e em Angola durante o período colonial tardio. Argumenta-se, em primeiro lugar, que o envolvimento dos espiritanos com a etnografia e com a recolha e circulação de objectos assumiu diversas formas, mas manteve-se sempre em íntima relação com a actividade missionária, e por isso reflecte de forma dinâmica as suas principais características, preocupações, intersecções e contingências históricas. Tal envolvimento só pode ser entendido a partir dessa pluralidade de práticas e de objectos, de museus e arquivos, de trajectórias e de escalas, de incentivos e interesses, de significados e contextos. Em segundo lugar, argumenta-se que o arquivo etnográfico colonial angolano foi constituído em grande medida com base em múltiplas apropriações dos saberes e objectos missionários. A análise da actividade missionária permite trazer a lume novos elementos para a história dos museus e da antropologia em contexto colonial português. Afirma-se, portanto, que a antropologia em Portugal, particularmente na sua base museológica, se constituiu e foi influenciada pelas contribuições e pela actividade missionária espiritana.

A investigação teve três objectivos principais. Em primeiro lugar, reconstruir as contingências históricas, incluindo as circunstâncias coloniais, que determinaram a constituição das colecções dos museus antropológicos, assim reconhecendo o seu carácter compósito e heterogéneo (ter Keurs 1999; Shelton 2000). Segundo, analisar as práticas de colecção, implicadas de diversas formas nos processos coloniais, enquanto expressão da “cultura do colonialismo” (Pinney 2008; Thomas 1994), atentando às motivações e interesses intelectuais dos coleccionadores; formas de agência e interlocução local; relações sociais e contextos políticos; processos de classificação e produção de conhecimento; e ainda à história institucional dos museus, onde uma grande parte das colecções acabaram por se integrar (O’Hanlon 2000). Em terceiro lugar, atender à

necessidade de pluralizar as histórias da antropologia, partindo de abordagens menos disciplinares e mais centradas nas práticas (Pels e Salemink 1994, 1999, Roque 2001:132, 2010b:148; Tilley 2007).

No caso português, estas questões tornam-se particularmente relevantes pelo facto de serem escassos os trabalhos sobre as histórias dos museus antropológicos e das respectivas colecções. É certo que, desde meados da década de 1980, vários autores têm constatado que a maioria das práticas etnográficas em contexto colonial foi levada a cabo por agentes da administração e da missionação (Heintze 1990:137; Pélissier 1980; Pereira 1986:194-95; Roque 2006:800, 2010b:148; Serrano 1992). Contudo, não surgiu entretanto um número significativo de novos trabalhos de fundo dedicados a tais práticas e agentes. Ao focar-se no caso dos espiritanos em Angola, esta tese pretende contribuir de forma original para consolidar e expandir este campo de pesquisas. No presente trabalho, as colecções espiritanas constituíram o ponto de partida para um estudo histórico-etnográfico denso e aprofundado sobre a actividade missionária na sua relação estreita com a colecção de objectos nativos. Este enfoque na acção dos missionários e nos seus motivos implicou uma estratégia de leitura do arquivo espiritano que, como referirei adiante nas considerações metodológicas, é devedora de um extenso campo de estudos antropológicos centrados na missionação cristã e na colonização, particularmente em África, o qual teve o seu dealbar nos anos 1970 e 1980, e foi marcado pela obra de Jean e John Comaroff (Comaroff e Comaroff 1986, 1991, 1997; cf. Geest 1996:801; Huber 2002:564). Em 1974, o artigo “Social theory and the study of Christian missions in Africa”, de Thomas O. Beidelman, foi pioneiro ao chamar a atenção para a necessidade de uma análise detalhada dos múltiplos aspectos da actividade missionária e para a importância de evitar tratar os missionários como uma classe homogénea (Beidelman 1974:239).<sup>1</sup> Trata-se portanto, de destrinçar os processos de construção de identidades missionárias religiosas; suas vocações e seus valores; seus contextos históricos e intelectuais de formação; e enfim as contingências sociais e materiais que marcaram a vida, o trabalho e as práticas etnográficas dos missionários, antes, durante e após a experiência de terreno.

---

<sup>1</sup> A referência ao artigo de Beidelman sinaliza a sua relevância para a antropologia das missões e sobretudo para o início desta investigação, não implicando um desconhecimento das críticas que a obra deste autor tem merecido, nomeadamente a sua atitude de denúncia do trabalho missionário enquanto forma de imposição cultural, característica de outros trabalhos deste período (cf. Pels 1990a:77, 1990b:104).

Neste sentido, toma-se em consideração quatro eixos gerais de questionamento antropológico da actividade missionária colonial, vistos em relação ao caso dos espiritanos em Angola. O primeiro diz respeito à relação entre a dimensão hierárquica e institucional (particularmente relevante no caso do catolicismo missionário, com os seus efeitos disciplinadores e homogeneizadores) e a dimensão pessoal, relativa ao percurso biográfico de cada missionário. O segundo remete para as nuances e tensões entre a ideologia missionária e a sua prática (o que, novamente no caso da Igreja Católica, tem num dos seus extremos as orientações pontificias sobre as missões e no outro a vida missionária no terreno), nuances e tensões mediadas pelas particularidades dos contextos locais, nacionais e internacionais nos quais os missionários se moviam. O terceiro eixo de problematização atende à complexidade das relações entre continuidade e mudança no âmbito de uma actividade que se concebe num tempo longo, ligada a um sentido de permanência e de um ideal de progresso associado aos projectos de conversão, evangelização e construção eclesial. Deste terceiro eixo resulta uma dificuldade analítica particular, a saber: o facto de o passado ser constantemente mobilizado e reinterpretado pelos missionários e pela Igreja para justificar ou legitimar estratégias de continuidade ou de mudança, de que é exemplo o uso de certas passagens bíblicas ou a referência a certos momentos na história da Igreja e das missões. Finalmente, contempla-se um quarto nexo de problemas associado ao reconhecimento da heterogeneidade das missões no terreno, resultante da diversidade das suas condições geográficas, sociais e culturais de implantação, a despeito da partilha da mesma identidade religiosa e da existência de modelos comuns de organização missionária.

Transpostos para o caso da Congregação do Espírito Santo em Angola, estes eixos gerais de questionamento resultam em algumas considerações relevantes para esta tese, que procurarei abordar aqui começando por discutir as *antropologias espiritanas* no âmbito da bibliografia sobre a missionação cristã e a produção de conhecimento em contexto colonial, passando depois por um breve esboço sobre o estabelecimento e características da missão espiritana em Angola, ao qual se seguem algumas considerações metodológicas e o plano geral da tese.

### **Antropologias espiritanas: missões, colonialismo e conhecimento**

Ao pretender abordar etnografias e colecções espiritanas a partir das suas práticas e contextos de produção, circulação e institucionalização, esta tese insere-se no cruzamento

de duas grandes correntes historiográficas e antropológicas, que se debruçam sobre as relações, por um lado, entre missões e colonialismo; e, por outro lado, entre este último e a produção de conhecimento, nomeadamente de cariz antropológico. A questão terminológica merece um esclarecimento inicial, que conduz à explicitação da expressão usada no título da tese – *antropologias espiritanas*. Procurou-se, na medida do possível, seguir os termos mais correntemente usados em cada contexto histórico analisado, entre os quais sobressaem as expressões “etnologia” e “antropologia”, nos usos missionários e académicos a que foram sujeitas nos contextos que esta tese toca.

Nos meios católicos e missionários, o termo “etnologia” tornou-se comum nas primeiras décadas do século XX, principalmente por influência do padre Wilhelm Schmidt e da sua presença no Vaticano, sendo por isso bastante visível nos capítulos incluídos na primeira parte da tese. Como irei mostrar, Schmidt foi responsável pela criação da revista *Anthropos* em 1906 e mais tarde do instituto com o mesmo nome em Viena; pela organização da parte etnográfica da exposição universal missionária no Vaticano em 1925; pela criação e organização do Museo Etnologico-Missionario em Roma, bem como por outras iniciativas fundamentais para a disseminação de uma “etnologia católica” no meio missionário e fora dele, sobretudo depois da I Guerra Mundial, com Bento XV e Pio XI.<sup>2</sup> Deste uso e entendimento da “etnologia” é exemplificativa a explicação fornecida pelo padre espiritano Charles Estermann num artigo intitulado “Missiologia e etnologia”, publicado na revista *Portugal em África* (Estermann 1947). Na perspectiva do missionário, o objectivo da etnologia consistia em “compara[r], classifica[r] e sintetiza[r] os dados fornecidos pela Etnografia”, ao passo que esta, de carácter mais descritivo e não implicando o mesmo tipo de operações epistémicas, era então considerada fundamental para os missionários. Nas suas palavras: “Não se compreende como um missionário possa fazer trabalho útil e duradouro, sem ter adquirido, primeiro, um conhecimento suficiente dos usos e costumes, das tradições orais, das reacções psicológicas individuais e colectivas dos «primitivos» em cujo meio exerce a sua actividade” (Estermann 1947:20). Num artigo posterior, Estermann apelava aos missionários para se dedicarem à realização de estudos etnográficos, para os quais não era necessária uma “grande preparação científica”, e que constituíam condição essencial para os estudos etnológicos comparativos, esses sim a serem desenvolvidos por cientistas (Estermann 1949:11). É com este sentido que o termo “etnografia” surge nos capítulos da

---

<sup>2</sup> O próprio Schmidt discutiu detalhadamente a questão terminológica numa série de artigos intitulados “L’ethnologie moderne”, publicados nos primeiros números da *Anthropos* (Schmidt 1906a, 1906b, 1906c, 1906d).



segunda parte da tese, dedicada à prática etnográfica missionária em Angola. A designação “etnologia” é retomada depois, em particular no sexto capítulo, reflectindo a preferência de Jorge Dias e da equipa do Museu de Etnologia do Ultramar por uma definição de “etnologia” enquanto o “ramo” da “antropologia geral” dedicado ao estudo do “homem como ser social e cultural” (Dias 1966:1029).

Por sua vez, a palavra “antropologia” surge de forma mais difusa ao longo da tese. O seu uso invoca o sentido de uma disciplina geral na linha de Jorge Dias. Como nota Benoît de L’Estoile, em França, entre as décadas de 1920 e 1950, o termo “etnologia” era o preferido para designar “o conjunto das ciências do homem que toma por objecto privilegiado as ‘populações primitivas’ e ‘indígenas’: linguística, etnografia, antropologia física e pré-história” (L’Estoile 2002:86). Apesar de se constatar uma forte influência francesa no caso português, sobretudo no período anterior, entre o final do século XIX e início do seguinte, parece ter prevalecido desde então o termo “antropologia” (cf. Roque 2001:137–39, 2003:84, nota 3). Ainda que se preste a entendimentos diversos (cf. Pina Cabral 1989), a “antropologia” manteve-se grosso modo em Portugal no século XX, como referência a uma concepção generalista ou holista da disciplina, no seio da qual se distinguiram certos ramos e variantes, nomeadamente “naturalista” / “historicista” (Santos 2005), e “colonial” (Roque 2006). Vemos, por exemplo, que esta concepção está presente tanto na escola de Coimbra e em Tamagnini (Santos 2005:149) – ainda que “antropologia” tenha também sido usada para designar apenas a variante naturalista –, como em Jorge Dias, como acima referi, que concebia a “antropologia” como a “ciência total do homem” (Dias 1966: 1029). Para além destes usos relativos, dei também preferência ao termo “antropologia” e seu plural, seguindo o uso que alguns autores têm feito de expressões como “saber antropológico” ou “domínio antropológico” para referir um conjunto diverso de saberes, práticas e praticantes, a despeito do modo como as fronteiras disciplinares foram e são definidas e vigiadas, e de como ocorreram os seus processos de profissionalização e institucionalização académica (Dias 1991:17; L’Estoile 2002:86, nota 3; Tilley 2007:1, nota 4). Neste sentido, e indo ao encontro do apelo para a pluralização de saberes antropológicos e para a necessidade de se analisarem “outras antropologias”, na expressão de Ricardo Roque (2001:282–83), o título da presente tese – *antropologias espiritanas* – pretende apontar ao mesmo tempo para a multiplicidade de práticas, saberes e objectos produzidos pelos missionários espiritanos, e para o modo como a antropologia em Portugal se constituiu a partir das contribuições espiritanas.

Os estudos sobre o envolvimento dos missionários na produção de conhecimento durante o período colonial tardio e em relação a África desenvolveram-se especialmente nas duas últimas décadas, destacando-se o volume coordenado por Patrick Harries e David Maxwell, *The Spiritual in the Secular: Missionaries and Knowledge about Africa*, que reúne alguns dos principais autores que têm trabalhado sobre o tema (Harries e Maxwell 2012b).<sup>3</sup> Ainda que os missionários cristãos se tenham envolvido com a produção de diversas formas de conhecimento sobre os seus contextos de evangelização nos séculos anteriores<sup>4</sup>, uma das particularidades dos séculos XIX e XX, que viram a consolidação dos projectos coloniais e de cristianização de África, decorre do reconhecimento simultâneo e internacional da importância das missões e da ciência para a questão colonial, plasmada no Acto Geral de Berlim (1885) e no seu artigo 6.º, consagrando a livre circulação de missionários e cientistas nos diferentes espaços imperiais, sem restrições de nacionalidade ou confissão, princípio reforçado e mantido depois de 1918 (cf. Dores 2014: 28–29; Jerónimo 2010: 57). Portanto, missões e ciência constituíram elementos centrais da “retórica humanitária” que ajudou a constituir e a legitimar os projectos imperiais a partir do final do século XIX (Jerónimo 2010: 56-57). Decorrem dessa conjugação duas circunstâncias que vale a pena aqui salientar. A primeira reside na relativa frequência com que missionários e cientistas se encontraram no terreno, como aconteceu em Angola, tornando-os particularmente sensíveis à dimensão internacional de ambas as questões, e ocasionando trocas e influências múltiplas. Apesar de merecer ser mais aprofundada, esta questão emerge na tese, podendo sinalizar-se brevemente alguns casos, o primeiro dos quais anterior à própria convenção de Berlim. Quando os espiritanos avançaram para norte do rio Congo e criaram a missão de Landana, em 1873, depois das primeiras tentativas de se estabelecerem em Angola (ver secção mais à frente), encontraram-se na foz do rio Chiloango com uma expedição científica alemã integrando o etnólogo Adolf Bastian, que nesse ano se tornara director do *Ethnologisches*

---

<sup>3</sup> Mas veja-se também o volume *Science & mission: missiology revised (1850-1940)*, coordenado por Carine Dujardin e Claude Prudhomme (Dujardin e Prudhomme 2015); vários livros do catálogo da editora francesa Karthala, nomeadamente, para o caso da antropologia, *Anthropologie et missiologie XIX-XX siècles: entre connivence et rivalité* (Servais e Van't Spijker 2004), *Du missionnaire à l'anthropologue: enquête sur une longue tradition en compagnie de Michel Singleton* (Laugrand e Servais 2012) ou ainda os números especiais da revista *Social Sciences and Missions* de 2006 e 2009.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, a colectânea *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe -XVIIIe siècle)* (Castelnau-L'Estoile et al. 2011), os trabalhos de Guillermo Wilde e de Claude Blanckaert sobre a América do Sul (Blanckaert 1985; Wilde 2011) ou ainda *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th - 18th century)*, de Ângela Barreto Xavier e Ines Županov, sobre o contexto sul asiático e emergência de um “orientalismo católico”, conceito que as autoras propõem para designar os processos de produção e disseminação do conhecimento sobre aquele contexto na sua íntima conexão com a expansão do catolicismo (Županov e Xavier 2014).

Museum de Berlim, para onde foram então recolhidos objectos da região (Heintze 2010: 118; Sá 1995: 343). Outro exemplo surge algumas décadas depois, nos relatos feitos pelo bispo D. João Evangelista Lima Vidal das suas viagens pastorais e etnográficas (que analiso no quarto capítulo). Durante estas viagens, encontrou-se com outro etnólogo alemão, Alfred Schachtzabel, em viagem por Angola entre 1913 e 1914, no âmbito de uma nova expedição científica do museu de Berlim. Lima Vidal descreveu então o apoio fundamental que os missionários deram ao etnólogo germânico e reclamou a necessidade de desenvolverem estudos etnográficos em Angola e de se criar um museu, para que Portugal cumprisse o seu papel histórico e competisse com o interesse dos cientistas e museus estrangeiros. No mesmo sentido, pode citar-se o caso do apoio dado pelo padre Estermann à segunda missão científica suíça a Angola, promovida entre 1932 e 1933 pelo Musée d'Ethnographie de Nêuchatel (Ponte 2015:88, 214; Reubi 2008:188, 429); ou ainda o apoio prestado a outros missionários de passagem (eles próprios em visitas de estudo), como ao etnólogo espiritano francês Constant Tastevin (duas vezes em Cabinda e em Angola), ou ao padre belga Leo Bittremieux, que também visitou Cabinda (ver capítulo 5).

A importância da dimensão internacional no cruzamento entre actividade missionária e actividade etnográfica está igualmente patente no facto de terem sido muitas vezes os missionários a colocar Angola no mapa dos fóruns internacionais, como o International Institute of African Languages and Cultures (criado em 1926, mais tarde renomeado International African Institute) e a sua revista *Africa*.<sup>5</sup> No primeiro número desta revista, o padre Paul Schebesta (SVD), que tinha assento no conselho consultivo do Instituto como editor da *Anthropos*, publicava uma revisão da literatura etnológica e linguística sobre as “tribos bantos”, referindo-se a Angola como “um dos territórios menos trabalhado na literatura” e sinalizando a publicação de *Populações Indígenas de Angola*, por Ferreira Diniz dez anos antes (Schebesta 1928). Criticando o reduzido “valor etnográfico” do livro, visto que resultava de um questionário e que os dados eram superficiais, Schebesta lamentava a sua inacessibilidade e recomendava aos leitores interessados uma recensão publicada na *Anthropos* pelo espiritano português Joaquim Alves Correia (Schebesta 1928:119).<sup>6</sup> A segunda circunstância que decorre da conjugação

---

<sup>5</sup> A criação do IALC, nomeadamente a sua importância para a história da antropologia e a participação dos missionários protestantes ingleses, recebeu alguma atenção, mas está por fazer a análise do envolvimento da Igreja Católica (Geest and Kirby 1992: 60–61; L’Estoile 2007a; Tilley 2011).

<sup>6</sup> Analiso a presença e influência de Joaquim Alves Correia nos seminários espiritanos no capítulo 2 e no capítulo 4 analiso o envolvimento dos missionários e da Igreja no questionário etnográfico na base do livro de Ferreira Diniz.

entre missões e ciência reside na convergência dos debates sobre ambas e sobre a sua utilidade para os projectos de governação e evangelização. Essa convergência reflectia-se em questões como o perfil dos missionários, chamados não só a evangelizar e a “civilizar” como a produzir dados e contribuições científicas, e a sua formação, que devia contemplar uma componente prática e científica. Tais debates aconteciam precisamente em fóruns internacionais como o International African Institute e em espaços nacionais, como a Sociedade de Geografia de Lisboa, instituição central desde o final do século XIX tanto na promoção de um programa de exploração científica das colónias portuguesas (Roque 2001: 288; Pereira 1986: 198-199; Maino 2005: 177-178), como na discussão da relevância e modelos de organização da actividade missionária nas colónias (Figueiredo 2014:199–207; Jerónimo 2006:14; Santos 2000b:63–64) (ver mais à frente).

A bibliografia sobre os fenómenos missionário e científico em contexto colonial, sobretudo em África, apresenta também algumas convergências. Gostaria de salientar brevemente duas: a primeira remete para as relações entre missionários/antropólogos e colonialismo; e a segunda diz respeito aos processos de “africanização” do cristianismo e da antropologia. Nos anos 1960, surgiu uma corrente historiográfica africanista que tendencialmente denunciava a cumplicidade dos missionários cristãos com o colonialismo e via a missiões como forma de dominação cultural (cf. Etherington 1983:2–3; Harries e Maxwell 2012a:2; Pels 1990a:90). Como vários autores têm argumentado, tais posições não permitem captar a grande diversidade das interacções coloniais e missionárias, bem como as contradições inerentes ao próprio meio missionário, como aludi no início desta introdução. No caso católico, como notou Claude Prudhomme, apesar de a Propaganda Fide ter instruído os missionários a distanciarem-se da política desde praticamente a sua criação, no século XVII, tanto a Santa Sé, como as congregações e os missionários foram estabelecendo diversos arranjos e colaborações no terreno (Prudhomme 2009:11–12). Depois da I Guerra Mundial, a Igreja defendeu crescentemente a supranacionalidade das missões e a constituição do clero indígena (princípios claramente expressos nas encíclicas pontificias e patentes na exposição universal missionária de 1925, que analiso no primeiro capítulo). Porém, este facto não impediu que o período entre guerras fosse globalmente caracterizado pela proximidade entre missão e colonização, que Prudhomme explica por dois conjuntos de razões: por um lado, pelo acentuar dos nacionalismos coloniais, aos quais os missionários não eram imunes (Prudhomme salienta mesmo o caso dos espiritanos em França, ao qual se pode acrescentar em Portugal, como se verá em várias partes desta tese); e por outro lado, pela

necessidade de afirmação da Igreja em contextos de forte concorrência religiosa. Por sua vez, a antropologia também foi alvo de duras críticas a partir dos anos 1960 e 1970 – sobretudo em França e em Inglaterra, mas também em Portugal, na geração que se seguiu ao 25 de Abril – pela sua cumplicidade com o colonialismo (L’Estoile 1997:345; Roque 2001:126–37; Tilley 2007:4–7). Mais do que retomar estes debates em profundidade<sup>7</sup>, interessa aqui apenas reter que “a ligação entre antropologia e colonialismo não está predeterminada”, nas palavras de Roque (2001:133), assim como não está para o caso das missões. Com efeito, os trabalhos mais recentes optam por analisar tanto os empreendimentos missionários como científicos em contextos coloniais como processos complexos, dinâmicos, e muitas vezes caóticos e inconsistentes, indo ao encontro das abordagens sobre as tensões e vulnerabilidades dos impérios que, através do questionamento destes enquanto projectos totalizantes, constituem uma via pela qual este tipo de questões acaba por ser estilizada (cf. Cooper e Stoler 1997).

A segunda questão comum é a ênfase colocada nos processos de “africanização” do cristianismo e nos processos de produção de conhecimento científico. Em parte, esta ênfase resulta também de uma revisão dos excessos da denúncia pós-colonial e de uma problematização mais sensível das tensões, ambiguidades e vulnerabilidades do império. Trabalhos como o de Lyn Schumaker começaram a olhar para a participação de vários tipos de assistentes, informantes e outros intermediários no trabalho de campo e na produção de conhecimento antropológico (Schumaker 2001; Tilley e Gordon 2007, ver sobretudo os capítulos da segunda parte). Do lado missionário, existe uma longa e significativa produção académica sobre as respostas e a participação africanas à evangelização – focando num primeiro momento as igrejas independentes e proféticas, mas também chamando a atenção para o papel dos catequistas e evangelistas, vistos pela maioria dos autores como os “verdadeiros” obreiros da cristianização de África (cf. Etherington 2011:184; Etherington e Maxwell 2004:196; Kaplan 2010).<sup>8</sup> A despeito da relevância destes trabalhos, esta tendência acabou por comportar uma certa secundarização do papel dos próprios missionários, particularmente durante o século XX (Etherington e Maxwell 2004:198; Maxwell 2006:387). Ao focar-se nas práticas e perspectivas dos missionários, sem deixar de reconhecer que estas foram constituídas a

---

<sup>7</sup> Para uma problematização da questão do conhecimento colonial, chamando a atenção para o carácter reducionista tanto da historiografia pós-colonial como convencional, ver a introdução do volume *Engaging colonial knowledge: reading European archives in world history* (Roque e Wagner 2012).

<sup>8</sup> Para o caso angolano, ver os trabalhos recentemente desenvolvidos por Ruy L. Blanes e Ramon Sarró (Blanes 2013, 2014; Blanes e Sarró 2015).

partir das suas contingências sociais e materiais, a abordagem aqui adoptada não desenvolve especificamente o impacto da actividade espiritana em Angola, nem as suas reacções e apropriações locais, ainda que estas acabem por surgir em alguns momentos. Contudo, admite-se a importância de reconhecer a vivacidade das apropriações nativas da religião cristã, um campo onde, não obstante já existam algumas contribuições de relevo (ver, por exemplo, Rosa 2012a), ainda há muito por fazer em Portugal.

*Práticas missionárias de colecção, exposição e musealização de objectos*

A constituição de colecções e museus, bem como a realização de exposições constituíram indubitavelmente uma parte significativa da actividade missionária. Os principais trabalhos sobre o tema podem ser encontrados em dois domínios de investigação. Por um lado, na literatura que se concentra na chamada “missão em casa”, que se debruça sobre as actividades de propaganda desenvolvidas pelas congregações missionárias nas metrópoles (Coombes 1994; Thorne 2006). Por outro lado, na extensa bibliografia de estudos da cultura material e dos museus, que trata a história das colecções e das práticas de coleccionar (cf. as colectâneas de Barringer e Flynn 1998; Harrison, Byrne, e Clarke 2013; O’Hanlon e Welsch 2000). Neste campo, vários autores têm trabalhado sobre o universo missionário (Lawson 1994; Thomas 1991, 1992; Canizzo 1998; Gardner 2000; Wingfield 2013), não sendo no entanto comparável com o volume de trabalhos existentes sobre colecções, exposições e museus seculares.

Uma das facetas da discussão em torno das práticas missionárias de colecção e musealização de objectos refere-se à tensão entre preservação e destruição, e ao estereótipo dos missionários enquanto destruidores de objectos indígenas (Corbey e Weener 2015:2). As histórias missionárias iconoclastas são numerosas e por vezes mais complexas do que à partida podem parecer (ver, por exemplo, Corbey 2003; Corbey and Weener 2015).<sup>9</sup> Contudo, a pesquisa no arquivo espiritano angolano não as fez emergir,

---

<sup>9</sup> Corbey e Weener salientam que a análise as práticas missionárias de destruição (e também de colecção) devem ter em conta os limites da agência dos próprios missionários, isto é, devem atentar (sempre que possível) para as circunstâncias concretas nas quais ocorreram e para o envolvimento de outros interlocutores, cujas acções por vezes os missionários se limitavam a acatar ou a condenar; mesmo se depois os objectos fossem re-significados nas exposições missionárias como o resultado exclusivo do sucesso da actividade missionária (Corbey e Weener 2015:6). No mesmo sentido, Hein Vanhee refere que, apesar de muitos missionários terem destruído ou obtido *minkisi* e outros objectos rituais à força, muitos mais objectos foram voluntariamente destruídos pelos cristãos convertidos ou ainda por movimentos proféticos emergentes (Vanhee 2000:101-3). Também Chris Wingfield critica o enfoque excessivo nas histórias de destruição e a abordagem que vê o próprio acto de coleccionar como iconoclasto, contrapondo com a necessidade de conhecer as práticas missionárias de coleccionar, conservar e classificar objectos, que por vezes precederam e influenciaram as práticas museológicas, como é o caso do museu

o que pode indicar que a destruição não era uma prática corrente na qual os missionários participassem ou então que simplesmente não a registavam.<sup>10</sup> Em contraste com a inexistência de um arquivo de evidências iconoclastas, esta tese revela, entre os espiritanos, a visibilidade e persistência de práticas de recolha e de cuidado dos mais diversos tipos de objectos culturais angolanos. Este cuidado colecionista é amplamente demonstrado, como aqui veremos, pela participação espiritana em exposições e pela constituição de colecções e museus. Esta ampla evidência, como mencionarei adiante, não obsta a relativa invisibilidade documental de fontes missionárias que refiram explicitamente as relações entre os missionários e os objectos.

A bibliografia sobre as práticas missionárias expositivas é já relativamente abundante, mais no caso protestante do que católico.<sup>11</sup> É de salientar a contribuição fundamental de Luis Angel Sánchez Gómez, que analisou tanto as exposições missionárias como a participação das missões e das Igrejas cristãs (protestantes e católicas) nas exposições coloniais e universais, entre 1851 e 1958, na Europa, Estados Unidos e Canadá (Sánchez-Gómez 2013a).<sup>12</sup> A exposição universal missionária organizada pela Santa Sé em 1925 constitui um marco fundamental no caso católico, quer pela sua dimensão e impacto, quer por marcar a institucionalização da etnologia católica (Cakpo 2013; Sánchez-Gómez 2007; Wates 2006 capítulo 7; Zerbini 2003, 2013). A contribuição da tese quanto a esta questão reside na análise da participação das missões espiritanas angolanas na exposição de 1925; na exposição missionária de Barcelos e na exposição pontifícia de arte sacra missionária em 1950/51 (que têm recebido menos atenção académica); e finalmente no exercício de comparação das duas exposições pontifícias (capítulo 1).<sup>13</sup> Por sua vez, a bibliografia sobre museus missionários é bastante

---

da London Missionary Society estudado pelo autor (Wingfield 2012:210–45). Para uma discussão da relação entre iconoclasmo e religião na costa ocidental africana, ver o trabalho de Ramon Sarró (2009).

<sup>10</sup> O mesmo não parece ter-se verificado em outras partes do império, como mostra Frederico Rosa, na sua análise sobre a destruição das casas sagradas pelos missionários católicos em Timor Leste no início do século XX (Rosa 2012a).

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, para o caso protestante, Wingfield (2012) sobre a London Missionary Society; e Hasinoff (2011) sobre as exposições missionárias americanas. Para o caso católico, ver o artigo de síntese na enciclopédia histórica das missões católicas (Mauny 1958); ou ainda mais recentemente os estudos de caso de Lord (1999) sobre as exposições jesuítas no Quebec; Silva (2011) sobre as exposições e colecções salesianas no Brasil; Corbey e Weener (2015) e Leyten (2015) para o contexto holandês.

<sup>12</sup> O livro inclui um capítulo dedicado à participação das missões católicas nas exposições do Estado Novo, anteriormente publicado em artigo (Sánchez-Gómez 2009).

<sup>13</sup> O único trabalho que aborda a exposição missionária pontifícia de 1950 parece ser o de Nicholas Bridger, que se debruça sobre a africanização da arte cristã (Bridger 2012). Apesar de se estender até 1958, a análise de Sánchez Gómez não refere esta exposição, na medida em que não envolveu, na perspectiva do autor (e dos próprios organizadores) objectos etnográficos. A edição em Lisboa da exposição é brevemente mencionada por Maria Isabel Roque, no seu trabalho sobre a musealização de objectos religiosos (Roque 2005:101–3).

dispersa e beneficiaria de uma visão de conjunto (como a desenvolvida por Sánchez Gómez para as exposições), sendo os trabalhos sobre o caso protestante novamente bastante mais abundantes do que sobre o católico. Apesar de uma grande parte dos museus missionários conterem colecções etnográficas, a historiografia sobre museus antropológicos, com algumas excepções, raramente os considera (Frese 1960; L’Estoile 2007b:307–10). Muito recentemente, Chris Wingfield ensaiou um artigo de síntese que aponta alguns aspectos a reter (Wingfield 2017).<sup>14</sup> O autor distingue três categorias de museus missionários: (i) museus criados “em casa” para expor o material trazido pelos missionários, comumente para efeitos de propaganda e treino; (ii) museus criados “no terreno”, ou seja, nas chamadas “terras de missão”, próximo de seminários, escolas e missões, que podiam fazer parte das estratégias de integração dos missionários e servir um público tanto composto pelos cristãos e potenciais convertidos como pela sociedade colonial; e por fim (iii) os lugares missionários patrimonializados.<sup>15</sup> Os museus espiritanos aqui analisados integram-se apenas na primeira categoria, não se tendo identificado experiências de criação de museus nas missões espiritanas em Angola. Ainda assim, o quarto capítulo aborda o caso da criação de um museu etnográfico em Luanda pelo Bispado de Angola e Congo que, não sendo formalmente espiritano, certamente contou com contribuições dos missionários espiritanos espalhados pelas diversas missões integradas na jurisdição episcopal.<sup>16</sup> Um segundo aspecto apontado por Wingfield reside nas diferentes trajectórias institucionais que estes museus seguiram desde a sua criação. O período entre meados do século XIX e meados do século XX foi prolífico na constituição de colecções e museus missionários. Contudo, a partir das décadas de 1950 e 1960, as crises e mudanças que atravessaram os contextos políticos e missionários tiveram os seus efeitos nos museus missionários, fazendo com que muitos fechassem e transferissem as suas colecções para museus seculares. O próprio museu etnológico-missionário pontifício, criado na sequência da exposição universal missionária, enfrentou problemas de reajustamento, que em parte já vinham das dificuldades inerentes à transposição, nunca totalmente conseguida, da exposição para uma estrutura permanente.

---

<sup>14</sup> Também em jeito de síntese, mas menos abrangente, ver a breve introdução de um número recente da revista *Material Religion: the Journal of Objects, Art and Belief*, com uma secção sobre museus missionários (Paine 2012).

<sup>15</sup> Relativamente a esta última categoria, há alguns trabalhos interessantes a serem realizados, nomeadamente o de Ian Fairweather sobre o museu missionário Nakambale na Namíbia (Fairweather 2004). Para o caso de Angola, é de assinalar o reconhecimento em 2017 pela UNESCO de Mbanza Kongo como património mundial da humanidade.

<sup>16</sup> Durante a pesquisa, tive a indicação que os beneditinos tinham constituído um “museu de arte regional” na sua missão central, no Luso (actual Lwena), no Moxico (Entrevista com o padre Amândio Aguiar, Singeverga, 7 de Janeiro de 2014).



Essas dificuldades espelhavam a tensão mais geral entre a condição de permanência de qualquer museu e o grande dinamismo e dispersão da actividade missionária (Penkowski 1982; Wates 2006:230–62). Em 1963, o Papa João XXIII fechou os museus no Palácio do Latrão, em Roma, incluindo o museu etnológico-missionário, que foram depois relocados em novos edifícios no Vaticano. O padre Jozef Penkowski (SVD), director do museu a partir de 1968 e encarregado de pensar o novo arranjo das colecções, reconhecia então que, como tinha sido “evidente desde o início, quarenta anos antes, uma tentativa de criar um museu sobre as missões enfrentava problemas ideológicos e práticos quase insuperáveis” (Penkowski 1982:227).

Também os museus espiritanos portugueses fecharam a partir do final da década de 1960, num processo que descrevo nos últimos capítulos da tese. Como aponta Wingfield, para além de razões mais práticas – como os custos associados à manutenção de grandes colecções, por vezes inoportáveis face à drástica redução da actividade missionária emanada da Europa – os museus e as colecções de origem colonial tornaram-se por vezes legados complexos ou mesmo embaraçantes para os missionários, pela sua associação a um passado marcado pelo etnocentrismo e por concepções desactualizadas da missão, que as novas gerações questionavam (Wingfield 2017:233). Outros museus missionários seguiram trajectórias contrastantes e mantiveram-se abertos, como foi o caso do Afrika Museum, criado pela Província Espiritana Holandesa em Berg en Dal em 1954 e recentemente reestruturado (Grootaers e Eisenburger 2002; Welling 2002).

### *Etnografia missionária e história da antropologia em Portugal*

Quando se fala em etnografia angolana, um dos nomes que imediatamente se destaca é o do espiritano Charles Estermann. De origem alsaciana, Estermann começou a trabalhar na região sudoeste em 1924, tendo publicado ao longo de cerca de meio século da sua carreira missionária, dezenas de artigos e livros, em várias línguas. Os seus volumes *Etnografia do Sudoeste de Angola* mereceram diversas recensões e foram cedo traduzidos para francês, mantendo-se obras de referência para a história e antropologia da região (Estermann 1956, 1957, 1961). Não obstante, o nome de Estermann não surge associado à recolha de objectos e à sua musealização missionária em Portugal, facto que fez com que se tornasse menos relevante para a pesquisa desenvolvida, em detrimento dos missionários da região de Cabinda. Tal como Estermann, missionários como John Roscoe (Coombes 1994), Henri Junod (Harries 2007) ou Maurice Leendhart (Clifford 1982), para

citar apenas alguns, são familiares à história da antropologia.<sup>17</sup> Contudo, diferentemente do que a biografia de alguns missionários pode sugerir, o envolvimento da generalidade dos espiritanos em Angola com a etnografia ou com a produção de informação sobre as populações que deviam evangelizar foi muito mais ambíguo, desorganizado e incerto. Para os missionários, a importância da etnografia – enquanto aquisição de conhecimento ‘suficiente’ dos usos e costumes, no entendimento de Estermann referido acima – parece ter residido ao nível prático e pastoral, como condição para perceber e agir sobre a vida e os problemas dos cristãos. Não obstante, os missionários foram desde cedo incentivados, tanto pelo governo colonial como pela Igreja e pela Congregação, a capitalizarem da sua presença longa no terreno e transformarem essas observações etnográficas em textos escritos e coleções. A questão ficou plasmada na legislação missionária a partir de 1919 (ver capítulos 1 e 4) e foi alterada com o Estatuto Missionário de 1941, decorrente da Concordata e do Acordo Missionário assinados com a Santa Sé em 1940. Durante esse período, através dos relatórios da actividade missionária, que contemplavam rubricas de “usos e costumes indígenas”, os missionários tiveram um papel importante como peritos em assuntos indígenas. A alteração da legislação em 1941 pode ser vista como um indicador do processo de afirmação das ciências coloniais, incluindo a antropologia, que já vinha desde 1930 e se consolida nos anos 1940 e 1950 (Castelo 2012a; Roque 2006). É também nesta fase que a formação missionária é discutida em termos das suas exigências científicas e práticas, sendo os missionários chamados à Escola Superior Colonial, depois da reforma desta em 1946 (capítulo 2). A profissionalização da antropologia tem sido vista como um dos principais motivos que marcaram a viragem das relações entre antropólogos e missionários em outros contextos. Para o caso britânico, tem sido argumentado que, após uma fase inicial de colaboração, no final do século XIX, se teria passado a uma fase de ambiguidades e conflitos por volta dos anos 1920 e 1930, decorrente da necessidade de os antropólogos académicos reclamarem para si mesmos um campo profissional e um papel tutelar de especialistas em assuntos indígenas (Harries 2005; Pels 1990a). No caso português, ainda que haja uma ligação entre os dois processos – isto é, o desenvolvimento das ciências coloniais, promovido pelo Estado, e o reposicionamento dos missionários na legislação – ela não parece reflectir, pelo menos à época, uma posição especialmente crítica da parte dos antropólogos face aos

---

<sup>17</sup> Para um ensaio comparando o trabalho de Estermann em Angola com o de Junod em Moçambique, ver Fiorotti (2012). De resto, o caso de Junod tem recebido bastante atenção (para além dos trabalhos de Patrick Harries, ver Macagno 2009; Pina Cabral 2012; Reubi 2004).

missionários. Aliás, a partir dos anos 1950 e 1960, a questão missionária adquiriu nova centralidade ideológica, associada à adoção do lusotropicalismo. Pode argumentar-se que as leituras lusotropicalistas acompanharam e apropriaram-se da própria evolução do pensamento católico sobre as missões, em particular das noções de universalismo cristão e de adaptação missionária, como ficou patente na edição em Lisboa da exposição de arte sacra missionária em 1951 (capítulo 1). Precisamente devido aos processos de institucionalização da antropologia, os missionários vão ver os seus trabalhos etnográficos valorizados; passam a encontrar neste terreno institucional novas plataformas de publicação, através da Junta de Investigações do Ultramar; e são procurados pelas suas colecções. Esta valorização, todavia, far-se-á no quadro de um gradual processo de subalternização profissional e obedecerá a critérios de cientificidade definidos pelos antropólogos académicos profissionais (capítulos 5 e 6). Como esta tese pretende mostrar, a investigação da actividade missionária abre novos caminhos no estudo das práticas etnográficas e de colecção em contexto colonial, e no estudo da história dos museus e da antropologia em Portugal.

### **A missão espiritana em Angola colonial**

As relações entre o Estado e a Igreja Católica durante o colonialismo português tardio têm merecido a atenção de vários autores (Carvalho 2013, 2016; Cruz 1998; Reis 2006, 2009; Simpson 2012). É bem menor o volume de trabalhos que se debruçam especificamente sobre a actividade missionária, sendo ainda mais escassos os estudos de caso dedicados aos diversos grupos e congregações missionárias. Como já têm sido notado (Costa 2002:255–56; Dores 2014:8–9; Pereira 1998:7–8), as principais referências sobre a história das missões emergiram a partir da década de 1950 e pela mão de religiosos, como os padres António da Silva Rego e António Brásio, exigindo por isso uma leitura crítica especialmente atenta aos seus contextos de produção (Brásio 1973, 1971, Silva Rego 1956, 1962, 1961).<sup>18</sup> Para além de alguns artigos de síntese (Paulo 1996; Thomaz 2000), entre os quais se destacam, para o caso de África e de Angola, os de Maria Emília Madeira Santos (Santos 2000a, 2000b), têm surgido alguns trabalhos que discutem

---

<sup>18</sup> Ver também Eduardo dos Santos, *O Estado português e o problema missionário* (1964). Para o caso de Angola, ver as obras do bispo D. Manuel Nunes Gabriel, *Angola. Cinco séculos de Cristianismo*, e do reverendo americano Lawrence Henderson, *A Igreja em Angola: um rio com várias correntes*; e dos espiritanos, os livros dos padres Cândido Ferreira da Costa, *Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola, 1866-1966* e Adélio Torres Neiva, sobretudo a *História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1867-2004)* (Costa 1970; Gabriel 1978; Henderson 1990; Torres Neiva 2005).

a relação entre missões e império, focando especialmente o período entre o final do século XIX e início do XX (Dores 2014; Figueiredo 2014; Jerónimo 2010, 2012; Jerónimo e Dores 2012; Santos e Torrão 1993). O período seguinte, grosso modo englobando a Ditadura Militar e o Estado Novo, tem sido menos abordado, o que não deixa de reflectir uma lacuna igualmente presente na historiografia internacional (Etherington 2011:188; Harries e Maxwell 2012a:6).<sup>19</sup> Estudos de caso podem encontrar-se, por exemplo, nos trabalhos de Zélia Pereira sobre os jesuítas em Moçambique durante o Estado Novo (Pereira 1998), de Didier Péclard sobre a missão filafriicana suíça em Angola (Péclard 1995, 1998) ou ainda de Iracema Dulley, sobre os espiritanos no planalto central angolano (Dulley 2010). Relativamente a contextos não africanos, podem acrescentar-se os trabalhos de Frederico Rosa sobre as etnografias missionárias em Timor Leste e a análise de Roque sobre o envolvimento dos missionários seculares na constituição de colecções e nos debates antropológicos também em Timor, no final do século XIX (Roque 2010b, 2010a, Rosa 2012a, 2012b).

Uma das principais características da missionação espiritana em Angola é ter-se desenvolvido numa constante quadrangulação de relações entre a Santa Sé, a Congregação do Espírito Santo, as hierarquias eclesiásticas locais, e finalmente o Estado português e o governo colonial. Esta situação traduziu-se frequentemente em conflitos e tensões, mas era comum a outras ordens e congregações missionárias a operar em contexto colonial português, sendo aliás uma característica mais geral da actividade missionária católica nos vários espaços imperiais. A especificidade do caso espiritano em Angola reside no facto de a Congregação constituir a presença missionária católica dominante e praticamente exclusiva no território desde o final do século XIX até aos anos 1940, o que não aconteceu, por exemplo, em Moçambique, onde se estabeleceram várias congregações missionárias católicas (cf. Silva Rego 1961: 298). Este facto, aliado à tendência fortemente nacionalizadora da legislação missionária portuguesa, resultou numa certa diluição da identidade e do carisma espiritano. Pois, se todas as missões espiritanas angolanas foram oficialmente consideradas “missões católicas portuguesas” (conforme a expressão do Estatuto Orgânico das Missões de 1926), acontece também que praticamente todas as missões católicas em Angola eram espiritanas. Em resultado, a Província Espiritana

---

<sup>19</sup> Ver também as Actas do Congresso Internacional de História, especialmente o quarto volume *Missionação: problemática geral e sociedade contemporânea*, publicadas em 1993; ou mais recentemente o programa do colóquio internacional *Da evangelização de África à África evangelizadora: mediações missionárias em África e a partir de África*, organizado em 2013 pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto - <http://www.africanos.eu/ceaup/index.php?p=g&n=346>.

Portuguesa tornou-se mais vulnerável e mais próxima das pressões ideológicas e políticas do contexto colonial português, e ao mesmo tempo também mais influente.

A chegada dos espiritanos a Angola em 1866 seguiu-se à atribuição, um ano antes, da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo à Congregação do Espírito Santo pela Propaganda Fide. As duas décadas seguintes foram marcadas por avanços e recuos, e constantes conflitos gerados por interpretações diversas da atribuição da Prefeitura face à jurisdição do Bispado de Angola e Congo e aos direitos padroeiros, processo que se encontra bem aprofundado nos trabalhos de Miguel B. Jerónimo e Hugo Dores (Dores 2014; Jerónimo 2006). As primeiras tentativas falhadas de implantação dos espiritanos em Angola consubstanciaram-se em duas frentes: por um lado, na chegada de um grupo de três missionários franceses ao pequeno porto de Ambriz, a norte de Luanda, e na nomeação do padre Charles Duparquet como pároco de Capangombe, no sul, ambos durante o ano de 1866; e por outro lado, na criação de um primeiro seminário em Portugal em 1867, conhecido como “Seminário do Congo”, em Santarém, com vista a formar espiritanos portugueses e a responder às críticas e suspeitas relativas à Congregação e aos seus missionários (Dores 2014: 23-137; Figueiredo 2014: 199ss; Jerónimo 2006). Resistências várias da parte das autoridades eclesiásticas, coloniais e metropolitanas acabaram por determinar o fecho do seminário poucos anos depois e por impulsionar os espiritanos para a criação de uma missão a norte do rio Congo, em território que se considerava fora da jurisdição do Bispado. Tratava-se da missão de Landana, criada em 1873, que poucos anos depois acabaria integrada no enclave de Cabinda e sob a esfera de soberania portuguesa (Figueiredo 2014; Jerónimo 2006; Konka 1962; Sá 1995). A criação da missão da Huíla em 1881 e os planos de expansão missionária propostos pelo seu principal protagonista, o recém-formado espiritano português José Maria Antunes, encontrando um ambiente político em transformação e finalmente favorável para os espiritanos, acabaram por tornar-se o marco da efectivação da presença espiritana em Angola.

Como já vários autores têm sinalizado, as duas últimas décadas do século XIX testemunharam mudanças no pensamento colonial português, em interacção com as dinâmicas internacionais associadas à chamada “corrida a África”. Em Portugal, a Sociedade de Geografia de Lisboa serviu de palco a debates concomitantes sobre a exploração científica das colónias e sobre as missões religiosas, que passaram então a ser consideradas o “meio mais nobre e eficaz de conquistar, civilizar e assimilar”; sendo as missões espiritanas, em particular, agora vistas como superiores às suas congéneres seculares e como modelo a seguir (Figueiredo 2014; Jerónimo 2010:18–19; Santos e

Torrão 1993:84–85). O perfil ideal do missionário “moderno” e a questão da sua formação constituiu um dos aspectos mais importantes dos debates sobre as missões. Daqui resultaram as reformas do Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim (Dores 2014:102–3; Jerónimo 2006:13–14; Madeira e Silva 2013:236ss; Pires 2016:84–85) bem como a retoma das actividades formativas dos espiritanos em Portugal. Como defenderam Madeira Santos e Torrão, os próprios missionários acabaram por abraçar a conciliação dos interesses religiosos e políticos, sob a alçada da noção de “missão civilizadora” (Jerónimo 2010; Santos e Torrão 1993:87).

Apesar das dificuldades iniciais e dos constantes ajustamentos à dimensão política (ou talvez devido a essas mesmas dificuldades), a presença espiritana em Angola projectou-se frequentemente em continuidade com a história da evangelização católica no Congo e em Angola, uma estratégia de interpelação do passado visando assegurar os apoios necessários e legitimar a actividade missionária, já notada por outros autores (Dulley 2010:26–27; Valverde 1992:20–22). Ao longo de todo este período e durante o Estado Novo, houve um esforço relativamente constante de identificação dos espiritanos portugueses com o chamado “mandato imperial” português, que se torna pois muito visível nos relatórios da actividade missionária elaborados pela Província para o governo. Ainda que esses relatórios fossem também usados para fazer ou responder a críticas relativamente à actividade missionária e formativa da Província Espiritana Portuguesa, o que nem sempre acontecia de forma aberta no material publicado.

Há finalmente uma última característica a salvaguardar, que diz respeito ao facto de, não obstante pertencerem à mesma Congregação, partilharem o mesmo carisma e regra de vida, terem sido formados globalmente sob os mesmos modelos e trabalhando sob os mesmos princípios legais, os espiritanos que trabalharam em Angola durante o período colonial constituíram um grupo muito diversificado, tanto em termos de nacionalidades como de diferenças geracionais. A esta diversidade acresce a heterogeneidade das mais de meia centena de missões espiritanas criadas em Angola entre 1873 e 1951, sem falar nas paróquias e outras obras que existiam ao seu encargo (Torres Neiva 2005:762–63). Sendo a rede missionária espiritana extensa, ela era mais densa na metade ocidental do território, sendo praticamente ausente na região a sudeste, como se vê no primeiro mapa. Em termos gerais, ao longo do período mais directamente referido nesta tese, entre o início dos anos 1920 e os anos 1960, a missão espiritana em Angola e a actividade formativa da Província Espiritana Portuguesa caracterizaram-se por uma confluência maleável de interesses com o Estado português e os governos coloniais

em Angola, em torno de alguns aspectos chave, nomeadamente a noção de “civilização”, de tónica nacionalista, na questão da educação, e também na etnografia e na produção de conhecimento antropológico sobre Angola. Esta tese pretende contribuir para uma melhor caracterização do modo como essa confluência se constituiu.

### **Dispersando a etnografia: museus, arquivos, terreno**

Dar conta da grande quantidade e diversidade de material produzido pelos missionários – incluindo publicações periódicas e monográficas, documentação, fotografias e objectos –, hoje disperso por arquivos, museus e instituições de diferentes países, constituiu um dos principais desafios ao presente trabalho. Essa dispersão deve ser tida em si mesma como fruto da própria actividade missionária. Como tal, a investigação na base desta tese desenvolveu-se em vários lugares, incluindo museus, arquivos e terrenos; e envolveu uma interacção com diversos elementos, incluindo objectos, documentos e pessoas. A abordagem assumiu que esses lugares e interacções se interpenetram e são atravessados por dinâmicas tanto temporais como espaciais. Assim, nos museus, prestou-se atenção aos objectos e às colecções, mas também à informação e às histórias a eles associados, bem como aos agentes e ao modo como se produziram essas histórias. Nos arquivos, atentou-se não só à informação, mas também aos documentos como objectos e às suas trajectórias, bem como ao modo como os arquivos se constituíram e são usados. Sobretudo nos arquivos missionários, procurou-se histórias sobre a colecção, circulação e musealização de objectos, tentando situá-las face a outras histórias que aí são contadas sobre a actividade missionária. Finalmente, no terreno, que passou pela realização de conversas e entrevistas, pelas visitas aos seminários e às missões em Angola, procurou-se ir ao encontro não só experiências e narrativas sobre o passado e o presente, que depois informaram o trabalho nos museus e nos arquivos, como também a produção de outras colecções e arquivos. Esta abordagem aproxima-se da proposta desenvolvida por Ricardo Roque para as colecções científicas, que defende a necessidade de explorar a interacção entre a circulação de objectos e a circulação de histórias; e de atentar aos processos pelos quais os objectos surgem ou não dotados de informação, processos esses que o autor propõe designar como “trabalho historiográfico” (Roque 2012; 2010: 176-182, 183-215). Neste sentido, interessava não só encontrar histórias sobre os objectos colectados, expostos e musealizados pelos missionários, e sobre as relações sociais engendradas por estes, mas também perceber a produção dessas histórias e a forma como ela acompanhou,

de perto ou de longe, a circulação dos objectos. Em suma, procurou-se fazer sentido da presença ou ausência de um “trabalho historiográfico” missionário e antropológico sobre os objectos, e relacioná-la com a história da actividade missionária e da antropologia em contexto colonial português. Como se vai ver, as dinâmicas de produção de sentido sobre e a partir dos objectos recolhidos e circulados pelos missionários foram diversificadas, quer no meio missionário quer no meio antropológico.

### *Museus e colecções*

O trabalho nos museus envolveu a análise das colecções e da documentação associada. Num primeiro momento, atentou-se para a composição global das colecções e para os objectos em si, ou seja, para a sua materialidade, para a existência de marcas ou inscrições, para as relações com outros objectos, para potenciais intervenções e ainda para os sistemas missionários de inventariação e classificação. Num segundo momento, procurou-se perceber a presença das colecções missionárias nos museus antropológicos, reconstituindo as histórias de incorporação, o percurso das colecções e os processos de negociação. Apesar de outros museus terem sido visitados, o trabalho concentrou-se nas colecções espiritanas hoje no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra e no Museu Nacional de Etnologia.

Na secção de antropologia do MCUC, a pesquisa beneficiou da minha experiência profissional anterior neste museu, que permitiu um acesso quase incondicionado aos objectos e ao arquivo. Do confronto entre as práticas museográficas e a informação existente sobre os objectos, várias perguntas se foram acumulando sobre quem eram tais missionários e quais, dentre estes, seriam os coleccionadores os objectos (a colecção é identificada colectivamente); e sobre a história do “museu da Torre d’Aguilha”, identificado como a proveniência da colecção. O ficheiro de inventariação do museu espiritano constituiu uma rica fonte de informação, mas também um desafio face à estrutura da base de dados utilizada para as colecções etnográficas<sup>20</sup>, devido às dificuldades de lidar com a historicidade dos registos museográficos, às autorias da informação e à sua disponibilização. Por sua vez, no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa, após a submissão de um plano de trabalhos e sua aprovação pela direcção, comecei a pesquisa pela biblioteca, tendo depois acedido aos objectos da colecção, de

---

<sup>20</sup> Trata-se do programa *In arte premium*, desenvolvido pela empresa Sistemas do Futuro, utilizado pelas secções de antropologia e de física do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra; outras secções, utilizam o sistema *In natura*, adaptado para as colecções de história natural.



muito menor dimensão do que a sua congénere em Coimbra, aos registos de inventariação (livros de tombo e fichas), e à documentação relativa ao seu processo de incorporação, previamente seleccionada do chamado “arquivo-morto” do museu. O acesso aos objectos e sobretudo ao arquivo deste museu foi uma oportunidade única, que permitiu perceber a sua grande riqueza relativamente à história da antropologia em Portugal.

Apesar de centrais para esta tese, estas duas colecções estão longe de esgotar o universo de colecções constituídas por ou através dos espiritanos em Angola durante o período colonial. Outros circuitos de circulação de objectos se constituíram, determinados pelo facto de a maioria dos espiritanos em Angola provirem de países como França e Holanda. Assim, procurei identificar outros museus espiritanos na Europa e outros museus onde pudessem existir colecções espiritanas angolanas, bem como outros museus missionários em Portugal. Não se abordam aqui colecções de história natural, que parecem ter interessado alguns espiritanos em Angola sobretudo no final do século XIX.<sup>21</sup> O objectivo deste levantamento era pôr em perspectiva a criação dos museus espiritanos, dar conta de eventuais ligações e explorar a circulação das colecções espiritanas angolanas para além de Portugal. A identificação de museus missionários em Portugal enfrentou bastantes limitações, devido à ausência de trabalhos sobre o tema e às dificuldades de contacto com outras ordens e congregações missionárias. Relativamente a outros museus espiritanos e à circulação de colecções espiritanas angolanas fora de Portugal, a pesquisa foi orientada sobretudo para França e Holanda. Infelizmente, não foi possível aceder às colecções e arquivos do museu etnológico-missionário vaticano.<sup>22</sup>

### *Arquivos*

Na pesquisa para esta tese, favoreci uma abordagem etnográfica longa aos arquivos espiritanos, procurando reconhecer e fazer sentido da quantidade e diversidade dos registos e fragmentos que aí se encontram, mas atentando também ao modo como esses mesmos arquivos se revelam como espiritanos e reflectem a sua relação com a sua história. A abrangência cronológica, a diversidade e a dispersão do arquivo espiritano angolano constituíram os principais desafios da pesquisa. Apesar dos arquivos gerais da Congregação, localizados junto ao seminário maior de Chevilly Larue, a sul de Paris,

---

<sup>21</sup> São conhecidas as colecções botânicas constituídas pelos padres Charles Duparquet e José Maria Antunes, enviadas para vários herbários e museus em Portugal, nomeadamente da Sociedade de Geografia de Lisboa e da Universidade de Coimbra, bem como em outros países europeus (Torres Neiva 2002a:22).

<sup>22</sup> Foi recentemente publicado um catálogo das colecções etnográficas do Vaticano, que infelizmente fica muito aquém quanto à discussão da história do museu e das colecções (Mapelli, Aigner, e Fiussello 2012).

tenderem a agregar a documentação sobre a actividade espiritana no mundo, cada província gere o seu arquivo autonomamente, não havendo um acordo claro, entre as províncias portuguesa e angolana, sobre a documentação relativa ao período colonial, que se encontra assim entre Luanda, Lisboa, Paris, Gennepe e outros arquivos provinciais. Um segundo desafio de monta residiu em trabalhar o arquivo espiritano angolano tendo como fio condutor a etnografia ou mais especificamente a recolha de objectos, na medida em que se trata de aspectos que são pouco abordados explicitamente ou surgem marginalmente nos diversos registos da actividade missionária. Desta constatação, resultou a necessidade de uma abordagem sensível ao modo como a atenção e a prática etnográfica surgem para os missionários, bem como à importância relativa que os mesmos têm no arquivo face a outras preocupações do foro religioso ou de gestão do quotidiano das missões ou dos seminários. Adoptei uma estratégia de leitura (cf. Roque e Wagner 2012:17–20) focada nos missionários, nas suas perspectivas, actividades e quotidianos, nas suas formas de escrita e de produção de conhecimento.

A trajectória de pesquisa iniciou-se nos arquivos gerais da Congregação, onde, ao longo de cinco meses, percorri uma grande parte da documentação relativa a Angola e a Portugal, tendo os primeiros tempos sido marcados pelo esforço de perceber a própria prática arquivística espiritana. Por sua vez, a pesquisa nos arquivos provinciais angolano e português, respectivamente em Luanda e em Lisboa, acabou por se centrar no acesso a documentação a uma escala mais local e nos diários das missões e dos seminários, na correspondência – sobretudo no arquivo de Luanda, onde se encontram os arquivos da missão de Landana; e em Lisboa, no espólio pessoal do padre José Martins Vaz e no levantamento das publicações periódicas espiritanas, ou seja, as revistas *Missões de Angola e Congo, Portugal em África* e o jornal *Acção missionária*.<sup>23</sup> A pesquisa dirigida aos missionários etnógrafos de Cabinda também levou a uma rápida passagem pela comunidade espiritana em Gennepe e por um acesso aos materiais dos padres Jan e Frans Vissers, dos quais se destacam os romances etnográfico-missionários escritos pelo padre Jan Vissers.<sup>24</sup>

Os diários de comunidade, das missões e dos seminários, constituíram uma fonte fundamental para a pesquisa. Tratam-se de cadernos de folhas cosidas, manuscritos, que

---

<sup>23</sup> Uma parte do levantamento do *Acção Missionária* foi feito na Biblioteca Nacional, onde se encontra também o jornal católico luandense *O Apostolado*, que parece ser uma fonte pouco explorada, mas muito rica, na história de Angola, cuja leitura merecia ter sido mais sistemática.

<sup>24</sup> Trata-se das obras *Geesten van Cabinda: Etnologische Roman* [Espíritos de Cabinda: Romance etnológico]; e *Het Bundeltje Bloed, Etnologische Roman* [O embrulho de sangue: Romance etnológico] (Vissers 1989, 1990).

devem obrigatoriamente ser mantidos por todas as obras espiritanas. Constituem um registo breve e conciso do dia-a-dia, centrando-se no cumprimento dos regulamentos (horários regulares e festivos, contas, aulas, exercícios religiosos, visitas externas) e, no caso das missões, em actividades como as idas e vindas das viagens de ministério de cada padre, as relações com os catequistas, as construções e obras nas missões e aldeias; questões de saúde do pessoal missionário; clima, ciclos agrícolas, e alguns aspectos da vida comercial e política (como, por exemplo, a passagem do correio, a entrada e saída de barcos, as relações com as autoridades), ou ainda as visitas externas. Os diários constituem indubitavelmente fontes muito ricas para acompanhar os ritmos, a maior parte das vezes lentos e repetitivos, da actividade missionária, permitindo dar conta de certos eventos, nomes de pessoas e lugares. São igualmente uma fonte muito morosa e difícil de analisar (a legibilidade das caligrafias é variável) na ausência de elementos complementares. É de salientar que foram muito raras as anotações encontradas nos diários que remetessem para a prática etnográfica dos missionários ou para a recolha e circulação de objectos. Se as colecções que chegaram até hoje mostram incontestavelmente o envolvimento dos espiritanos na recolha e circulação de objectos, as referências aos processos de colecção, exposição e musealização nas principais fontes missionárias são escassas, quer no arquivo, quer nas fontes publicadas. Nos diários dos três seminários espiritanos onde existiram museus, Viana do Castelo, Braga, e sobretudo Torre d’Aguilha, não abundam referências a actividades ocorridas nos museus, o mesmo acontece para os principais periódicos da Província e também para o arquivo visual, não tendo infelizmente conseguido encontrar muitas imagens dos museus. Nas mais de novecentas páginas da *História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo*, do historiador espiritano Adélio Torres Neiva, há apenas uma referência ao museu do seminário de Viana do Castelo, não há nenhuma a respeito do de Braga e quanto ao museu da Torre d’Aguilha, apenas é descrito o processo de transferência da colecção para Coimbra (Torres Neiva 2005:312, 598–99).

Para além dos arquivos espiritanos, foi também desenvolvida pesquisa no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, particularmente nas pastas da Repartição de Cultura e Missões, onde se incluem os relatórios da Congregação e dos prelados ao governo, de acordo com a aplicação da legislação missionária; e, em Angola, no Arquivo Histórico Nacional, em Luanda, onde se revelou menos frutífera, pelas dificuldades colocadas pela inexistência de uma catalogação actualizada, não obstante a ajuda fornecida pelo pessoal,

mas também pelo facto de o acervo se concentrar em períodos anteriores ao aqui considerado. A tentativa de aceder ao arquivo da Arquidiocese de Luanda não teve sucesso.

*Entrevistas, visitas aos seminários e às missões de Cabinda*

O trabalho em Angola teve como principal objectivo contactar com alguns missionários portugueses que aí continuam a trabalhar, dar conta dos arquivos e colecções existentes, e visitar as missões de Cabinda. A estadia em Landana, a única no enclave que permanece sob a alçada dos espiritanos, bem como a visita às restantes missões em Cabinda-cidade, Lucula e Maiombe, hoje pertencentes ao clero local, foram fundamentais para uma leitura mais informada do arquivo, ancorada num reconhecimento da geografia, da paisagem, das estruturas e dos quotidianos das referidas missões. Por sua vez, as visitas aos seminários em Portugal ocasionaram várias conversas e entrevistas a espiritanos portugueses que fizeram a sua formação entre final dos anos 1950 e durante os anos 1960, e trabalharam depois em Angola. Nas entrevistas, que decorreram de forma aberta, fluída e não gravada, procurei abordar os percursos biográficos, passando dos contextos familiares, para a entrada nos seminários e dimensão formativa, e depois para a actividade missionária em Angola, colocando em diversos momentos perguntas específicas sobre o lugar da etnografia na formação e na missionação, sobre o interesse em escrever ou coleccionar objectos, e sobre os museus missionários. Como mostrarei nos capítulos 2 e 3, estes contactos foram importantes para problematizar a história dos museus missionários, em particular do museu da Torre d’Aguilha. As colecções e museus constituídos durante o período colonial têm um lugar ambíguo no modo como os missionários se relacionam com o passado, oscilando entre o desconhecimento e um certo questionamento do seu valor, que em parte podem ser vistos como um distanciamento crítico face ao passado.

**Plano da tese**

A presente tese é composta por sete capítulos organizados em três partes. A primeira, intitulada Exposições e museus missionários, contém três capítulos nos quais se discute o papel das exposições e museus missionários católicos face às políticas missionárias vaticana e portuguesa na primeira metade do século XX, atentando particularmente na questão formativa e identitária dos espiritanos em Portugal. O primeiro capítulo estruturase a partir da análise das duas grandes exposições missionárias pontificias, a *Esposizione*

*Universale Missionaria* (1925) e a *Mostra Internazionale dell'Arte Sacra Missionaria* (1950), às quais se acrescenta a exposição missionária nacional, organizada em Barcelos em 1931, e a edição portuguesa da segunda mostra vaticana. A análise dos processos expositivos e da participação das missões espiritanas angolanas é permeada pela leitura das principais encíclicas missionárias pontifícias e da legislação missionária portuguesa. O capítulo pretende explorar o que as exposições missionárias podem revelar sobre o modo como a missionação católica foi pensada e se desenvolveu neste período, argumentando-se por um lado uma transição historicamente significativa nos enfoques expositivos missionários entre a etnografia e a arte, e por outro lado, uma tensão entre o princípio de supranacionalidade das missões crescentemente afirmado pelos pontífices e as tendências nacionalizadoras da política missionária portuguesa. Como as exposições também demonstram, os espiritanos viram-se frequentemente numa posição de charneira entre estes dois pólos. Os capítulos 2 e 3 são dedicados aos museus criados pela Província Espiritana Portuguesa em três dos seus seminários em Portugal – Viana do Castelo e Braga num primeiro momento, e Torre d’Aguilha num segundo momento. Analiso nestes capítulos o lugar dos objectos e da etnografia na questão da formação missionária e no processo de tornar-se espiritano, mas também no posicionamento da Província no contexto político nacional e nos debates sobre a actividade missionária. A análise dos museus espiritanos permitiu captar algum do dinamismo histórico que caracteriza este período, detectando-se nos primeiros museus, criados nos anos 1930 e 1940, uma maior relevância das vertentes didáctica e propagandística, associadas à necessidade de angariação de vocações e apoios, e à consolidação da actividade missionária (espiritana) e da sua relevância para o projecto colonial em Angola; ao passo que o museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, criado nos anos 1950, é marcado simultaneamente por um investimento na inventariação do acervo e no estudo etnográfico das colecções, pela emergência do interesse dos etnólogos pelas etnografias missionárias, e pela ambiguidade que as colecções e os museus suscitam entre as novas gerações de missionários espiritanos, a despeito das ambições inerentes ao projecto de construção do seminário.

A segunda parte da tese, *Etnografia e missão em Angola colonial*, inclui o quarto e quinto capítulos. O quarto debruça-se sobre o envolvimento da Igreja Católica e dos missionários com a etnografia e com os projectos do governo colonial com vista ao conhecimento das populações angolanas e ao desenvolvimento da política indígena no início do século XX. O capítulo mostra como a análise da actividade missionária pode trazer novos elementos para a história da antropologia colonial em Angola,

designadamente revelando os projectos museais e etnográficos do Bispado de Angola e Congo, bem como as rubricas de “usos e costumes” inscritas nos relatórios da actividade missionária, respectivamente analisados a partir dos relatos das viagens pastorais do bispo Evangelista de Lima Vidal e dos relatórios das missões católicas de Cabinda, todas missões espiritanas. Procura-se salientar as dinâmicas de proximidade, tensão e apropriação entre as práticas etnográficas da Igreja e dos missionários, e do governo colonial. No capítulo 5, analiso a formação de um “clube de missionários etnólogos”, composto por espiritanos de várias nacionalidades a trabalhar nas missões de Cabinda, em torno da recolha e estudo etnográfico de um objecto em particular – as tampas de panela com provérbios. Este caso permitiu dar conta de uma série de aspectos relevantes nas práticas etnográficas missionárias em Angola, nomeadamente as relações entre as dinâmicas internacional e nacional/colonial, a constituição missionária da autenticidade etnográfica, espelhando a valorização dos objectos associados com o passado e ao mesmo tempo as preocupações missionárias com as transformações da sociedade indígena, e neste sentido um certo direccionamento dos missionários para uma etnografia das tampas focada em dois aspectos especialmente relevantes para a actividade missionária – a questão da língua e da oralidade, e a questão da família e da resolução dos conflitos familiares. Os missionários do “clube” tiveram um papel fundamental na constituição das tampas de panela como objecto etnográfico e as suas colecções encontram-se hoje nos acervos de vários museus antropológicos europeus e norte-americanos. A transferência das colecções dos museus missionários para dois museus antropológicos em Portugal constitui o foco dos capítulos na terceira e última parte da tese. No sexto capítulo, analiso a doação de uma selecção de objectos do museu do seminário de Viana do Castelo em 1969 ao então Museu de Etnologia do Ultramar (actual Museu Nacional de Etnologia), ao passo que no capítulo 7 trato do processo de depósito do acervo do museu do seminário da Torre d’Aguilha ao então Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra (actual secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade) entre 1979 e 1984, bem como a posterior adição da colecção de tampas de panela do padre Joaquim Martins. Em ambos os capítulos analiso os cruzamentos entre as etnografias e colecções missionárias e a história da antropologia e dos museus antropológicos em Portugal.

## **I Parte – Exposições e museus missionários**





## Capítulo 1.

### **Exposições e políticas missionárias católicas na primeira metade do século XX: entre universalismo e nacionalismo, etnografia e arte**

Durante os anos jubilares de 1925 e de 1950<sup>25</sup>, decorreram no Vaticano duas grandes exposições de iniciativa pontifícia com base em objectos remetidos pelas missões católicas no mundo: a *Esposizione Universale Missionaria* e a *Mostra Internazionale dell'Arte Sacra e Arte Missionaria*. Estas exposições marcaram momentos importantes na afirmação da política missionária da Igreja Católica e a sua organização implicou esforços substanciais das suas estruturas. O seu impacto público e mediático foi significativo, estimando-se que o Vaticano tenha recebido, no Ano Santo de 1925, cerca de um milhão de visitantes e, em 1950, cerca de três milhões. Na sua sequência, proliferaram eventos deste tipo pela Europa, incluindo em Portugal, onde se realizou em 1931 uma exposição missionária nacional e em 1951 uma extensão da exposição vaticana a Lisboa.

Neste capítulo, analiso estas exposições com vista a discutir os contextos políticos e missiológicos nos quais se desenvolveu a actividade da Congregação do Espírito Santo em Angola ao longo deste período, particularmente na sua relação com a recolha e circulação de objectos. Através da análise das exposições, é possível dar conta da transformação dos princípios orientadores da actividade missionária católica e do seu entrelaçamento com as políticas missionárias nacionais e imperiais. A exposição pontifícia de 1925 mostrou uma abertura do mundo católico às ciências ditas “profanas” – isto é, emergentes fora do meio eclesiástico, em particular, à etnologia – compassada pelo desenvolvimento da missiologia, enquanto forma de garantir a implantação efectiva e universal da Igreja. Mais de duas décadas depois, a exposição de 1950, mantendo a tónica universalista, focou-se na exaltação da “arte missionária” como produto de uma incorporação consumada da mensagem cristã, a partir de uma revalorização do princípio da “adaptação missionária”, cujo caminho tinha sido aberto pela iniciativa anterior. Todavia, se o discurso pontifício pós-1918 sublinhava a supranacionalidade das missões, as políticas missionárias adoptadas no contexto português (como também acontecia nos

---

<sup>25</sup> Um Jubileu ou Ano Santo é um ano especial para a remissão dos pecados e perdão universal, que mobiliza grandes peregrinações de fiéis a Roma e envolve um protocolo cerimonial próprio. Foi instituído pelo Papa Bonifácio VIII no século XIV e desde então realiza-se de forma regular a cada 25 ou 50 anos.

casos francês e belga) procuravam nacionalizar a actividade missionária nos territórios coloniais. Congregações religiosas internacionais, como a do Espírito Santo, ficaram frequentemente em posições de charneira entre a sua vinculação ao programa pontifício e à comunidade missionária internacional, e a sua ligação e dependência face à máquina colonial do Estado, que viabilizava e fazia prosperar a sua permanência no terreno. Como procuro argumentar, as exposições missionárias evidenciam estas dinâmicas e tensões. A sua análise permite dar conta da transição de um enfoque expositivo e missiológico entre etnografia e arte, bem como do modo como essa transição é apropriada pela política missionária portuguesa, através de uma constante tentativa de “nacionalização” da exibição dos objectos.

### ***Maximum illud* (1919): a “magna carta das missões modernas”**

O contexto no qual se realizou a exposição universal missionária em 1925 decorreu de um processo de “modernização” do papado, caracterizado sobretudo pela afirmação da autoridade papal, pela romanização e centralização dos processos decisórios em todos os assuntos eclesiásticos (incluindo missionários), pela aproximação às ciências “profanas” e concomitante desenvolvimento da missiologia, e ainda pelo uso das encíclicas e cartas apostólicas enquanto veículo e reforço normativo em matéria teológica, doutrinária e política (Dujardin & Prudhomme eds 2015; Pollard 2006: 29). A reivindicação pela Santa Sé do monopólio sobre a organização das missões, bem como sobre a formulação da doutrina e estratégias missionárias, remonta à criação da Propaganda Fide no século XVII, tendo-se acelerado bastante no século XIX (Prudhomme 2015a:200). A atitude de abertura da Igreja na segunda década do século XX emergiu em contraponto com o conservadorismo do pontificado de Pio X (1903-1914), que tivera os seus marcos principais na encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907), que condenava o “modernismo” e os ataques ao dogma católico, e no “juramento anti-modernista” (1910), imposto a todos os sacerdotes, incluindo os missionários (Pollard 2014:16). Como apontou Claude Prudhomme, a aproximação do trabalho missionário cristão ao campo científico almejava, por um lado, a legitimação das missões, através da relação entre o progresso científico e o progresso missionário, e da ênfase nas contribuições dos missionários em diversos domínios científicos; e por outro lado, a promoção e institucionalização do estudo das missões enquanto ciência em si (Prudhomme 2015b:381). A missiologia, entendida enquanto “ciência da missão”, isto é, disciplina que procura aprofundar e sistematizar os

conceitos e objectivos da actividade missionária, começou também a desenvolver-se, no meio católico, no início do século XX (Dujardin 2015:15; Oborji 2013).<sup>26</sup>

Foi neste quadro que surgiu o primeiro documento pontifício sobre as missões no século XX: a carta apostólica *Maximum Illud*, frequentemente apelidada de “magna carta das missões modernas” (Kroeger 2013:94), pronunciada por Bento XV a 30 de Setembro de 1919, no rescaldo da I Guerra Mundial, cujo impacto na Igreja e nas missões tinha sido substancial.<sup>27</sup> Nesta carta, o pontífice realçava a necessidade de uma implantação efectiva da Igreja nos territórios das chamadas “missões estrangeiras”, entendidas como fora da Europa (mas sem fazer referência aos espaços imperiais), apresentando para tal um conjunto de princípios e estratégias orientadoras. A questão vinha ganhando relevância desde a segunda metade do século XIX e desenvolveu-se nos anos 1920 com a noção de “plantatio ecclesiae”, que acentuava a importância de a evangelização ir para além da “salvação das almas”, consagrada no axioma “extra ecclesiam nulla salus”, que postulava a impossibilidade de salvação fora da igreja e se encontrava subjacente à actividade missionária até então. Para lá da sua base missiológica, o enfoque no estabelecimento de uma presença efectiva da Igreja ecoava a reafirmação das políticas imperiais ancoradas na ideologia da “missão civilizadora” e na valorização das missões religiosas decorrente das convenções internacionais assinadas no final da guerra. Em particular, o artigo 11.º da Convenção de Saint-Germain-en-Laye (1919) consagrava simultaneamente a incumbência “civilizadora” das potências coloniais – pela obrigatoriedade de “velar pela conservação das populações indígenas assim como pelo melhoramento das suas condições morais e materiais” – e a protecção e promoção, sem distinção de nacionalidade

<sup>26</sup> Durante a primeira metade do século XX, a missiologia católica teve duas principais escolas – Münster, na Alemanha, e Louvain, na Bélgica (Oborji 2013:134–35). Em termos gerais, a escola alemã, associada ao padre Joseph Schmidlin, considerado o fundador da missiologia católica por ter ocupado a primeira cadeira universitária com esse título, defendia uma concepção da missão focada na conversão individual, ao passo que, para a escola belga (influyente também em França), cuja principal figura foi o padre Pierre Charles, o objectivo da missão era a implantação da Igreja dita “visível” (*plantatio ecclesiae*). Para Charles, o objectivo da actividade missionária era a salvação colectiva através da formação de igrejas locais, com a sua hierarquia, clero e sacramentos, no mundo não cristão (Oborji 2013:141). Na base desta proposta, que – como referirei de seguida – veio a predominar nos discursos pontifícios, estava a recuperação do antigo princípio da “adaptação” missionária, que implicava um reconhecimento dos contextos culturais locais. Este modelo seria ainda mais desenvolvido no Concílio Vaticano II, em especial no seu decreto *Ad Gentes*, sendo posteriormente alvo de críticas, especialmente por teólogos dos países do sul, pela sua visão instrumental das culturas locais, subordinada ao objectivo da “incarnação” da mensagem cristã, desvalorizando a criatividade daquelas no diálogo directo com o Cristianismo (Oborji 2013).

<sup>27</sup> Sobre o impacto da guerra no direito internacional das missões ver Dores (2015, capítulo 4). Todas as citações se referem à versão espanhola da carta apostólica, *Maximum illud – Sobre la propagación de la fe católica*, disponível em [http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/es/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xv\\_apl\\_19191130\\_maximum-illud.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/es/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html). Tradução minha.

ou confissão, das “instituições e as empresas religiosas, científicas ou de caridade” (Dores 2015:133–34).<sup>28</sup>

Neste contexto, Bento XV estabelecia como prioridade a expansão e a implantação efectiva da Igreja, através da multiplicação das estruturas missionárias. Os superiores das ordens e congregações eram instados a apelar à cooperação entre os missionários, a despeito das respectivas pertenças religiosas e nacionalidades, bem como a desenvolver o clero nativo, que era necessário formar solidamente, de forma a garantir o futuro das missões. Condenando as situações em que os sacerdotes nativos eram colocados em posições subalternas face aos missionários estrangeiros, o pontífice defendia, com alguma audácia para a época, que a obra missionária tinha um carácter provisório e terminaria nos lugares onde a Igreja estivesse “perfeitamente estabelecida”.

Dirigindo-se aos missionários, Bento XV acautelava a necessidade de se evitarem os nacionalismos: “não é vossa vocação dilatar as fronteiras de impérios humanos, mas apenas as de Cristo; nem agregar cidadãos a nenhuma pátria terrena, mas apenas à pátria celestial”. Tal advertência reiterava a universalidade da Igreja, rejeitando qualquer possibilidade de ela ser vista como estrangeira, pois defender a religião cristã como “religião nacional de certo povo estrangeiro” trazia o problema de forçar os convertidos a “abandonar a lealdade ao seu próprio povo e a submeter-se às pretensões e dominação de um poder estrangeiro”. As missões católicas deviam assim posicionar-se como supranacionais. Bento XV referia-se também à formação técnica e intelectual dos missionários, que devia englobar conhecimentos “sagrados” e “profanos”, assinalando a criação de cursos de “ciências das missões (ou missiologia)” no Pontifício Colégio Urbano e insistindo na importância de uma aprendizagem aprofundada das línguas indígenas.<sup>29</sup> Por fim, apelava ao apoio generalizado dos fiéis, terminando com uma alusão às Obras Missionárias Pontifícias, responsáveis pela mobilização de recursos para as missões. Em síntese, a carta afirmava a “*plantatio ecclesiae*” como princípio teológico e político de expansão missionária da Igreja, apoiada na defesa da supranacionalidade das missões, nos incentivos ao clero nativo, na adequação da formação dos missionários, na promoção da missiologia e no apelo a todas as formas de apoio às missões. Com a morte de Bento XV em 1922, este programa foi levado a cabo pelo seu sucessor, Pio XI, que

---

<sup>28</sup> Sobre a “missão civilizadora” como argumento no contexto do colonialismo português em África, entre o final do século XIX e o início do século XX, ver Jerónimo (2010).

<sup>29</sup> Sobre a relação entre estas orientações e a formação nos seminários espiritanos em Portugal, ver capítulo 2.

pouco tempo depois promovia a realização de uma grande exposição universal das missões, na qual estes princípios encontrariam eco.

### ***A Esposizione Universale Missionaria (1925): universalismo, etnologia e propaganda***

“Vivemos num tempo em que, mais do que nunca, é evidente que todos os heroísmos inerentes à vida das Missões são, em si, insuficientes. O empirismo já não é suficiente para assegurar o sucesso do apostolado. Se se pretende recolher o fruto completo de todos estes sacrifícios e de todo este labor, é preciso perguntar às ciências das luzes, que permitirão descobrir os caminhos mais directos, que sugerirão os métodos mais eficazes. Assim acontece sob os nossos olhos na indústria, no comércio, em todas as manifestações da vida económica. As Missões não podem, não devem subtrair-se a estas exigências características da nossa época.”<sup>30</sup>

A *Esposizione Universale Missionaria*, promovida pela Santa Sé no Jubileu de 1925, constituiu um marco relativamente a este tipo de iniciativas no meio católico, mas a realização de exposições missionárias pelas igrejas protestantes britânicas recuava a meados do século XIX, acompanhando a emergência das exposições universais e coloniais.<sup>31</sup> Apesar desta simultaneidade, a integração das igrejas cristãs nestas exposições foi um processo longo e difícil, notando-se também uma diferença entre a posição protestante e católica face ao fenómeno, como argumentou Luis Sánchez-Gómez (2013a:26–119). As missões protestantes abraçaram o meio expositivo mais cedo e de forma mais dinâmica, ao passo que a Igreja Católica só mais tarde veio a organizar as suas exposições missionárias e a marcar presença nos certames internacionais.<sup>32</sup> Os efeitos da primeira grande guerra provocaram uma inflexão desta dinâmica, passando a detectar-se uma participação mais notória da Igreja e das missões nos certames expositivos internacionais, em consequência do crescente reconhecimento do papel das missões para os projectos imperiais (Sánchez-Gómez 2015:137). A exposição universal missionária de 1925 abriu caminho à proliferação de exposições missionárias católicas e

---

<sup>30</sup> Excerto do discurso de Pio XI na inauguração da exposição, reproduzido no semanário oficial da Propaganda Fide, *Les Missions Catholiques*, 1925, vol. 57, 16 de Janeiro, pp. 25-27.

<sup>31</sup> A primeira exposição protestante, “The Orient in London”, foi promovida pela London Missionary Society (LMS) em 1867, pouco tempo depois da exposição no Palácio de Cristal em Londres (1851), normalmente considerada o arranque do fenómeno expositivo internacional concebido como montra do progresso tecnológico e comercial do Ocidente (Wingfield 2012:133–68).

<sup>32</sup> Sobretudo a partir da exposição internacional de Paris em 1900, onde as missões católicas francesas foram apresentadas na secção colonial (francesa), vinculando-se assim, pela primeira vez, a expansão missionária católica com a expansão colonial (Sánchez-Gómez 2013a:46). No entanto, como explica o autor, o sucesso desta exposição não afectou o ambiente anti-clerical da Terceira República francesa e a legislação que dificultava a presença das congregações missionárias no território metropolitano francês manteve-se até à I Guerra Mundial.

à consolidação da presença católica nas exposições universais e coloniais seguintes, como em Paris (1931) ou no Porto (1934).<sup>33</sup>

Na citação acima, extraída do discurso de inauguração da exposição, proferido no Vaticano a 21 de Dezembro de 1924, o papa Pio XI consolidava a nova atitude da Santa Sé de aproximação das missões às “ciências das luzes” e ao progresso industrial, comercial e económico, a que a exposição deu grande visibilidade. O seu público alvo incluía os missionários e superiores das missões, aos quais se fornecia uma visão sintética da obra realizada e os instrumentos que permitiam desenvolvê-la mais eficazmente; os fiéis em geral, junto dos quais se apelava ao apoio às missões e às vocações missionárias; e finalmente as nações e o panorama político do pós-guerra, no qual a Igreja desejava demonstrar inequivocamente o valor da parêntese evangelização/civilização. Ao mesmo tempo, a organização da exposição veiculava o princípio da supranacionalidade das missões, pois tinha à cabeça a Propaganda Fide e as estruturas congreganistas missionárias, e evitava o envolvimento directo dos Estados, junto dos quais apenas se incentivavam contactos para a facilitação do transporte dos materiais para Roma.

#### *Instruir através de objectos*

Em 1923, iniciaram-se os preparativos, com Pio XI a confiar ao cardeal prefeito da Propaganda, Willem Van Rossum, a organização de uma exposição universal sobre as missões para o Ano Santo que se aproximava.<sup>34</sup> Nesse mesmo mês, o Papa tinha chamado a Roma o padre Wilhelm Schmidt (SVD), linguista e fundador da revista *Anthropos*, para discutir a ideia de criar um museu missionário em Roma, convidando-o também para a organização da exposição (Wates 2006:178). Cerca de um mês depois, era criado um *comitato direttivo* com várias subcomissões, entre as quais uma comissão científica. Esta devia encarregar-se da parte dita “geral e científica” da exposição, onde seriam englobadas as secções de história e estatística das missões, de etnologia e linguística, bem como a biblioteca missionária. A par da parte “geral”, planeava-se uma parte “especial”, com pavilhões dedicados às missões na América, Ásia e África, organizados pelas congregações e institutos missionários (Zerbini 2013:652–53).

---

<sup>33</sup> A análise da presença missionária católica nas exposições coloniais portuguesas não é desenvolvida neste capítulo, mas encontra-se na obra de Sánchez-Gómez, que uso como referência (Sánchez-Gómez 2009, 2013a:351–411).

<sup>34</sup> “De Expositione Missionaria In Urbe Anno Sancto MCMXXV Habenda”, 24 de Abril de 1923, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XV, n.º 5 (Maio), pp. 222-223. Já em Março, Van Rossum tinha reunido com os procuradores e representantes dos institutos missionários em Roma (Sánchez-Gómez 2013a:210; Zerbini 2013:651).

A comissão organizadora da exposição fez circular pelas redes missionárias católicas várias circulares com indicações específicas sobre as recolhas. Logo no início de Maio de 1923, foram enviadas para os superiores<sup>35</sup>, vigários e prefeitos apostólicos<sup>36</sup> as primeiras instruções, cujo cumprimento era expressamente recomendado, sob pena dos objectos perderem valor e se comprometer os objectivos da exposição.<sup>37</sup> A escolha dos objectos devia ir ao encontro dos dois objectivos gerais da exposição – o prático e o instrutivo – aos quais correspondiam diferentes recolhas. Ao objectivo “prático” correspondiam objectos seleccionados pela sua “beleza excepcional” ou “forma grotesca”, por meio dos quais se pretendia atrair visitantes e “satisfazer a [sua] legítima curiosidade”.<sup>38</sup> Mas a organização não pretendia que se empregassem demasiados meios na sua aquisição, pois o objectivo principal era o “instrutivo”. A este devia corresponder um processo de recolha mais exigente, que colocava os missionários na posição de sujeitos de um conhecimento etnográfico que se pretendia veicular através dos objectos. Em primeiro plano, pediam-se objectos “susceptíveis de pôr em relevo, na maior medida possível, a vida real, mesmo ordinária e quotidiana, de um povo ou de uma tribo”, incluindo “sobretudo os *diversos instrumentos de trabalho quotidiano*, utensilagem de diferentes ofícios, de agricultura, das artes, das ciências, etc., tal como os produtos correspondentes”, que permitissem dar a “conhecer bem as capacidades técnicas e intelectuais dos indígenas” (itálicos adicionados). Em segundo plano, pediam-se “armas, ofensivas e defensivas (escudo, armadura, etc.)” e “diferentes partes do traje, de adorno, os jogos, etc.” Ao insistir sobre a sua capacidade de “pôr em relevo” a vida quotidiana “de um povo ou tribo”, a instrução fornecia aos missionários uma definição operativa de objecto etnográfico, sobre a qual se erguia uma hierarquização de categorias de objectos a recolher, na qual os instrumentos e produtos do “trabalho” eram privilegiados. A articulação entre quotidiano e trabalho era pois fundamental na afirmação do papel civilizador da missão, objectivo tanto melhor conseguido quanto os objectos fossem capazes de demonstrar as “capacidades técnicas e intelectuais dos indígenas” e por essa via o sucesso do trabalho missionário.

<sup>35</sup> “Ad Omnes Ordinarios Catholicae Ecclesiae: De Expositione Missionaria In Urbe Anno Iubilari 1925 Instituenda”, 3 de Maio de 1923, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XV, n.º 7 (Julho), pp. 372-373.

<sup>36</sup> “Ad Omnes Vicarios, Praefectos Apostolicos Aliosque Missionum Moderatores: De Expositione Missionaria”, 3 de Maio de 1923, *ibidem*, pp. 374-376.

<sup>37</sup> “Normae Praecedenti Epistolae Adiectae, De Eodem Argumento”, *ibidem*, pp. 376-378. Esta parte da circular está em francês.

<sup>38</sup> As citações referem-se ao documento “Normae sedulo magnaue cum cura observandae”, constante do arquivo provincial angolano, que corresponde às normas publicadas na *Acta Apostolicae Sedis*.

Um segundo aspecto da vida indígena destacado nas normas e sobre o qual se pretendia “instruir” os visitantes era a religião. Pediam-se objectos capazes de “fazer conhecer particularmente e de maneira completa as religiões indígenas dos povos”, portanto, “estátuas ou imagens de deuses, demónios, espíritos, antepassados, etc.; objectos, vestimentas ou distinções especiais, usados no culto; modelos dos templos ou outros lugares de culto público ou privado.” A abordagem expositiva à religião tinha uma componente apologética impulsionada pelo trabalho do padre Schmidt em torno da noção de “monoteísmo primordial” (*Urmonotheismus*), que pretendia fazer face às teorias antropológicas evolucionistas sobre a religião (em particular de E. B. Tylor) e à visão construtivista da escola durkheimiana (cf. Durkheim [1912]1990).<sup>39</sup> Schmidt defendia que as culturas “primitivas”, qualquer que fosse o seu sistema religioso, eram primordialmente monoteístas (e portanto baseadas na família nuclear, na monogamia e na moral), pelo que a etnografia e o material etnográfico ajudavam a evidenciar a existência universal dessa crença num ser supremo (Dietrich 1992:116). A teoria não vinha explicitada nas normas, mas pedia-se aos missionários uma atenção especial à diversidade formal de certos objectos num mesmo território, pois estes poderiam “fornecer indícios importantes sobre as emigrações das tribos, as diferenças de cultura e as misturas trazidas ao longo das épocas”, orientação que reflectia o modelo difusionista dos “círculos culturais” da escola de Viena (*Kulturkreislehre*), então protagonizada por Schmidt, sobre o qual assentava a teoria do *Urmonotheismus*. A despeito da inteligibilidade imediata destas ideias pelos missionários no terreno, elas tiveram um impacto amplo e duradouro, especialmente entre os missionários que trabalharam em África, muitos dos quais se voltaram para a etnografia e para a linguística na procura de evidências de uma crença num “ser supremo”, tanto como projecto académico como missionário.

A recolha dos objectos devia ser acompanhada por um cuidado especial na sua documentação. As normas deixavam claro que “uma colecção menor, mas bem escolhida e com explicações exactas e detalhadas seria de um valor muito maior do que uma colecção considerável na qual tudo isto estaria em falta”.<sup>40</sup> A informação a registar englobava: “nome do objecto, incluindo em língua indígena”, “para que serve e qual é o modo de uso”, “lugar (tribo, vila, aldeia) de proveniência” e “limites do território onde é

---

<sup>39</sup> Sobre a importância de Schmidt e da ligação à etnologia na apologética católica ver Dietrich (1992). Este autor defende que a etnologia católica de Schmidt foi mais relevante na defesa da Igreja no contexto intelectual europeu, marcado pelas críticas ao reaccionarismo católico e pelas teorias “naturalistas” da religião, do que como instrumento missiológico propriamente dito (Dietrich 1992:112–14).

<sup>40</sup> S/a, “Normae sedulo magnaue cum cura observandae”, s/d, APACSSp. Original em francês, tradução minha.



usado”, “lugar de fabrico” (caso fosse diferente), e por fim “se o objecto em questão se encontra no território frequentemente ou raramente; se é de uso corrente ou fabricado *ad hoc*.” As descrições deviam ser complementadas com bibliografia, solicitando-se o envio das obras etnográficas e linguísticas elaboradas pelos missionários. O carácter minucioso das normas revelava a necessidade de controlo sobre o significado dos objectos, que só nessa medida podiam ser expostos no Vaticano. Ainda assim, posteriormente surgiram críticas quanto à insuficiência da informação fornecida e à exposição de “reliquias pagãs” no Vaticano (Sánchez-Gómez 2007:72; Wates 2006:193).<sup>41</sup>

Cerca de um ano depois, Roma enviava uma nova circular aos superiores gerais das ordens e congregações missionárias, reforçando o pedido de objectos e documentação para a exposição.<sup>42</sup> Desta vez, solicitavam-se objectos “mesmo dos Museus de Missões e de Etnografia”, o que possivelmente reflectia alguma dificuldade ou atraso nas remessas enviadas pelas missões, mostrando também o quão comum seria a existência de museus no seio das congregações.<sup>43</sup> Informava-se que os materiais seriam devolvidos no final da exposição, mas incentivavam-se ofertas para a Biblioteca Missionária e para o “Museu de Etnografia e das Missões”, que se pretendia criar no Vaticano. Esta circular era bastante detalhada no pedido de documentação, incluindo aí “objectos de etnografia, mapas geográficos, de vistas, etc.”, confirmando o entendimento destes como fontes de informação. O final da circular era elucidativo do duplo objectivo da aproximação à “ciência”, que a exposição tornaria patente: por um lado, a sua aplicação missionária, por outro, a afirmação do pioneirismo científico dos missionários e o poder associado à institucionalização do seu saber nos arquivos e museus da Santa Sé:

“temos a mais firme confiança que em todo o lado não se pouparão esforços para que o nosso desígnio se realize o mais perfeitamente possível, pela glória maior de Deus, pela honra da Igreja e pelo progresso da ciência. Sucederá que, tal como foi e é necessário recorrer aos Arquivos da Santa Sé para escrever menos imperfeitamente uma grande parte da história das nações da Europa e a história das origens das outras nações civilizadas mais jovens, da mesma maneira se deverá recorrer a Roma para compor mais completamente a história da civilização destes povos que ainda estão sentados à sombra da morte, mas que se tomarão, eles também, esperamos em Deus, cristãos e civilizados.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Wates cita uma entrevista ao padre Josef Penkowski, director do Museu Etnológico-Missionário Pontifício entre 1967 e 1996, na qual este afirma que “sempre tinha sido considerado uma blasfémia ter reliquias pagãs no Vaticano e que até essa altura [Vaticano II] a Igreja sempre tinha lutado contra o paganismo” (Wates 2006:213).

<sup>42</sup> “L’Exposition vaticane des Missions. Aux RR. Supérieurs Généraux des Ordres, Congrégations et Instituts missionnaires”, Março de 1924, AGCSSp, 1E1.4a1, original em francês.

<sup>43</sup> Sobre os museus criados pela Província Espiritana Portuguesa, ver capítulo 2.

<sup>44</sup> “L’Exposition vaticane des Missions. Aux RR. Supérieurs Généraux des Ordres, Congrégations et Instituts missionnaires”, Março de 1924, AGCSSp, 1E1.4a1.

*A Congregação do Espírito Santo na exposição*

A iniciativa de Roma encontrou o melhor acolhimento possível no seio da Congregação do Espírito Santo, cujo superior geral era Monsenhor Alexandre Le Roy. Este tinha colaborado com Schmidt no primeiro número da *Anthropos*, com um artigo dedicado ao “papel científico dos missionários” (Le Roy 1906) e vinha-se dedicando ele próprio à questão da “religião dos primitivos” (Le Roy 1905, 1909).<sup>45</sup> Para a preparação dos seus expositores, a Congregação fez circular as suas próprias instruções. No início de 1924, Le Roy explicava aos seus missionários que os institutos religiosos iam participar na parte “especial” da exposição, nos jardins do Vaticano, pretendendo a Congregação requerer expositores nos pavilhões da Europa, África e América.<sup>46</sup> As suas instruções convergiam com as normas romanas quanto à grande amplitude de material pedido, mas divergiam destas na ausência de indicações específicas sobre os cuidados e a qualidade da informação dos objectos a recolher, bem como na maior insistência sobre a recolha de materiais associados à actividade missionária em si. A circular de Paris solicitava ainda meios visuais, incluindo fotografias e mapas.

Os objectos pedidos encaixavam-se em duas grandes categorias: por um lado, “trabalhos indígenas, e sobretudo de indígenas cristãos, de crianças dos nossos estabelecimentos (rapazes e raparigas), trabalhos de arte (esculturas, desenhos, tapetes, esteiras, etc.), cadernos de escrita, obras diversas”; e por outro “Fétiches (com o nome e o uso, se possível), instrumentos de música, máscaras, armas, objectos de curiosidade.” Os objectos da primeira categoria tinham como objectivo evidenciar um mundo que resultava da acção missionária, citando-se também produtos agrícolas como amostras de café, cacau, baunilha ou cola, que atestavam o ideal de civilização pelo trabalho e o princípio de auto-sustentabilidade das missões. Os objectos da segunda categoria referiam-se a uma materialidade fora dessa influência, notando-se apenas a instrução de registo de “nome e uso” para o caso dos “fétiches”. Esta divisão entre os objectos era fundamental para os efeitos expositivos pretendidos, pois permitia uma leitura valorativa das diferenças entre o antes e o depois da conversão, o dentro e fora do mundo cristão. A montante, tal divisão repercutia-se nos processos de recolha, criando valor para os

---

<sup>45</sup> Alexandre Le Roy foi superior geral da Congregação do Espírito Santo entre 1896 e 1926, quando foi substituído por Mons. Louis le Hunsec, que se manteve no cargo até 1950.

<sup>46</sup> “L’Exposition des Missions au Vatican (25 Décembre 1924 - 25 Décembre 1925)”, s/d [antes da Páscoa de 1924], AGCSSp, 1E1.4a2; APACSSp.

objectos resultantes da transformação religiosa e vulgarizando a sua recolha para fins de propaganda missionária.<sup>47</sup>

### *A participação das missões espiritanas de Angola*

As circulares de Roma e de Paris foram recebidas em Angola pelo padre Faustino Moreira dos Santos, prefeito apostólico do Baixo Congo, residente em Landana, a mais antiga das missões espiritanas na colónia. Contudo, a participação das missões angolanas fez-se por intermédio de uma comissão especial criada em Lisboa, para agilizar o envio dos materiais e obter apoio logístico do governo, como as instruções romanas tinham aconselhado. A comissão era presidida pelo bispo de S. Tomé de Meliapor, D. Teotónio Vieira de Castro, e composta pelos procuradores gerais dos vários grupos de missões, estabelecidos segundo a legislação em vigor.<sup>48</sup> No caso de Angola, existiam dois grupos: um que reunia as missões dos padres formados no antigo Colégio das Missões Ultramarinas; e outro composto pelas “restantes da mesma Província”, ou seja, as da Congregação do Espírito Santo. Esta organização espelhava desde logo uma tensão entre a importância efectiva das congregações missionárias e o esforço de nacionalização das suas missões, que acabou por emergir na própria exposição.

Em Janeiro de 1924, os procuradores gerais dos grupos de missões, onde se incluía o espiritano Joaquim Alves Correia, escreviam ao Ministro das Colónias, Mariano Martins, solicitando que este providenciasse “a abertura de um crédito extraordinário suficiente para as despesas de preparação e remessa dos objectos para a exposição e bem assim com a missão oficial que ali deve comparecer para representar o País e dirigir os trabalhos da secção que nos é destinada”.<sup>49</sup> O modo como os procuradores se dirigiam ao

---

<sup>47</sup> Junto à circular de Le Roy, encontra-se um documento intitulado “Objets demandés pour l’Exposition Vaticane des Missions (1924-1925)”, sem autor e sem data, que não se encontra no arquivo provincial angolano. Contudo, na edição de 10 de Abril da *Les Missions Catholiques* foi publicada uma versão similar destas instruções, o que indica tratar-se de uma circular romana, cf. “L’Exposition Vaticane des Missions”, vol. 57, pp. 173-174. Neste documento, faz-se também a divisão dos materiais a recolher entre “Le pays et les populations” e “La mission”.

<sup>48</sup> Segundo o decreto n.º 6322 de 24 de Dezembro de 1919 (publicado a 10 de Janeiro de 1920), as missões católicas, designadas como “missões civilizadoras”, foram organizadas em seis grupos, segundo um critério geográfico e eclesial, agrupando-se primeiro as missões em Angola, Moçambique e Timor; e depois diferenciando-se entre as do clero secular e as religiosas. Mais à frente analiso esta legislação missionária.

<sup>49</sup> Carta de 18 de Janeiro de 1924, dossier “Exposição missionária no Vaticano”, AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944. A carta foi subscrita pelo padre Amadeu Ruas, procurador das missões seculares, e pelo padre Trindade e Sousa, pelas missões franciscanas de Moçambique. Joaquim Alves Correia era o responsável pelas remessas de Angola, como relatava Faustino Moreira dos Santos na sua correspondência com a Casa-mãe, onde afirmava que enviaria para Correia o que conseguisse reunir e que Paris se entendesse com este sobre o que fosse necessário fazer mais. Carta de Faustino Moreira dos Santos para a Casa-mãe, 7 de Abril de 1924, APACSSp. A análise aqui desenvolvida apenas se debruça sobre o caso angolano, mas faço notar a participação das missões moçambicanas visível na fotografia do expositor “Prelazia de Mozambique” reproduzida em Wates (2006:203).

ministro, apelando ao seu “acendrado patriotismo” e argumentando que “Portugal, país missionário há cinco séculos, não poderia deixar de fazer-se representar condignamente neste certame mundial, sem que o seu prestígio ficasse profundamente abalado”, dá a entender que as missões católicas nos territórios portugueses pretendiam ser expostas em conjunto de forma a veicular o “prestígio” nacional, apesar da organização da exposição se encaminhar para agrupar as missões em grandes áreas geográficas apostólicas e segundo o princípio da supranacionalidade. O ministro despachou o pedido para consulta nas colónias, mas um mês depois uma nova carta era enviada por D. Vieira de Castro, reforçando o pedido:

“Seria grandíssimo desdouro para a nossa querida Pátria que Portugal – uma das principais potências coloniais do mundo – e que tem missões nas suas vastas colónias e nas dioceses do Padroado português, as quais são rodeadas por outras Missões de nacionalidades diferentes e onde trabalham muitos missionários que tanto houveram a nossa Pátria e colaboram na Civilização Mundial, seria um desdouro, digo, que a Nação portuguesa não mostrasse os trabalhos dos seus filhos e fosse a única nação colonial que deixasse de concorrer a tão importante certame internacional.”<sup>50</sup>

Evidenciando alguma frustração com as remodelações na pasta das colónias, o bispo sublinhava que o pedido já tinha sido feito a Rodrigues Gaspar, que ocupara o cargo até 15 de Novembro de 1923 (entretanto tinham passado mais dois ministros) e que tinha sido responsável pelo muito elogiado decreto de 1919. Os termos da argumentação do prelado – apresentando Portugal como “uma das principais potências coloniais do mundo”, salientando o carácter internacional da exposição e os custos políticos (“desdouro”) da não participação – colhiam num ambiente de competição internacional e de crescente ansiedade no país relativamente à situação das colónias (Coghe 2015:137–40; Jerónimo 2010:211–49). É de salientar ainda o modo como as palavras dos procuradores e do prelado expressavam um entendimento da missão como desígnio a um tempo civilizador e patriótico, sem que isso aparentemente conflituasse com as orientações pontificias e com a organização da exposição, onde as missões católicas dos territórios portugueses se iam pulverizar pelos expositores dos diferentes institutos missionários. Esta tensão não era aliás um particularismo português, tendo o processo de distribuição dos espaços expositivos sido acompanhado por debates quanto à maior ou menor importância dada a cada instituto e à nacionalidade dos missionários (Sánchez-Gómez 2013a:213). Mesmo as congregações missionárias não estavam inteiramente satisfeitas com a priorização do critério geográfico na parte dedicada aos países de

---

<sup>50</sup> Carta de 18 de Fevereiro de 1924, dossier “Exposição missionária no Vaticano”, AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

missão. Preferiam uma organização por instituição religiosa, de forma a poderem concentrar os seus materiais e mostrar a extensão da sua obra.

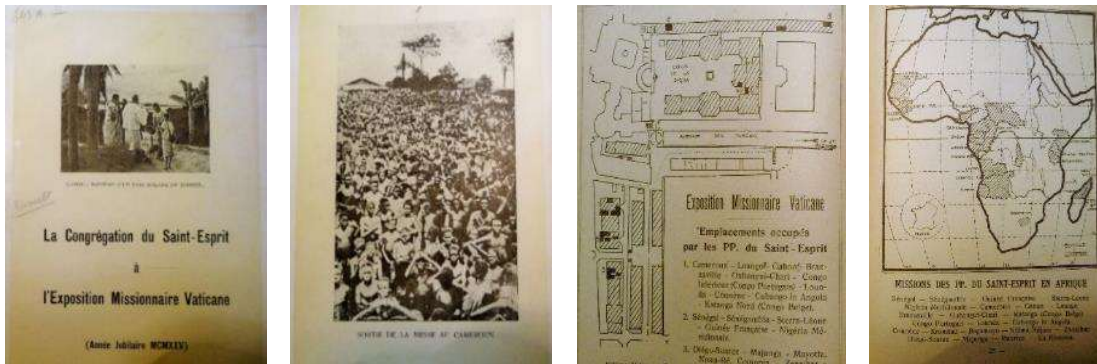


Figura 1. Brochura da Congregação do Espírito Santo na exposição vaticana de 1925. AGCSSp, 1E1.4a2

A preocupação da Santa Sé era fornecer uma visão de conjunto do apostolado católico e afirmar a sua universalidade. Porém, as críticas espiritanas centravam-se no facto de as zonas geográficas parecerem “bastante arbitrárias aos nossos hábitos de espírito” e dificultarem uma apreensão transversal da actividade de congregação. A impressão de arbitrariedade revelava o carácter contracorrente da política vaticana face aos nacionalismos e rearranjos político-imperiais do pós-guerra, perspectiva que perpassava entre os próprios missionários. As congregações tinham forçosamente de se ajustar entre as políticas vaticanas e as dos diferentes países. Com efeito, tal problema não era alheio à própria Santa Sé, já que, a despeito da defesa do princípio de supranacionalidade das missões, se intensificou neste período a política concordatária. O próprio problema da dispersão dos expositores era parcialmente resolvido pela concentração territorial que caracterizava a actividade das congregações. Este padrão decorria da política de *jus commissionis* que estipulava a atribuição de territórios apostólicos exclusivos, que acabavam por se ajustar às fronteiras coloniais. A continuidade territorial da presença espiritana na África Ocidental e Central, por exemplo, torna-se patente no mapa incluído na brochura (ver figura acima). A situação foi inclusivamente explorada por alguns expositores, como era o caso da chamada “sala do Congo”, no pavilhão da África Ocidental e Central. Esta sala era maioritariamente ocupada pelo Congo belga, onde as organizações missionárias tinham optado por uma apresentação colectiva, em detrimento de uma apresentação por família religiosa, decisão que espelhava o peso da tendência nacionalizadora da política missionária belga (Sánchez-Gómez 2013a:228). Como se descrevia na brochura espiritana, lamentando a dificuldade de identificar o material das suas missões no Katanga setentrional, na “sala

do Congo” tinha-se abandonado o princípio de “divisão política” (apostólica) e as remessas tinham sido centralizadas e classificadas “segundo a sua natureza e não segundo o lugar de proveniência”.<sup>51</sup>

Outro caso similar era precisamente o das missões de Angola, que se encontravam agregadas num único expositor, apesar das divisões apostólicas do território. Contudo, neste caso, a explicação era mais simples pois os espiritanos eram, à data, a única congregação missionária católica aí activa. O expositor angolano situava-se também no pavilhão da África Ocidental e Central, onde se encontrava sinalizado com a placa “MISSIONI PP. SPIRITO SANTO – PREF. AP. CUBANGO LÙ[N]DA COUNENE LANDANA” (à esquerda):



Figura 2. Fotografias dos expositores espiritanos. AGCSSp, 1E1.4a2

Este modo agregado de apresentação das missões em Angola escondia as diferenças e conflitos da história da organização eclesiástica e missionária do território. Desde a sua chegada a Angola em 1865, os espiritanos eram alvo de controvérsias políticas por serem vistos por Lisboa como estrangeiros e pela sua subordinação à Propaganda e não ao Bispado de Angola e Congo (Dores 2014:23–137; Santos 2000b; Santos e Torrão 1993). Entretanto, estes problemas tinham sido em parte solucionados pelo bispo Barbosa Leão, através do estabelecimento, em 1907, de um *modus vivendi*, segundo o qual os espiritanos passaram a estar subordinados à hierarquia do bispado, ainda que formalmente as prefeituras apostólicas continuassem a existir. Nas palavras do procurador da

<sup>51</sup> Os espiritanos ficaram responsáveis pela evangelização do Katanga setentrional em 1907 (Koren 1983:386). Também no relato sobre a participação da Companhia de Jesus na dita sala se afirmava que “os objectos fornecidos pelos jesuítas belgas, aos quais foi confiada uma parte desta vasta região [Congo belga], não têm nenhuma marca distintiva: sabemos, contudo, que são muitos. O conjunto do pavilhão é sério, distinto e um pouco austero”, P. Devèze, *Les Missions Catholiques*, vol. 57, 25 Setembro de 1925, p. 462.

Congregação e membro da comissão especial de Lisboa, este *modus vivendi* tinha arredado “de vez as suspeições originadas em título de dignidade extranacional, encardinando-os [aos missionários espiritanos] no maquinismo português de colonização civilizadora e cristã” (Correia 1922:68). No entanto, apesar desta suposta homogeneização, em Roma a sinalética da exposição identificava os territórios apostólicos tal como tinham sido estabelecidos desde o século XIX – Cubango (sede da prefeitura apostólica da Cimbebásia), Lunda (vice-prefeitura apostólica), Cunene (missão *sui juris*) e Landana (sede da prefeitura apostólica do Baixo Congo) – não havendo qualquer menção ao bispado ou às missões seculares. O expositor angolano era descrito da seguinte forma na brochura espiritana:

“A legação portuguesa junto da Santa Sé ofereceu um tecido verde e vermelho do qual são forradas as prateleiras onde se expõe o Oeste-Africano português. Pára-se em frente a um carro-flutuante sul-africano, que um cartaz mostra em acção, puxado por uma longa fila de bois, à passagem de um rio. Nota-se três estatuetas de arte indígena em madeira colorida representando europeus com todo o realismo de verdadeiros retratos. Dá-se preferência a um Santo António esculpido pelos negros, sem dúvida por volta do final do século XVI e segundo uma imagem importada da metrópole.

Mas o que é verdadeiramente interessante é a parafernália bizarra que Gervásio Pupu, um fervoroso cristão anteriormente feiticeiro e bruxo, confiou aos missionários: pequenos cestos cheios de coisas heteróclitas (estatuetas, ossos secos, garras de animais); agita-se o cesto e de acordo com o que vem à superfície, adivinha-se o futuro ou desvela-se o passado, - chocalhos de formas, matérias e usos variados, - o *amba* que se agita no meio do grande movimento de danças nocturnas e que imobiliza toda a festa, porque exige a prova do veneno contra um infeliz que morrerá se não paga ao feiticeiro que prepara a poção a soma suficiente, - o *zi ndibu*, que serve para acordar o mboa horrível cão fetiche que deve vigiar sobre o seu mestre, pouco perigoso mas que por vezes adormece; - *biteki*, estatuetas que se colocam, durante as noites, sobre o túmulo dos defuntos, para dar aos lentos espíritos dos antepassados o tempo de lá estabelecer a sua residência. Finalmente, uma colecção de armas e utensílios e magníficos trabalhos de cestaria completam a série de objectos enviados pelo Oeste-Africano português.”<sup>52</sup>



Figura 3. Pormenor da fotografia do expositor angolano. AGCSSp, 1E1.4a2

<sup>52</sup> “La Congrégation du Saint-Esprit à l’Exposition Missionnaire Vaticane”, “J.D.” [Jean Delcourt?], s/d, pp. 12-13, AGCSSp, 1E1.4a2.

Na descrição, é desde logo notável a intervenção da legação portuguesa junto da Santa Sé, e o modo como tinha conseguido “nacionalizar” a visualização do expositor, através de um dispositivo simples mas eficaz – a utilização de um tecido verde e vermelho como pano de fundo do armário. Os objectos destacados ecoavam as normas e circulares, mas denotavam também a construção de um discurso sobre a história missionária portuguesa. Por um lado, era primeiramente destacada a escultura artística e religiosa – três estatuetas representando europeus e um Santo António – apreciadas pelo seu realismo, que no último caso se configurava na imitação de uma imagem sacra europeia. Estes objectos remetiam para uma assimilação ao contexto colonial e missionário. Por outro lado, a datação da figura de Santo António para o final do século XVI sugere que os objectos expostos tinham outras proveniências para além das missões espiritanas, estratégia que visava salientar o pioneirismo histórico e o sucesso da evangelização católica de Angola, na qual os espiritanos se procuravam inserir.

A maior porção do texto centrava-se na “parafernália bizarra” (*attirail bizarre*) de um tal “Gervásio Pupu”. Este passara de “feiticeiro e bruxo” (*fétichiste et sorcier*) a “fervoroso cristão” e por isso a sua “parafernália” podia ser exposta, porque fazia parte do passado. Esta breve e incomum referência ao nome de um dos interlocutores da recolha missionária dos objectos permitiu cruzar esta história com a que seria contada posteriormente pelo espiritano Arnaldo Nunes Baptista, que trabalhava nas missões de Cabinda à data da exposição. O padre Baptista relatava o caso de um “ferranho feiticeiro” conhecido como “Doutor Pupo”, que o próprio tinha convertido (Baptista 1952a:27). Depois tornar-se cristão, Pupo transformara-se num famoso “curandeiro”, daí o epíteto (talvez tão irónico quanto literal) de “doutor”, cujos conhecimentos e eficácia atraíam uma “numerosa clientela”, incluindo “não poucos brancos”. Para além da conversão, Baptista tinha, na sua perspectiva, conseguido purificar os aspectos que tornavam o ofício de Pupo inaceitável para um cristão. Porventura uma parte desse processo de purificação consistia na entrega e/ou remoção das “parafernalias bizarras” associadas à prática da feitiçaria, que podiam depois ser exibidas nas exposições missionárias enquanto sinais do passado e troféus missionários.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Tal não significa que todos os modos missionários de coleccionar se reduzam a este tropo, que por vezes é tomado de forma essencialista, como salienta Erin Hasinoff, em oposição ao de “objecto etnográfico” (Hasinoff 2006). A própria exposição vaticana mostram que os objectos recolhidos pelos missionários podiam acumular diversos significados, enquanto “troféus” e enquanto “instrutivos”.



No texto da brochura, referiam-se também estatuetas “biteki”, que se diz terem sido usadas sobre os túmulos para propiciar os “espíritos dos antepassados”. A fotografia mostra várias estatuetas na parte central do expositor, cujas formas, mostrando receptáculos abdominais, as aproximam dos famosos “fétiches” da região do Baixo Congo, pedidos nas circulares. Estes objectos são descritos por missionários e viajantes na região desde o século XVII e foram intensamente coleccionados entre o final de oitocentos e as primeiras décadas do século XX (MacGaffey 2013:172; Vanhee 2000:90). Longe de serem apresentados pelo nome e função, como solicitado, a brochura usava a designação genérica “biteki”, que em kikongo (sing. “teke” ou “teki”) poderia referir-se apenas às esculturas em madeira (Volavka 1972:58). No entanto, a utilização do termo é equívoca, devido à referência ao uso. A descrição do expositor espiritano do Gabão e do Luango, regiões a norte de Cabinda, referia-se aos objectos como “material de superstições sanguinárias e lúbricas”, que permitiam fornecer aos visitantes uma “impressão física do imenso esforço doloroso” das missões. A ênfase neste tipo de objectos visava atrair os visitantes e reforçar uma leitura bem-sucedida da missionação.

Os últimos objectos mencionados no expositor de Angola eram as “armas e utensílios” e os “magníficos trabalhos de cestaria”. Na fotografia, são visíveis conjuntos de setas em panóplia na parede e diversos cestos do lado esquerdo, enquanto do lado direito se vêem outros objectos, como instrumentos musicais, colheres, peles de animais ou chifres, que não merecem qualquer menção no texto. Com o fecho da exposição, todos estes objectos seriam devolvidos à Congregação, à excepção daqueles que esta decidisse doar ao museu etnológico-missionário, criado pouco depois. Infelizmente não consegui encontrar o seu rasto, sendo de notar que os arquivos espiritanos não abundam em informação sobre a circulação destes objectos.<sup>54</sup>

#### *Uma nova encíclica missionária: Rerum Ecclesiae (1926)*

Pouco depois do fecho da exposição, Pio XI pronunciava uma nova encíclica missionária, que vinha em muitos aspectos reforçar as orientações da carta apostólica do seu

---

<sup>54</sup> Apesar dos contactos que efectuei, não consegui aceder às colecções e ao arquivo do actual Museu Etnológico Missionário Pontifício, no Vaticano, que visitei em Maio de 2014. No entanto, consegui identificar na publicação *The Vatican Collections: The Papacy and Art* uma das máscaras visíveis na fotografia do expositor angolano, que aparece no catálogo com a informação “Vili” e “Baixo Congo” (Penkowski 1982:232; Inv. n.º AF 7978). As características da máscara e a sua inclusão no expositor angolano fazem supor que ela foi recolhida pelos espiritanos das missões de Cabinda.

antecessor.<sup>55</sup> Em *Rerum Ecclesiae*, voltava a insistir na necessidade de aumentar o número de missionários e melhorar a sua formação, bem como em captar mais apoios para as missões, dois objectivos que tinham presidido à organização da exposição. Neste sentido, como referia na carta, o pontífice tencionava criar um museu no Palácio do Latrão em Roma.<sup>56</sup> Em alguns aspectos, Pio XI ia mais longe do que Bento XV, como era o caso da valorização do clero nativo. Em 1926, o papa chamava a atenção para as “aspirações de certos povos de Missões, mais civilizados e mais cultos, de autonomização” e para mudanças políticas futuras que pudessem resultar na expulsão dos missionários estrangeiros entre esses povos. Criticava assim abertamente o “grave erro” de considerar “os nativos como seres inferiores [*razza inferior* na versão italiana] de escassa capacidade”, já que a experiência missionária demonstrava o contrário, isto é, que as dificuldades do seu desenvolvimento residiam na severidade das condições de vida, mas podiam ser superadas pelo trabalho missionário e civilizador.

A exposição de 1925 e as duas encíclicas missionárias contribuíram para reforçar a posição internacional da Igreja Católica, através da criação de uma visão consensual sobre a sua história, impacto no mundo e relevância no contexto do pós-guerra. A defesa da supranacionalidade das missões e a valorização do clero nativo e da criação de igrejas locais eram estratégias destinadas a garantir a continuidade da presença dos missionários no terreno. As tensões que estes princípios à partida geravam com os estados e nações coloniais, visíveis na exposição, eram resolvidas através de acordos e concordatas. A participação das missões espiritanas em Angola na exposição mostrou a tendência para a nacionalização das missões, através quer do processo preparatório, quer da própria exibição “nacionalizada” dos objectos no expositor. Não obstante, a legislação missionária portuguesa, favorável às missões católicas, estava então a ser estabelecida (a realização de uma concordata só veio a acontecer bastante mais tarde). De seguida, analiso a discussão desta legislação a par da realização daquela que parece ter sido a única exposição missionária em Portugal, realizada em Barcelos em 1931, durante o I Congresso Missionário Nacional.

---

<sup>55</sup> As citações referem-se à versão espanhola da encíclica, *Rerum Ecclesiae – Sobre la acción misionera*, 28 de Fevereiro de 1926, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19260228\\_rerum-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html).

<sup>56</sup> Sobre o museu, ver capítulo seguinte.

### **A exposição missionária de Barcelos (1931): nacionalismo e política missionária portuguesa**

Para compreender o impacto da exposição missionária de Barcelos na consolidação da posição da Igreja e das missões católicas em Portugal no início dos anos 1930, é preciso olhar para o reenquadramento político destas, que ganhou expressão legislativa a partir de 1919. A relação da República com a Igreja e as missões foi atribulada e por vezes contraditória (Dores 2015:53–92). Logo em 1910, reinstauraram-se as leis pombalinas que tinham determinado a expulsão dos jesuítas e a extinção das congregações religiosas, como era o caso dos espiritanos. O impacto entre estes foi considerável – as casas perto de Lisboa foram invadidas e pilhadas; alguns elementos do escolasticado maior de Carnide foram temporariamente presos em Caxias; as casas de formação foram fechadas, incluindo Carnide, a Escola Colonial de Sintra e o Seminário Apostólico da Formiga, perto do Porto; os seminaristas foram enviados para a Bélgica e para França, ao passo que os espiritanos estrangeiros foram obrigados a abandonar o país; os dois grandes colégios da Congregação – o de Santa Maria, no Porto (1886), e o do Espírito Santo, em Braga (1873) – foram também fechados e expropriados (Torres Neiva 2005:189–251). Note-se que, entre os bens arrolados do Colégio de Santa Maria, contava-se um museu de história natural, física e química. O Colégio de Braga, depois convertido em liceu, tinha também um gabinete de história natural e um gabinete de física.

Nas colónias, o impacto da legislação republicana foi mais complexo. Os missionários estrangeiros, como muitos espiritanos em Angola, puderam permanecer no território, mas as missões vieram a sofrer com o fecho dos seminários em Portugal e com a dificuldade de renovar o pessoal no terreno. O falhanço da tentativa de criação de missões laicas ou “civilizadoras”<sup>57</sup>, a par da pressão dos governos coloniais a favor das missões religiosas, determinaram por fim o aparecimento de nova legislação mais favorável a estas últimas. O citado decreto n.º 6322, de 24 de Dezembro de 1919, vigente aquando da exposição vaticana, foi o culminar de uma série de iniciativas legislativas ao longo desse ano, que incluíram os decretos n.º 5239, de 8 de Março, e n.º 5778, de 10 de Maio. Estes decretos partiam da necessidade de lidar com a proliferação de missões estrangeiras, imposta pelas disposições internacionais e percebida como um problema político. Os actos gerais de Berlim e Bruxelas, ao abrigo da “causa da civilização das

---

<sup>57</sup> As “missões laicas” foram criadas pelo decreto n.º 233, de 22 de Novembro de 1913, que aplicava a lei da separação às colónias. Para uma análise mais desenvolvida, ver Dores (2015:174–82).

raças africanas”, tinham consagrado a liberdade de instalação dos grupos missionários independentemente da sua confissão e nacionalidade. O primeiro decreto (n.º 5239) dava voz aos governadores coloniais sobre a “conveniência de nacionalizar e subsidiar em todas as colónias” os institutos referidos nos tratados, mas a sua formulação imprecisa acabaria por levar à elaboração do segundo decreto (n.º 5778) cujo preâmbulo começava também por reconhecer a dita “causa” enquanto “nobre encargo” das nações coloniais e enquanto afirmação da “capacidade colonizadora [destas] na realização da sua missão histórica”. A argumentação enveredava pela problemática das missões estrangeiras (entre as quais se contavam “vinte e oito francesas”, portanto, as missões espiritanas angolanas), por oposição à situação de inferioridade das missões portuguesas, entendidas como as do clero secular, ainda que as missões espiritanas também tivessem padres portugueses. Para fazer face ao problema, criavam-se doze “missões civilizadoras” (art. 1.º) mas reconhecia-se também as missões religiosas enquanto instrumento educativo. Estas últimas podiam constituir-se ou reorganizar-se nos termos do decreto (art. 14.º), que abrangiam a obrigatoriedade do “ensino da língua portuguesa e da história de Portugal”, a ser ministrado “só por portugueses” (art. 17.º) e a concepção dos missionários como “funcionários públicos da colónia” (art. 20.º). Por sua vez, o decreto n.º 6322 eliminava a distinção entre missões “civilizadoras” e “religiosas”, passando a considerar todas como “missões civilizadoras” (art. 1.º), o que significava que as religiosas apenas eram aceites nessa condição (art. 3.º). Como já referi acima, determinava-se um novo modelo de organização missionária (art. 8.º), pelo qual cada grupo de missões tinha de submeter aos governos provinciais os seus “programas de civilização” (art. 15.º). De resto, mantinham-se na globalidade as disposições do decreto anterior, incluindo a equiparação dos missionários a funcionários do Estado (art. 21.º).

É este esforço de nacionalização das missões espiritanas que se vê reflectido e é acompanhado no processo de nacionalização dos objectos espiritanos na exposição universal vaticana de 1925. Em 1926, já depois do fecho desta e do pronunciamento da *Rerum Ecclesiae*, a legislação missionária portuguesa foi sistematizada no *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor* (decreto n.º 12485, de 13 de Outubro), que vigorou até 1941. O *Estatuto* ia bastante além na consagração das missões religiosas como elementos civilizadores, passando mesmo a considerá-las como o meio privilegiado e o mais completo. Defendia-se agora que só a “influência de princípios religiosos” permitia “atacar” os “males existentes” e o “estado de barbarismo cruel” em que viviam “aqueles povos” e substituí-los por “condições fundamentalmente

análogas às das nossas sociedades adiantadas”. Introduzia-se assim o princípio de “assimilação do indigenado pela nossa própria civilização e pelo espírito nacional”. O problema das missões estrangeiras passava a estar circunscrito às missões protestantes, cuja presença se pretendia limitar, nomeadamente através do favorecimento das suas congéneres católicas.

Pelo *Estatuto*, consideravam-se “missões católicas portuguesas” todas as missões estabelecidas nos territórios ultramarinos com autorização e dotações do governo, e sujeitas à jurisdição dos prelados (art. 3.º). O seu principal objectivo era “sustentar os interesses do império colonial português e desenvolver o seu progresso moral, intelectual e material” (art. 21.º). Os programas missionários deviam corresponder a diversas alíneas, incluindo a “educação e instrução do nativo português” para “aperfeiçoá-lo pela morigeração dos costumes, pelo abandono das suas superstições e selvajarias, pela elevação moral e social da mulher e pela dignificação do trabalho”; a obrigatoriedade do ensino do português, provisoriamente apoiado nas línguas indígenas, bem como “das grandezas e glórias de Portugal”. Focavam-se ainda os ensinamentos agrícola, profissional e doméstico (para as mulheres), a assistência sanitária e as contribuições científicas dos missionários.<sup>58</sup> Em suma, com o *Estatuto*, as missões católicas, onde se integravam as missões espiritanas, passaram a ocupar um papel central no projecto “civilizador” e colonial português. Pouco depois o Acto Colonial reiterava a sua concepção como “instrumentos de civilização e influência nacional”, sob a protecção e o apoio do Estado (art. 24.º).<sup>59</sup> Foi nesta sequência que se veio a realizar, cerca de um ano depois, a exposição missionária em Barcelos.

#### *A exposição de Barcelos (1931)*

No início de Setembro de 1931, decorreu em Barcelos o I Congresso Missionário Português. Até 1937 foram organizados cinco congressos missionários (Gomes 2000:494), mas apenas o primeiro parece ter contado com uma iniciativa expositiva. Ao anunciar a preparação da quinta edição, o bispo do Porto, António Augusto de Castro Meireles, afirmava:

“Todos sabem quanto o Santo Padre se interessou pela Exposição Missionária do Vaticano por ocasião do Ano Santo de 1925 e a influência que ela exerceu no espírito dos peregrinos, que em grande número acudiram a Roma.

---

<sup>58</sup> Ver capítulos seguintes sobre a formação missionária e a aplicação desta legislação no caso das missões de Cabinda.

<sup>59</sup> *Acto Colonial*, decreto n.º 18570, de 8 de Julho de 1930.

No nosso país, em Barcelos, também houve uma Exposição Missionária, mais modesta, é certo, que aquela, mas de molde a deixar no espírito de todos as melhores impressões. Quantos a visitaram tiveram ensejo de verificar a abnegação, zelo, patriotismo e espírito de sacrifício dos nossos missionários e quanto não fariam se fossem mais numerosos e se lutassem com menos dificuldades por falta de pessoal e de meios materiais.”<sup>60</sup>

Como as palavras do bispo deixam perceber, a exposição vaticana tivera eco em Portugal e, no seu encaço, a exposição de Barcelos tinha deixado “as melhores impressões”. Exaltando a figura do missionário, cujo tipo ideal assentava numa combinação de “abnegação, zelo, patriotismo e espírito de sacrifício”, a exposição tinha visado captar vocações e apoios para as missões. Tendo em conta o momento político, ela tinha também permitido consolidar a importância da Igreja e das missões católicas, através de uma narrativa focada na articulação entre os propósitos religiosos, morais e civilizadores, conforme o entendimento veiculado pela legislação missionária.

A iniciativa da exposição deveu-se ao presidente da comissão organizadora do congresso, o tenente Fernando Magalhães de Menezes, Conde de Vilas Boas, com uma longa carreira colonial e então presidente da Câmara Municipal de Barcelos.<sup>61</sup> Como o próprio afirmava numa entrevista, para realizar a exposição, tinha procurado o apoio dos bispos ultramarinos, das ordens e institutos missionários e dos governadores seus amigos.<sup>62</sup> À semelhança da exposição vaticana, o apoio do governo, através do ministério das colónias, tinha-se traduzido na facilitação da circulação dos materiais remetidos pelas missões. No início de 1931, o ministro Armindo Monteiro emitia um despacho a todos os governadores, solicitando a isenção de direitos alfandegários e a facilitação do transporte dos objectos.<sup>63</sup> Nas suas palavras, “exposições desta natureza [eram] valiosos factores de propaganda colonial e demonstrações práticas *da acção civilizadora do Estado* nesses domínios ultramarinos.” (itálicos adicionados)<sup>64</sup> Era clara a perspectiva política sobre a

---

<sup>60</sup> s/a, “Portugal e as missões”, *Missões de Angola e Congo*, 1937, vol. XVII, n.º 5 (Maio), p. 149. António de Castro Meireles foi também um forte apoiante da participação das missões católicas na Exposição Colonial Portuguesa, no Porto em 1934 (Sánchez-Gómez 2009:674).

<sup>61</sup> Magalhães de Menezes participou em várias campanhas militares em Moçambique e em Macau, tendo sido governador do distrito da Zambézia.

<sup>62</sup> S/a, “Uma entrevista com o senhor Conde de Vilas Boas”, *Diário do Minho*, 9 de Setembro de 1931, p.1.

<sup>63</sup> Ofício n.º 415/148 de 23 de Abril de 1931, Ministério das Colónias, Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição do Pessoal Civil Colonial, Autónoma de Justiça e Cultos; aos Governadores de Cabo Verde, Angola, Guiné, Moçambique, Índia e Macau. AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

<sup>64</sup> Ofício n.º 415/149 de 23 de Abril de 1931, Ministério das Colónias, Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição do Pessoal Civil Colonial, Autónoma de Justiça e Cultos; ao Ministério das Finanças. AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

importância da exposição missionária, sendo de assinalar que esta antecipou a primeira exposição colonial do regime, no Porto em 1934.<sup>65</sup>

O congresso contou com a presença do cardeal patriarca Manuel Gonçalves Cerejeira, de vários prelados, missionários e leigos. A participação da Congregação do Espírito Santo pautou-se por uma conferência do padre Joaquim Alves Correia, cujo fio condutor consistia no alinhamento da presença espiritana em Angola na história multissecular da evangelização do território.<sup>66</sup> Começando por apresentar o carisma da sua Congregação – “Seremos na Santa Igreja farrapeiros de ofício: somos para as almas e para as obras o que os outros não quiseram ser!” –, Alves Correia rectificava logo de seguida que Angola não era um “farrapo” mas a “mais bela das colónias do mundo” e a “mais esplendorosamente portuguesa entre as colónias de Portugal”. Numa digressão histórica à evangelização do Congo, salientava como, desde o século XVII, a Santa Sé tinha tido a necessidade de recorrer a ordens religiosas estrangeiras para evangelizar o território, sendo o trabalho dos missionários, não obstante a sua nacionalidade, grandemente elogiado pelos governadores da época. O mesmo se tinha passado com a chegada dos espiritanos a Angola, que tinha causado “grande escândalo de patriotas” desconhecedores do terreno, mas tinha sido recebida com a “simpatia calorosa dos coloniais, autoridades e particulares, que os observavam ao trabalho”. Salientava também a preocupação da Congregação em criar desde cedo seminários em Portugal, conhecendo as suas missões em Angola uma franca expansão até 1910. Atravessado o período republicano, augurava-se agora, graças à legislação recente, uma nova intensificação da actividade missionária em Angola.

A exposição foi inaugurada na manhã do primeiro dia do congresso, a 2 de Setembro de 1931, e ficou patente até duas semanas depois deste terminar. Tal como a parte especial da mostra vaticana, estava organizada segundo as ordens e institutos religiosos a operar nas colónias, exceptuando uma sala dedicada a António Barroso, figura de honra do evento. Havia, portanto, salas dedicadas às missões da Congregação do Espírito Santo, da Companhia de Jesus, da Ordem Franciscana e por fim às missões seculares, organizadas na Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas. A sala dos espiritanos foi reportada no *Diário do Minho*, num texto reproduzido na revista *Missões de Angola e*

---

<sup>65</sup> Sobre a participação da Igreja Católica e das missões na exposição colonial portuense em 1934, ver Sánchez-Gómez (2009).

<sup>66</sup> “1.º Congresso Missionário Nacional”, *BGC*, 1931, vol. VII, n.º 76, pp. 200-212.

*Congo* e no *Boletim Geral das Colónias*.<sup>67</sup> A notícia começava por comparar a menor dimensão do espaço ocupado pelos espiritanos face aos franciscanos, explicando que o primeiro englobava Angola e Congo, ao passo que o segundo incluía Moçambique e Guiné.<sup>68</sup> Não obstante, sublinhava-se que a acção da Congregação do Espírito Santo era amplamente “conhecida e reconhecida por todos os nossos grandes coloniais”, pois era seu “o máximo esforço de evangelização angolana nos últimos 60 anos”.<sup>69</sup>

Os principais recursos expositivos utilizados nas salas espiritanas incluíam mapas, quadros estatísticos, fotografias e objectos. Um grande mapa de Angola e Congo apresentava a estratégia de implantação espiritana, com quatro missões centrais (Landana, Malanje, Galangue e Huila), a partir das quais “irradiava” a sua actividade missionária e “civilizadora”, através de “filiais” criadas “ora nos postos mais ameaçados por elementos estranhos e por vezes hostis à civilização nacional, ora nos mais povoados e mais prestáveis para a agricultura”. Esta referência a critérios claramente políticos no estabelecimento das missões é elucidativa da narrativa seguida, bem como o uso da expressão “civilização nacional”, casando o ideal civilizador com o discurso nacionalizador. Destacavam-se também as escolas, internatos, dispensários e oficinas associados às missões. Sobretudo as estatísticas escolares demonstravam a contribuição da actividade missionária espiritana, pois era nas escolas das missões que, a par do catecismo, era ensinada a “língua portuguesa” enquanto “*instrumento sagrado* de penetração e soberania nacional” (itálicos adicionados). Mas as fotografias também ajudavam, mostrando a “vida nas missões”, incluindo as igrejas e serviços religiosos; os trabalhos agrícolas, oficinas e construções diversas; dispensários e assistência médica; ou ainda missionários em viagem. Havia também fotografias dos seminários da Congregação em Portugal, notados pela sua modernidade e salubridade, elucidando o percurso de formação de sacerdotes e irmãos auxiliares. A história da Congregação era apresentada através de imagens dos fundadores (François Libermann e Poullart des Places) e da “Virgem de África”, simbolizando a centralidade da “evangelização da raça negra” no

---

<sup>67</sup> S/a, “As Missões do Espírito Santo na Exposição”, *Diário do Minho*, 4 de Setembro de 1931, p. 3. S/a, “As Missões do Espírito Santo na Exposição Missionária”, *Missões de Angola e Congo*, n.º 9-10 (Setembro-Outubro), pp. 200-203 (remete-se para o jornal católico *Novidades*, edição de 4 de Setembro). S/a, “Missões do Espírito Santo”, *BGC*, n.º 76, pp. 208-212. Neste último, tem a autoria de Joaquim Alves Correia.

<sup>68</sup> Sobre a participação franciscana na exposição ver “Franciscanos portugueses na Exposição Missionária de Barcelos”, *Diário do Minho*, 6 de Setembro de 1931, p. 3.

<sup>69</sup> S/a, “As Missões do Espírito Santo na Exposição”, *Diário do Minho*, 4 de Setembro de 1931, p. 3.



carisma espiritano e remetendo para a *Associação Nossa Senhora de África*, responsável pela propaganda pelas missões da Congregação em Portugal.<sup>70</sup>

Finalmente, encontravam-se expostos diversos objectos (ver figuras abaixo). De acordo com a notícia, estes eram os que atraíam mais atenções e que, “apesar da sua insignificância”, tinham a capacidade de dizer “bem alto que o campo da sua [dos missionários] actividade desprendida e generosa continua[va] a ser parte da humanidade mais abandonada.”<sup>71</sup> Como na exposição vaticana, os objectos tinham a dupla função de atrair e instruir os visitantes. A sua capacidade de evidenciar materialmente essa “parte da humanidade mais abandonada” fazia com que, ao mesmo tempo, evidenciassem também a urgência da actividade missionária. A sua “insignificância” era tanto literal, remetendo para a ausência de significado (ou seja, informação sobre os objectos), como metafórica, significando uma humanidade mais pobre, que ainda aguardava a acção civilizadora e religiosa dos missionários.

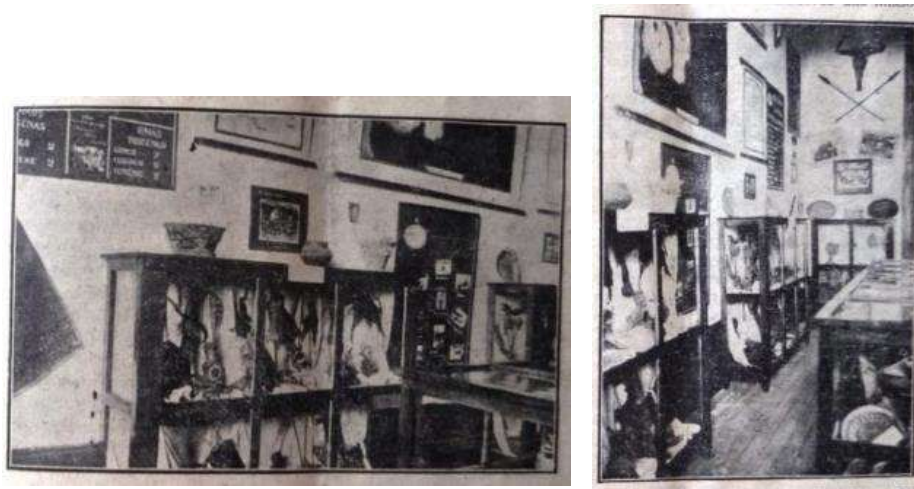


Figura 4. Fotografias da sala espiritana em Barcelos. *Missões de Angola e Congo*, n.º 9-10, pp. 201, 203

Os objectos eram descritos em duas grandes categorias, que correspondiam a diferentes funções expositivas. Por um lado, os “Feitiços horripilantes, caixinhas de amuletos, instrumentos de feitiçaria, campainhas de pau, dizem o que por lá encontram e que pouco a pouco vai desaparecendo”; por outro, os “tecidos de fio de palmeira, vasilhas de capim, objectos lavrados em madeira, bordados dos mais finos, dizem-nos do que são capazes, homens ou mulheres, sob a direcção dos Missionários e das Religiosas de S. José

<sup>70</sup> Esta associação era herdeira da Associação de Orações e Boas Obras pela Conversão dos Pretos, criada em França em 1847 e trazida para Portugal em 1891. O seu objectivo era “pedir fervorosamente a Deus pela conversão dos povos negros de África, principalmente dos que são evangelizados pela Congregação do Espírito Santo, e coadjuvar as vocações apostólicas, favorecendo-as e sustentando-as.” (Torres Neiva 2005:156)

<sup>71</sup> S/a, “As Missões do Espírito Santo na Exposição”, *Diário do Minho*, 4 de Setembro de 1931, p. 3.

de Cluny.”<sup>72</sup> Esta divisão já estava presente no certame de 1925 e era fundamental para a narrativa expositiva. O mundo material que causava horror, o dos “feitiços”, estava a dar lugar ao mundo “civilizado” da ordem e fineza, evidenciado pelos objectos lavrados e pelos bordados feitos nas missões. Progressivamente, emergia “uma nova África cristianizada que se substituía à África dos fétiches” (L’Estoile 2007b:310).

Paralelamente, discutiu-se no congresso a criação de um museu das missões, que permitisse dar continuidade à exposição, novamente à semelhança do caso pontifício. Ligado à constatação missionária do desaparecimento do mundo material passado dos evangelizados, parecia estar um impulso de salvaguarda. A proposta foi defendida por Evangelista da Lima Vidal, então bispo de Vila Real, antigo bispo de Angola e Congo e superior da Sociedade das Missões Católicas Ultramarinas. Na inauguração da exposição, Lima Vidal tinha afirmado que as exposições missionárias eram uma forma de “documentação do que foi a vida dessas terras de acção missionária, hoje muito diferente, mercê da transformação que ali operaram os missionários, introduzindo lá os progressos da civilização europeia”; portanto, era interessante que a exposição missionária nacional não fosse “efémera” mas ficasse, “como ficou a do Vaticano, fazendo-se dela uma exposição permanente e num ponto mais central do país, talvez em Lisboa”.<sup>73</sup> A proposta de Lima Vidal ecoava a sua experiência em Angola, durante a qual se tinha dedicado à recolha de objectos e à organização de um museu na sede do bispado, em Luanda (ver capítulo 4). Contudo, um tal museu nunca foi criado. Foram as congregações missionárias, como a do Espírito Santo, que criaram os seus museus, como analisarei nos próximos dois capítulos.

No final dos anos 1930, começaram a surgir no Vaticano planos para a realização de uma nova exposição missionária, reflectindo o entusiasmo que se avolumava pelo conceito de “arte missionária”.

### **A emergência da “arte missionária” e o princípio da adaptação**

A afirmação da “arte missionária” no meio católico deste período teve por trás a figura de Celso Costantini, secretário da Propaganda Fide e antigo delegado apostólico na China. Costantini vinha desenvolvendo uma crítica aos limites da “plantateo ecclesiae” e uma

---

<sup>72</sup> S/a, “As Missões do Espírito Santo na Exposição”, *ibidem*.

<sup>73</sup> s/a, “O I Congresso Missionário Nacional”, *Diário do Minho*, 3 de Setembro de 1931, pp. 1, 6. A reportagem no *Boletim Geral das Colónias* indica ter sido o jesuíta Joaquim da Costa Lima a defender a criação de um museu missionário em Lisboa, mas este texto contém outros equívocos face à notícia do *Diário do Minho*. S/a, “1.º Congresso Missionário Nacional”, *BGC*, vol. VII, n.º 76, p. 205.

nova ideia de “adaptação missionária”, que ganhavam expressão no problema da transplantação da imagética religiosa europeia para os terrenos de missão.<sup>74</sup> Em 1940, Costantini publicava *L'arte cristiana nelle missioni*, um “manual de arte para os missionários”, que visava reformar a arte sacra nos países de missão.<sup>75</sup> As suas propostas decorriam da experiência na China e do caminho trilhado pela exposição de 1925, que tinha ajudado a promover o interesse pelos objectos dos terrenos de missão.

Em 1937, Pio XI dirigia ao cardeal prefeito da Propaganda, Pietro Fumasoni Biondi uma carta apostólica que o convocava para a realização de uma exposição de “arte sacra nos países de missão e na Igreja de Rito Oriental”.<sup>76</sup> Na carta, o pontífice começava por destacar o êxito da exposição de 1925 e a forma como esta tinha contribuído para dar a conhecer e impulsionar a obra missionária, e para gerar novos “ensinamentos” para as missões. Dela tinha resultado a criação do Museo Etnologico-Missionario em Roma, cuja comissão organizadora, liderada pelo padre Schmidt, vinha também procurando incluir no acervo objectos que evidenciassem o processo de evangelização, nomeadamente “obras de arte indígena cristã” (Wates 2006:161–62). A nova exposição missionária, prevista para 1940, seria exclusivamente focada na arte enquanto expressão “do génio e da cultura de todos os povos” e em particular na arte cristã produzida pelos povos evangelizados. Procurava-se demonstrar a maturidade da acção missionária e a “catolicidade” consumada da Igreja, graças à sua capacidade de adaptação a qualquer contexto. A exposição devia espelhar a diversidade artística emanada da incorporação universal da mensagem cristã e fornecer uma base documental para o estudo da “adaptação da arte indígena às exigências missionárias”.

A Propaganda Fide enviou então uma circular para mobilizar as missões para o evento, com instruções sobre os objectos a expôr.<sup>77</sup> Solicitavam-se agora quatro grandes categorias de objectos: arquitectura, pintura, escultura e “artes menores”. Ao contrário de

<sup>74</sup> Costantini foi para a China em 1922 como primeiro delegado apostólico da Santa Sé. Aí envolveu-se activamente na formação do clero chinês, resultando na ordenação de seis bispos logo em 1926. A sua experiência neste país, onde desde os séculos XVII e XVIII se discutiam os limites da adaptação missionária, foi marcante para o desenvolvimento da sua visão sobre a “arte missionária”. Foi sob a sua influência que Pio XII revogaria, em 1939, a controversa proibição dos ritos chineses.

<sup>75</sup> A versão francesa foi publicada em 1949, *L'art chrétien dans les missions: manuel d'art pour les missionnaires*, Paris: Desclée de Brouwer.

<sup>76</sup> “Epistula Apostolica ad Emum P. D. Petrum S. R. E. Presb. Card. Fumasoni Biondi”, 14 de Setembro de 1937, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. IV, n.º 13, pp. 413-415.

<sup>77</sup> “Carta Apostólica al Eminentísimo Señor Cardenal Pedro Fumasoni-Biondi, Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide”, s/d, APACSSp. Todas as citações são referentes a este documento. Tal como no caso da exposição de 1925, a documentação relativa à preparação da nova exposição encontra-se entre a correspondência da prefeitura apostólica do Baixo Congo, no arquivo da Província Angolana.

1925, não se forneciam detalhes sobre o processo de recolha, mas especificavam-se outros aspectos como os suportes e processos artísticos aceites. Entre os exemplos citava-se mobiliário religioso; fotografias e modelos de igrejas e edifícios; telas, aquarelas ou estampas; estátuas e baixos-relevos; objectos litúrgicos, utensílios e vestuário eclesiástico. Desaparecia a distinção entre objectos resultantes da actividade missionária e objectos alheios a esta. Numa nota final, abria-se a excepção para a recolha de “utensílios de arte profana”, desde que se integrassem na demonstração da evolução estilística da arte cristã, e de objectos que atestassem o “carácter ingénuo e sincero” dos “povos primitivos”. Convidavam-se por fim os artistas a criar obras inspiradas em temas sagrados, prevendo-se prémios para os melhores e acrescentando-se que as obras poderiam ser vendidas na exposição.

Apesar destas diligências, a exposição foi travada em 1939 pela morte de Pio XI e pelo dealbar da guerra, cujo impacto na Igreja e nas missões é manifesto na primeira encíclica de Pio XII, proferida a 20 de Outubro desse ano.

#### *A encíclica Summi pontificatus (1939) e a “unidade do género humano”*

Lamentando o início do conflito mundial, Pio XII condenava os “erros dos tempos presentes”, a “negação e repulsa de uma norma de moralidade universal”, o racismo e os totalitarismos. Por outro lado, defendia a “unidade do género humano”, assente numa comunidade de origem e de finalidade (Deus), de natureza (“igualmente constituída de corpo material e alma espiritual e imortal”), de morada (“a terra, cujos bens todos podem disfrutar por direito natural”) e de meios.<sup>78</sup> Apesar de se debruçar principalmente sobre a situação na Europa, o pontífice referia-se à experiência missionária para defender a valorização das “características particulares que constituem o modo de ser de cada povo”. Este era o princípio orientador que tinha conduzido os missionários a “numerosas investigações realizadas ao longo dos séculos”, com o objectivo de “conhecer a fundo a civilização e as instituições dos povos mais diversos e cultivar e favorecer as suas qualidades espirituais para que o Evangelho de Cristo obtivesse aí com maior facilidade frutos mais abundantes”. À luz destes preceitos, que sublinhavam uma ideia de unidade na diversidade, Pio XII acalentou a retoma do projecto expositivo de Costantini sobre “arte missionária” e a sua integração nas celebrações do Ano Santo de 1950.

---

<sup>78</sup> As citações referem-se à versão espanhola da encíclica, *Summi Pontificatus*, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html).

### ***A Mostra Internazionale dell'Arte Sacra e Arte Missionaria em Roma (1950)***

Quase uma década depois do previsto, reiniciavam-se os preparativos para a nova exposição com o envio de uma circular com as normas práticas a seguir.<sup>79</sup> Costantini, presidente da comissão organizadora das celebrações do Ano Santo, explicava em traços gerais que a exposição se ia organizar por continentes e nações, em detrimento da atribuição de espaços aos institutos missionários, agora vista como inoportuna. Esta estrutura subordinar-se-ia ao conceito de “arte indígena”, que devia reflectir “o gosto, estilo e génio do país”. Os “artistas indígenas” deviam “inspirar-se na iconografia tradicional cristã”, mas tinham de interpretá-la “ao seu modo”, rejeitando-se as imitações ou “cópias materiais”. As obras concebidas e executadas por estrangeiros, incluindo os próprios missionários, eram apenas admitidas se fossem, por sua vez, inspiradas na “arte indígena”.

No início de Março de 1949, o Geral espiritano, Mons. Le Hunsec, enviava duas circulares para as missões reforçando os pedidos da Propaganda.<sup>80</sup> Le Hunsec instava os seus missionários a encomendar obras que se enquadrassem nas instruções fornecidas, nomeadamente crucifixos, estátuas, ornamentos ou objectos de culto, e que fotografassem o que não pudesse ser transportado. Lembrava que cada objecto devia ser acompanhado pela indicação do autor, lugar de proveniência, missão e vicariato correspondente, e uma morada para onde seriam devolvidos no final. A insistência nas encomendas era particularmente premente porque, como o próprio reconhecia, a arte cristã não se encontrava muito desenvolvida nas missões espiritanas. Por isso, era importante promover novas criações que permitissem assegurar uma boa participação da Congregação na exposição, especialmente na secção africana. Na segunda circular, insistia-se na questão e recomendava-se aos espiritanos a recolha de “objectos de arte indígena profana”, pois estes permitiriam compreender “o que o aspecto religioso acrescenta[va] à arte profana”. As circulares chegaram às missões espiritanas em Angola, mas não tiveram repercussões, uma vez que Portugal não participou no certame romano (ver mais à frente).<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> “Normes pratiques pour l’exposition d’art indigène. N.12/48”, Celso Costantini, Rome, 29 de Julho de 1948, AGCSSp, 1E1.4a5. Todas as citações se referem a este documento. O *Boletim da Província Portuguesa* noticiou a comunicação destas instruções à Congregação no n.º 5-6 (Abr.-Jul.), p.113.

<sup>80</sup> “Rome: Année Sainte – Exposition d’Art Indigène”, Mons. Louis Le Hunsec, 1 e 6 de Março de 1949, AGCSSp, 1E1.4a5.

<sup>81</sup> “Cópia da circular do nosso Rvo. Superior Geral de 1 de Março de 1949”, 11 de Abril de 1949, Henri Gross [superior principal das missões espiritanas no distrito de Luanda], APACSSp.

A exposição foi inaugurada em Roma em Julho de 1950 e dividia-se em duas partes: por um lado, a arte dos “povos de civilização antiga”, onde se incluía Índia, China, Coreia, Japão e Vietnam; por outro lado, a arte dos “povos primitivos”, incluindo África e Oceânia. Esta divisão tinha por base a perspectiva da Igreja sobre o desenvolvimento dos terrenos missionários, procurando enfatizar a sua capacidade civilizadora e integradora, adaptada a cada caso. Nas palavras de Costantini, no discurso de inauguração: “De todas as partes do mundo acorreram a Roma povos de civilização antiga e povos primitivos, brancos, amarelos, negros, e, como no tempo dos apóstolos, *credentium erat cor unum et anima una* (Act. 4, 32)”.<sup>82</sup> Ou seja, o Cristianismo unia os povos e aceitava-os na sua diversidade, nas suas características e ritmos. Na sua perspectiva, as obras dos “países de civilização antiga” testemunhavam a grande “espiritualidade” destes povos, entre os quais os missionários tinham uma tarefa essencialmente de purificação. Por sua vez, as obras dos “povos primitivos” eram consideradas como balbucios de uma arte que se começava a desenvolver e era valorizada precisamente pela sua “ingenuidade” e “sinceridade”, representando contudo um desafio maior para o missionário.

Em Roma, a exposição contrapunha-se a outra também patente durante o Ano Santo: a *Esposizione Internazionale d'Arte Sacra Moderna*, organizada pela Academia Pontificia de Belas Artes e Letras do Panteão, na qual se expunham obras de artistas como Georges Rouault, Chagal, Maurice Denis ou Mestrovic. Esta arte sacra moderna vinha sendo alvo de críticas no seio da Igreja, espelhando um esvaziamento de espiritualidade denunciado pelo próprio Pio XI (Pollard 2014:187). O confronto entre as duas exposições fazia elevar a apreciação das obras de “arte missionária” pela sua “emotividade” e “sinceridade”, como se relatava na imprensa internacional. Esta denunciava as insuficiências da “arte sacra moderna” face aos objectos de “arte missionária”, que conseguiam veicular tudo aquilo que na Europa falhava: “uma nova arte religiosa de inspiração nova e genuína”.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> “Exposition d'Art Missionnaire au Vatican”, *Aequatoria*, 1950, vol. XIII, n.º 4, p. 150. A expressão citada é do Novo Testamento, Actos dos Apóstolicos, 4, 32: “Os crentes viviam perfeitamente unidos: eram como um só coração e uma só alma. Nenhum deles dizia que os seus bens eram apenas seus, mas punham tudo em comum.” Sociedade Bíblica, edição comum, disponível em <http://www.abibliaparatodos.pt/Biblia/BibliaCapitulo.aspx>.

<sup>83</sup> S/a, “Primitive Art Outstanding in Vatican Shows”, 19 de Novembro de 1951, *Chicago Tribune*, disponível em <http://archives.chicagotribune.com/1950/11/19/page/252/article/primitive-art-outstanding-in-vatican-shows>; e a reportagem no jornal inglês *The Tablet: International Catholic News*, 9 de Dezembro de 1951, disponível em <http://archive.thetablet.co.uk/article/9th-december-1950/7/letter-from-rome>.

*A encíclica “Evangelii Praecones” (1950) e a consagração da arte missionária*

O encerramento da exposição e os vinte e cinco anos da *Rerum Ecclesiae* ocasionaram um novo pronunciamento pontifício dedicado às missões.<sup>84</sup> Na encíclica *Evangelii Praecones*, Pio XII aludia à enorme progressão da actividade missionária e notava o que havia por fazer e os princípios a seguir. Muitos destes apoiavam-se em citações de Bento XV e Pio XI, como a afirmação da implantação universal da Igreja a partir de uma “hierarquia própria, formada com elementos indígenas” entendida enquanto objectivo essencial da missionação. Para os católicos, as consequências do segundo conflito mundial tinham vindo demonstrar o vanguardismo da visão de Pio XI, quando este apontara, 25 anos antes, para as “aspirações [políticas] de certos povos de missões, mais civilizados e mais cultos” e alertara para a formação do clero local. Pio XII insistia também na formação missionária e na importância das “ciências e artes” úteis ao apostolado, como as línguas, a medicina, a agricultura, a etnografia, a história e a geografia. As pesquisas dos missionários, como tinha referido em 1939, serviam para “conhecer mais profunda e dignamente a civilização e as instituições dos diversos povos”, mas a importância destes conhecimentos era agora reforçada na defesa explícita dos princípios da “adaptação” e do “respeito pelas culturas”. Por sua vez, a arte surgia como uma prova irrefutável dos esforços de adaptação missionária, levando Pio XII a referir-se à exposição nos seguintes termos:

“Nós também, obedecendo ao mesmo pensamento de dar a conhecer ao maior número possível de pessoas os méritos egrégios das missões, sobretudo os que se referem especialmente à civilização, mandámos que fosse reunida durante o passado Ano Santo uma copiosa documentação e que esta fosse exibida publicamente, perto do Palácio do Vaticano. Assim ficou amplamente demonstrada a renovação da arte cristã, operada pelos missionários, tanto entre os povos mais cultos como naqueles de cultura mais primitiva.

A exposição revelou o válido contributo dos arautos do Evangelho para o progresso das artes e dos estudos universitários neste campo; demonstrou também como a Igreja, longe de ser um obstáculo ao desenvolvimento das características de cada povo, as aperfeiçoa ao mais alto grau.”<sup>85</sup>

Em suma, exposição e encíclica consumavam as orientações pontificias no sentido da implantação universal da Igreja como finalidade última da actividade missionária, mas viravam a atenção para a “arte missionária”, que encapsulava uma nova ênfase na questão da adaptação missionária. Como referi, Portugal não participou na exposição romana em 1950, mas veio a promover uma edição em Lisboa no ano seguinte.

---

<sup>84</sup> Encíclica *Evangelii Praecones* – *Sobre el modo de promover la obra misional*, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19260228\\_rerum-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html). Todas as citações se referem a esta versão da encíclica.

<sup>85</sup> Encíclica *Evangelii Praecones*..., *ibidem*.

### ***A Exposição de Arte Sacra Missionária em Lisboa (1951)***

A organização da *Exposição de Arte Sacra Missionária* em Lisboa fez-se na sequência da participação numa extensão do certame romano em Madrid. O motivo para a ausência em Roma encontrava-se em parte no desconforto político gerado pelo modo como a exposição de 1925 tinha sido organizada, com as missões representadas pelas ordens e institutos missionários e não pelos países. Disso mesmo dava conta o ministro português junto da Santa Sé em 1937, ao transmitir ao governo informações sobre uma “exposição internacional de arte indígena” que então se planeava.<sup>86</sup> Vasco Quevedo salientava a importância do evento tendo em conta a sua possível coincidência com a exposição universal de Roma, que não se chegou a realizar devido à guerra. Desta vez, dava como certo que as “potências coloniais” fossem convidadas a participar no certame, a par da Propaganda Fide e do “seu grande exército de missionários”. Na sua perspectiva, Portugal devia participar “nesse autêntico concurso de arte colonial”, mas não se devia permitir que desta vez se manifestasse “o ‘esprit de clocher’ [sic] dos missionários que trabalham nas nossas Províncias Ultramarinas” e se procurasse fazer “com que eles, subordinados aos Bispos de África e do Oriente, cooperem unicamente em favor do prestígio de Portugal e não, como se tentou em 1925, em favor do nome das suas Congregações”. O ofício terminava com uma argumentação a favor participação na exposição, baseada no pressuposto que nela seriam “postos em jogo os nossos brios como potência colonial, em confronto com outros países muito mais novos na evangelização e na civilização do gentio”. Tais palavras mostram a persistência de uma tensão em torno das missões congreganistas em Portugal. Em 1926, tinha-se reconhecido a sua centralidade como elemento estratégico de civilização e assimilação indígena, contudo, continuava a suspeitar-se dos missionários estrangeiros e das suas obediências. A questão era especialmente pertinente no caso de Angola, onde a presença dominante continuava a ser dos espiritanos, entre os quais o número de missionários estrangeiros continuava a ser elevado.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Ofício n.º 119, de 28 de Julho de 1937, da Legação portuguesa junto da Santa Sé para o Ministério dos Negócios Estrangeiros. Cópia deste ofício foi enviada para o Ministério das Colónias e remetida por este para a Repartição de Justiça, Instruções e Missões da Direcção Geral de Administração Política e Civil, a 31 de Agosto de 1937. Dossier “Exposição Internacional de Arte Indígena”, AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

<sup>87</sup> A partir de 1945, com o fim da guerra, chegaram a Angola contingentes importantes de espiritanos holandeses e franceses. Não obstante, entre as décadas de 1940 e 1960, registou-se uma inversão na proporção entre estrangeiros e portugueses face ao período anterior. Entre 1866 e 1940, tal proporção era de 213 para 71, ao passo que em 1960, de 202 para 116 (Costa 2012:149–50). No cômputo geral, dos 1028 espiritanos que trabalharam em Angola durante o período colonial, mais de metade eram estrangeiros (Torres Neiva 2005:761).



*A nova legislação missionária portuguesa (1940-1941) e o reforço da nacionalização das missões*

Quando a exposição se realizou, em 1950, a legislação missionária em Portugal já tinha sido actualizada pela *Concordata* e pelo *Acordo Missionário*, assinados dez anos antes, com a contribuição do próprio Vasco Quevedo.<sup>88</sup> Na sua sequência, foi publicado em 1941 o *Estatuto Missionário* (decreto n.º 31207, de 5 de Abril), que manteve o entendimento das “missões católicas portuguesas” como “instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador” (art. 2.º). Vários outros princípios eram mantidos da legislação anterior, mas estabelecia-se uma nova organização eclesiástica, mais próxima da divisão administrativa (art. 4.º), com as novas dioceses e circunscrições missionárias obrigadas a ter bispos, vigários ou prefeitos de nacionalidade portuguesa (art. 9.º). Finalmente, todos os missionários passavam a estar “inteiramente sujeitos à jurisdição ordinária dos seus Prelados” (art. 18.º), retirando-se oficialmente a Propaganda Fide da equação. A concepção “nacionalizadora” da actividade missionária encontrava agora a sua maior expressão ideológica nos artigos sobre o ensino indígena, doravante integralmente entregue às missões (art. 66.º). Estas eram obrigadas a adoptar os programas oficiais, cujo fim era “a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho” (art. 68.º). Era obrigatório o ensino e uso da língua portuguesa, incluindo fora das escolas, estando o uso da língua indígena reservado ao ensino religioso (art.º 69.º).

Apesar destes princípios divergirem das orientações pontifícias, a Santa Sé mantinha uma posição favorável a Portugal, pois a legislação oferecia largos benefícios à Igreja e às missões, incluindo a plena liberdade no exercício da sua autoridade, honorários e aposentação para os prelados, despesas de viagens, assistência médica, protecção do Estado e acima de tudo subsídios regulares para a actividade missionária nas colónias e para a formação de missionários na metrópole. Em Junho de 1940, no âmbito das comemorações do duplo centenário da fundação e da restauração, Pio XII debruçou-se sobre a actividade missionária portuguesa na encíclica *Saeculo Exeunte Octavo*.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> *Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa*, disponível em <http://www.ucp.pt/site/resources/documents/ISDC/Texto%20da%20Concordata%20-%201940.htm>. *Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa*, disponível em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19400507\\_missioni-santa-sede-portogallo\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_missioni-santa-sede-portogallo_po.html). Para uma análise aprofundada do texto da concordata, ver os trabalhos de Rita Carvalho, que destaca o impacto externo do *Acordo Missionário* enquanto reforço da soberania portuguesa nas colónias (Carvalho 2016:49, 2013).

<sup>89</sup> Encíclica *Saeculo Exeunte Octavo – A actividade missionária portuguesa*, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_13061940\\_saeculo-exeunte-octavo.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_13061940_saeculo-exeunte-octavo.html).

Citando Camões, o pontífice falava na necessidade de incrementar o “antigo espírito missionário português” e de aumentar as vocações, mas também sublinhava a importância do clero nativo, citando o exemplo de Goa e a necessidade de o desenvolver nos restantes “domínios portugueses”. A questão nunca tinha sido abordada na legislação anterior, mas encontrava agora uma breve alusão no *Estatuto* (art. 47.º). Pio XII chamava também a atenção para a formação missionária e para a necessidade dos missionários conhecerem “as ciências profanas relativas ao exercício dos seus deveres”. Depois de salientar a importância da assistência sanitária, o desenvolvimento dos orfanatos, hospitais e escolas, como métodos fundamentais para a implantação da Igreja, e depois ainda de apelar às vocações femininas, terminava com referências a S. Francisco Xavier e ao Beato João de Brito, abençoando a “vossa santa cruzada e a vossa nobilíssima nação”.

Como se verá de seguida, a participação na edição madrilena da exposição de arte sacra missionária e a sua promoção em Lisboa proporcionaram um importante campo de manobra para uma releitura da proposta expositiva romana. Em ambas as capitais ibéricas, foram acrescentados espaços exclusivamente dedicados às missões em territórios portugueses, nos quais dominou uma narrativa celebrativa das missões e da colonização portuguesa como precursoras históricas do princípio de adaptação missionária agora promovido pela Santa Sé.

#### *A exposição e a questão da “arte missionária” em Portugal*

A iniciativa em Lisboa surgiu do sucesso da participação portuguesa na exposição em Madrid, que decorreu no Palacio de Exposiciones del Retiro em Maio de 1951.<sup>90</sup> A ideia surgira ainda em 1950, proposta pelo sucessor de Vasco Quevedo na embaixada portuguesa no Vaticano, José Nosolini Pinto Osório da Silva Leão, que lamentava a ausência do “Portugal Apostólico” no grande certame romano.<sup>91</sup> Sabendo da extensão a Madrid, o embaixador diligenciara junto da Santa Sé e do governo para aí garantir a participação portuguesa. Em Fevereiro de 1951, o Ministro das Colónias Sarmiento Rodrigues promovia uma reunião para discutir a viabilidade do projecto, ficando logo aí constituída uma comissão organizadora, presidida pelo Agente Geral do Ultramar, Leonel Banha da Silva, e integrando os representantes das principais organizações missionárias – a Companhia de Jesus, Ordem dos Franciscanos e Congregação do Espírito Santo –

---

<sup>90</sup> “Exposición Misional de Arte Sacro”, *Revista Nacional de Educación*, 1951, n.º 103, pp. 47-67.

<sup>91</sup> Todo o processo é descrito no texto de abertura do catálogo *Exposição de Arte Sacra Missionária: edição comemorativa*, publicado pela Agência Geral do Ultramar em 1952, que não tem autor nem está paginado.

para tratar do inventário, análise e recolha de objectos para Madrid, bem como da sua catalogação, transporte e instalação.<sup>92</sup> O entusiasmo em torno da exposição em Madrid conduziu à sua transposição para Lisboa, onde inaugurou poucos meses depois.

A exposição ficou patente no Mosteiro dos Jerónimos entre 11 de Outubro e 2 de Dezembro de 1951, tendo sido visitada por cerca de duzentas mil pessoas. Recebeu ampla cobertura no *Boletim Geral do Ultramar*, onde foram publicadas numerosas fotografias do evento e dos objectos expostos.<sup>93</sup> Foi publicado um catálogo ilustrado pela Agência Geral do Ultramar, que teve uma edição comemorativa no ano seguinte. A exposição foi instalada nos claustros do Mosteiro, espaço amplamente elogiado pela monumentalidade e dramatismo que conferia à mostra. No claustro superior, tinham sido dispostos os materiais de Roma, segundo a respectiva estrutura expositiva, dividida entre povos de “civilização antiga” e “povos primitivos”. No claustro inferior, encontrava-se a secção espanhola, na ala sul, com obras de diversas colecções, destacando-se o material das Filipinas e uma selecção de manuscritos e impressos da Biblioteca Nacional de Espanha. A secção portuguesa ocupava as alas poente, norte e nascente, onde o percurso expositivo era fluído, sem subdivisões claras, iniciando-se com o padrão de Diogo Cão, prosseguindo pela missionação no Brasil, África e Índia, e terminando com uma imagem de S. João de Brito e com a porta da sacristia da Igreja do Bom Jesus, em Goa.

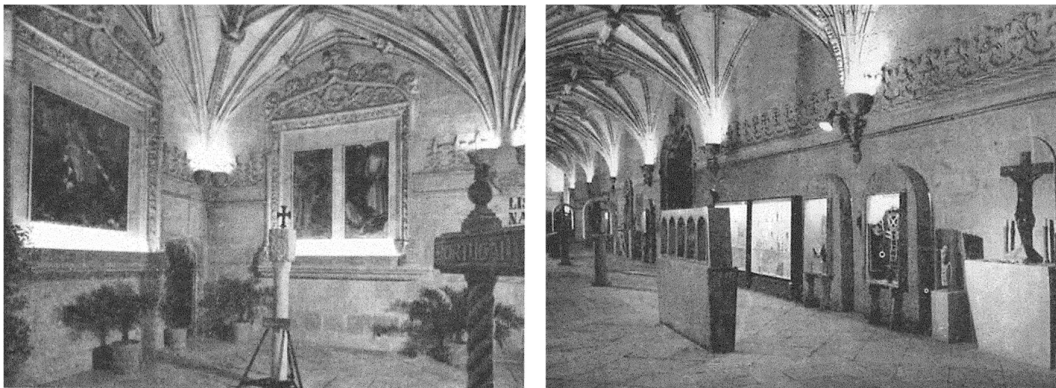


Figura 5. Fotografias “À entrada da parte portuguesa, via-se o padrão erguido na foz do Zaire pelo navegador Diogo Cão” (esq.); “Um aspecto da representação portuguesa” (dir.). *BGU*, 1951, vol. XXVII, n.º 318, pp. 250, 256

Para além dos objectos já expostos em Madrid, a mostra em Lisboa tinha sido reforçada com novas remessas enviadas pelas missões. O primeiro catálogo inclui uma

<sup>92</sup> A reunião juntou o arcebispo de Mitilene, Manuel Trindade Salgueiro; o Director-Geral do Ensino, Victor Manuel Braga Paixão; e ainda representantes franciscanos, dominicanos, espiritanos, jesuítas e padres seculares. O procurador espiritano era então o padre Ismael Baptista.

<sup>93</sup> “Exposição de Arte Sacra Missionária”, *BGU*, 1951, Vol. XXVII, n.º 318, pp. 21–195; “Exposição de Arte Sacra Missionária”, *BGU*, 1952, Vol. XXVII, n.º 319, pp. 92–153.

lista dos objectos expostos na secção portuguesa, permitindo analisar algumas das opções expositivas e a narrativa subjacente.<sup>94</sup> A lista é composta por 134 entradas com designações, materiais e proveniências geográficas e/ou institucionais. Da sua leitura, conclui-se que uma grande quantidade de objectos provinha de colecções privadas e de museus.<sup>95</sup> Adicionando o material proveniente de Igrejas, verifica-se um predomínio de objectos institucionalizados em detrimento de recolhidos nas missões para o efeito, o que é indicador da tónica historicista que a narrativa expositiva assumiu. A Arquidiocese Primacial de Goa e Damão surgia como uma das principais fornecedoras de objectos, a par do Bispado de Macau, denotando a prevalência de proveniências associadas à Índia, China, Japão e Macau (quase metade do material exposto).<sup>96</sup> Era conferido grande destaque ao chamado estilo “indo-português”, patente sobretudo em ourivesaria e mobiliário. A ênfase nestes objectos foi efectivamente um dos pontos chave da proposta expositiva portuguesa. No texto de abertura do catálogo de 1952, afirmava-se que as peças indo-portuguesas, pelo valor dos materiais empregues e pela combinação da “técnica lusitana, acabadamente perfeita” com os “motivos nitidamente indianos, em arranjos reveladores de característica sensibilidade oriental” permitiam demonstrar como Portugal tinha conseguido criar “uma personalidade real indo-portuguesa estruturada com base religiosa e política”, e responder às críticas sobre a adequação de certas obras de “tosco acabamento” aos preceitos religiosos, que se colocavam sobretudo em torno dos objectos africanos. Através do “indo-português”, demonstrava-se que Portugal tinha chegado a uma solução para o problema missiológico da adaptação missionária, muito antes da renovação artística promovida pela Propaganda Fide e das chamadas de atenção pontificias, conseguindo “uma solução de progressivo equilíbrio, sem ferir a catolicidade da fé nem a catolicidade da arte”.<sup>97</sup>

No que respeitava aos materiais das congregações missionárias, surpreende a quantidade reduzida de objectos, apenas cerca de um quinto do total listado: Missões do Espírito Santo (9 entradas), Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas (6), Missões Franciscanas (5), Irmãs de S. José de Cluny (4) e Companhia de Jesus (1).

---

<sup>94</sup> Infelizmente não encontrei material de arquivo sobre as remessas enviadas para a exposição, em particular pelas missões espiritanas em Angola.

<sup>95</sup> Incluindo o da Sociedade Geografia de Lisboa, de Arte Antiga, o Palácio da Ajuda ou ainda o da Companhia de Diamantes de Angola.

<sup>96</sup> Excluindo os objectos de Timor, que provinham da colecção privada de Eugénia Maria Mendonça e Moura, da Agência Geral do Ultramar e do museu da Sociedade de Geografia de Lisboa.

<sup>97</sup> Texto de abertura do catálogo *Exposição de Arte Sacra Missionária: edição comemorativa*, publicado pela Agência Geral do Ultramar em 1952, sem autor sem páginas.

Estes objectos vinham sobretudo de Angola (14), Moçambique (5) e Guiné (3). Mesmo estes, na sua maioria, não resultavam de recolhas recentes<sup>98</sup>, confirmando a secundarização dos objectos artístico-missionários contemporâneos na parte portuguesa da exposição. Ainda assim, a excepção parece ter constituído a Congregação do Espírito Santo, pois cinco das suas nove entradas da lista remetiam efectivamente para missões suas em Angola. Algumas destas entradas são plurais, portanto eram mais do que nove objectos.<sup>99</sup> As missões mencionadas eram as de Silva Porto – “Bispo a dizer a missa” (imagem abaixo à esquerda); Landana – “Nossa senhora de Lourdes”; Cachingues – “jarras de altar”; e Maiombe – “Cruz de madeira” e “Santa Face, de madeira” (imagem abaixo à direita).<sup>100</sup>



Figura 6. Fotografias de objectos espiritanos na exposição de arte sacra missionária. *BGU*, 1952, vol. XXVII, n.º 319, pp. 104, 113

Tendo em conta o problema do escasso desenvolvimento da arte missionária nas missões espiritanas em África, notado a propósito da participação da Congregação no certame romano, a quantidade reduzida de obras das missões angolanas na exposição em Lisboa não pode considerar-se um resultado exclusivo deste contexto ou da proposta expositiva lisboeta, ainda que estes factores pudessem também ser explicativos. Por outro

<sup>98</sup> Três dos objectos das missões franciscanas eram associados ao colégio de Montariol (Braga); os quatro das Irmãs de Cluny vinham de Braga; da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas, quatro objectos vinham do seminário de Cucujães e dois de Tomar; e por fim o único objecto emprestado pelos jesuítas era a “sandália de S. Francisco Xavier”. Ao material das congregações, somavam-se sete entradas com nomes de missões, mas não associadas a congregações: missão de Nossa Senhora de Fátima de Murraça, Moçambique (2); missão católica de Luanda, propriedade da Agência Geral do Ultramar (1); missão de S. Salvador do Congo, propriedade de Julião Quintinha (1); missão de Malatane, Diocese de Nampula (2); e ainda missão de Chupanga, Moçambique (1). Note-se a ausência de material de Cabo Verde, onde os espiritanos estavam desde 1941; bem como da Ordem de S. Bento, com missões no Moxico desde 1933 e um bispo recentemente nomeado para a diocese de Silva Porto.

<sup>99</sup> Por exemplo, “dois paramentos bordados nas Missões por indígenas”; “dois castiçais de madeira, decorados com motivos indígenas”; “jarras de altar”.

<sup>100</sup> As missões de Silva Porto (1933) e Cachingues (1892), no distrito do Bié, pertenciam à recém-criada diocese de Silva Porto; Landana (1893) e Maiombe (1922), no enclave de Cabinda, pertenciam à arquidiocese de Luanda.

lado, a questão também não se explica apenas pela prática missionária espiritana, pois o desenvolvimento da reforma artística cristã, promovida por Costantini a partir de meados dos anos 1920 na China, parece ter sido tardio e tímido entre os povos ditos de “cultura primitiva”, nomeadamente os africanos. Mesmo um dos casos mais conhecidos e bem-sucedidos desta reforma em África, a oficina de Oye-Ekiti, na Nigéria, foi criada apenas em 1947 por missionários irlandeses da Sociedade das Missões Africanas. De Oye-Ekiti saíram algumas das obras mais emblemáticas da exposição (Bridger 2012).

Em Portugal, a reflexão sobre a “arte nas missões” tinha já recebido alguma atenção e pela mão de um espiritano, o padre António Brásio, num artigo publicado na revista *O Mundo Português* (1934a). Brásio, então recém-ordenado, problematizava a questão da adaptação missionária como um tema da “missiologia de todos os tempos”, enraizado no princípio paulino, central ao carisma espiritano, que postulava que “o missionário de gentios se faça tudo para todos, para que todos, sem distinção de raça ou civilização ou nacionalidade, venham ao redil da Igreja Católica e à nossa civilização, de que ela é a Mãe” (1934a:387; I Coríntios 9: 19-23). Brásio mostrava estar a par das orientações pontifícias e das instruções da Propaganda Fide, defendendo que “sempre a Igreja quis que a adopção da arte nacional dos povos evangelizados fizesse desaparecer o preconceito de que a religião é um artigo de importação, essencialmente estrangeira” (1934a:389). O seu argumento desenvolve muitos aspectos que conformariam a perspectiva dominante nos Jerónimos. Defendendo que a “adaptação” sempre tinha sido “o método seguido pelos missionários católicos portugueses”, Brásio mostrava-se no entanto pouco convencido quanto às potencialidades da arte missionária, pois esta assentava num diálogo assimétrico: as cedências e adaptações que se exigiam ao missionário eram menores do que a sua tarefa de efectiva “elevação de sentimentos e pensar do lado do paganismo”, um imperativo da “dignidade da doutrina que o missionário representa e da qual se afirma arauto” (1934a:387). O missionário que pretendesse promover uma arte cristã adaptada tinha de ir “muito além da cópia servil”, tinha de “compreender bem a linguagem arquitectónica dos povos evangelizados, assimilá-la, para com ela exprimir o pensamento cristão”, promovendo um encontro entre “as exigências da liturgia romana” e o “gosto e sentimento do povo” (1934a:388). Este era um desafio especial no caso das missões em África, onde, como Brásio afirmava, era necessário manter algumas “reservas e resfriar entusiasmos demasiado calorosos e apressados”, pois a questão fundamental permanecia: “terá a África uma arte própria, sobretudo uma arte digna e susceptível de ser empregada com proveito, se não com vantagem, nas obras de culto?” (1934a:390).

A pergunta era mais geral do que estritamente missionária, O tema da “arte africana” começara a receber alguma atenção em Portugal nos anos 1930. Em 1934, a participação de Aarão de Lacerda no I Congresso de Antropologia Colonial foi sobre “arte negra” (Lacerda 1934); no mesmo ano, a publicava-se o álbum *Arte Indígena Portuguesa*, de Diogo de Macedo e Luís Montalvor, pela Agência Geral das Colónias (1934), com textos da revista *O Mundo Português*, onde se incluía o de Brásio. Em 1936, realizara-se a “Exposição de Arte Gentílica” na Sociedade de Geografia de Lisboa (cf. Pereira 2011:138–51). O tema também era debatido aos meios católicos europeus e era precisamente a estes que Brásio recorria na sua análise, citando a monografia *Le Répertoire African* (Dubois 1932), que constituía uma espécie de manual sobre África para missionários católicos, onde se incluía um capítulo sobre arte.<sup>101</sup> Seguindo as reflexões aí feitas, Brásio concluía que “a Igreja só pode utilizar certos motivos decorativos” da “arte africana”, o que contrastava com o caso da China, onde havia “trabalhos de arte cristã deveras notáveis”, como os do pintor Lucas Tcheng, baptizado e incentivado por Costantini, cujas obras receberam grande destaque em 1950. O texto de Brásio veiculava uma perspectiva permeada de reservas quanto às possibilidades da adaptação missionária da arte no contexto africano. Em 1951, estas continuavam a ecoar na diferenciação entre as expressões artísticas dos “povos de civilização antiga”, consideradas “composições mais complexas” e de carácter “sintético”, e dos “povos primitivos”, vistas como obras “analíticas”, mais propensas à imitação e ao uso da cor, e “mais facilmente influenciáveis pelo missionário” (Satolli 1952:s/p).

A partir da análise dos catálogos, os esforços de criação de uma arte missionária em Angola, em particular pelos espiritanos, parecem ter constituído experiências pontuais e limitadas, decorrentes da iniciativa expositiva. Ainda assim, eles mostram uma crescente abertura às possibilidades de cristianização da arte africana. Um dos objectos exibidos pelos espiritanos – a escultura da “Santa Face”, enviada pela missão do Maiombe, no enclave de Cabinda – obteve o primeiro prémio da exposição e figurou numa edição filatélica.<sup>102</sup> A escultura foi depois mencionada num artigo sobre “arte negra e missionação”, publicado pelo espiritano José Veiga na revista *Portugal em África* (Veiga 1955). Sinalizando algumas das obras exibidas nos Jerónimos, Veiga reconhecia que “a Arte Negra merece o máximo

---

<sup>101</sup> A monografia foi publicada pela Conférence des Missions Catholiques d’Afrique, um órgão criado para representar a Igreja no International Institute of African Languages and Cultures, criado em Londres em 1926 (ver nota 5).

<sup>102</sup> Esta escultura foi posteriormente integrada no museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, que analiso no capítulo 3.

apreço, carinho e ajuda: grande arte, cheia de novidade e beleza, capaz de muito quando for civilizada sem ser amarfanhada” (Veiga 1955:249). Na sua perspectiva, apesar da necessária prudência na promoção artística missionária, exigida pelas instruções da Santa Sé, e de não ter havido até ao momento “grande aproveitamento da arte negra indígena em territórios nossos”, existia, na sua perspectiva, “Arte Negra suficientemente expressiva e de formas suficientemente perfeitas para o culto” (Veiga 1955:251).

Em suma, a narrativa expositiva nos Jerónimos caracterizou-se por uma tónica nacionalista, potenciada pela disposição da “arte missionária” em contexto colonial português separadamente da parte expositiva romana e articulada predominantemente através de objectos associados aos “primeiros tempos de evangelização” e em estilo indo-português, em detrimento de criações novas. Esta narrativa era ainda amparada numa abordagem esteticizante, que dispensava a contextualização dos objectos e a referência aos seus criadores (diferentemente da parte romana), deixando a sua apreciação e interpretação à literacia estética e religiosa dos visitantes. Estas opções inscreviam a ideia de que a missão portuguesa era precursora do recente interesse da Igreja pela adaptação missionária expressa na arte, uma mensagem repetidamente afirmada na imprensa.<sup>103</sup> A tese da exposição romana tinha sido, nas palavras de Pio XII, que “o missionário não tem por função transplantar a civilização especificamente europeia para as terras das missões, senão promover que os povos de cultura milenária se tornem aptos e prontos a assimilar os elementos de vida e hábitos cristãos”.<sup>104</sup> Em Lisboa, a apropriação da noção de adaptação missionária e a valorização de uma “arte missionária” projectada na história de Portugal, pela exaltação do “indo-português”, reflectiam um ambiente político que se veio a consubstanciar na reformulação das bases discursivas e ideológicas associadas às reformas da política colonial a partir da década de 1950.

## **Conclusão**

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo procurou captar um processo de transição no projecto missionário católico e nas políticas missionárias, cobrindo um arco temporal balizado pelas duas grandes exposições pontificias. Este processo caracterizou-se pela crescente afirmação, pela Igreja Católica, de um modelo missionário assente na sua implantação efectiva e universal. Na sequência do primeiro conflito mundial, as

---

<sup>103</sup> Ver reprodução de textos de imprensa no *BGU*, Vol. XXVII, n.º 318, p. 216.

<sup>104</sup> Citado no *BGU*, 1951, vol. XXVII, n.º 318, p.67.



orientações pontificias procuraram promover a universalidade das missões e ao mesmo tempo a sua implantação local. Estas orientações sustentaram-se numa renovada reflexão sobre a “adaptação missionária” e num interesse pela etnologia enquanto instrumento apostólico e apologético, particularmente evidenciado na exposição de 1925. Este processo culminou com a exposição de “arte sacra missionária”, onde os objectos etnográficos, com os quais se pretendia instruir sobre os terrenos a evangelizar, deram lugar à “arte missionária”, através da qual se mostrava a “indigenização” da mensagem cristã nos terrenos já evangelizados. Não sendo uma transição limpa e linear, pois objectos “cristãos” tinham sido expostos em 1925 assim como se previra a exposição de objectos “etnográficos” em 1950, é uma transição reveladora da evolução da ideologia missionária católica neste período.

As exposições missionárias são também reveladoras das relações complexas e por vezes contraditórias entre a Igreja e as políticas missionárias imperiais. A tensão entre a afirmação da universalidade da Igreja e da supranacionalidade das missões, e a tendência nacionalizadora da legislação portuguesa, reflectiu-se nas práticas de recolha e exposição missionárias. Como enfatizou Sánchez-Gómez, um dos factores condicionantes do universo expositivo católico era o regime político no seio do qual as exposições se realizaram, o que reflectia a vinculação entre missões e colonialismo. Analisando a participação da Igreja e das missões nas exposições coloniais portuguesas (1934, 1937, 1940), este autor mostra a apropriação política das missões, através da transmutação da fé católica em “fé imperialista”, assumida pela própria Igreja e pelas missões (Sánchez-Gómez 2012:159). Em certa medida, o mesmo se verificou nas exposições missionárias analisadas, progredindo desde 1925, com a interferência da legação portuguesa junto da Santa Sé no expositor das missões espiritanas angolanas (e o desconforto mais tarde revelado pela forma como a exposição se tinha organizado), passando pela exposição missionária nacional em Barcelos, que pretendia consolidar a relevância da acção missionária nas colónias (com a sala espiritana mostrando o esforço modernizador e civilizador das missões da Congregação em Angola, expondo uma combinação de objectos que mostravam o mundo a evangelizar – os “feitiços horripilantes” e o mundo evangelizado – os “bordados mais finos”), culminando com a edição lisboeta da exposição pontificia de 1950, que permitiu uma apropriação do discurso expositivo romano, através da criação de um espaço próprio para as missões católicas em contexto imperial português e enfatizando o pioneirismo nacional na promoção da “arte missionária” e na resolução do problema missiológico da adaptação missionária.

Portanto, os esforços de nacionalização da actividade missionária eram claramente instanciados nos objectos e na sua exposição.

A participação espiritana nas exposições mostrava ainda a sua progressiva afirmação enquanto uma das maiores congregações missionárias a operar em Portugal, para além do seu envolvimento constante na recolha e circulação de objectos das missões em Angola. Esta circulação de objectos esteve também associada a um impulso de salvaguarda e à criação de museus missionários. Em Roma, pouco depois do fecho da exposição, tinha sido criado o Museo Etnologico-Missionario. Também em Barcelos, a exposição gerou um debate sobre a criação de um museu missionário nacional. Nos próximos capítulos, analisarei esta dinâmica museológica missionária, focando a criação de museus pela Província Espiritana Portuguesa.

## **Capítulo 2.**

### **Formação e propaganda: os museus espiritanos de Viana do Castelo e Braga (1930-40)**

No capítulo anterior, analisei a relação entre as principais orientações pontifícias sobre as missões na primeira metade do século XX e a política missionária portuguesa, através de um enfoque nas exposições missionárias, que contaram com a participação das missões espiritanas angolanas. As duas grandes exposições organizadas pela Santa Sé em 1925 e 1950 deram corpo e visibilidade àquelas orientações, de tendência marcadamente universalista, mas também revelaram as tensões resultantes do seu confronto com a tendência nacionalizadora da política portuguesa para as missões religiosas em contexto colonial. Um dos resultados da exposição missionária vaticana de 1925 foi a criação do Pontificio Museo Etnologico-Missionario, no Palácio do Latrão, em Roma. O museu pretendia dar continuidade à exposição, perfilhando da mesma combinação de objectivos didácticos, científicos e propagandísticos.

Neste capítulo e no seguinte, analiso a criação e o funcionamento de três museus missionários em seminários da Congregação do Espírito Santo em Portugal, no período entre a refundação da Província Espiritana Portuguesa em 1921 e o final da década de 1960, quando esses museus começaram a ser desmantelados e as colecções missionárias ingressaram em museus antropológicos, processo que irei analisar nos capítulos finais da tese. Partindo do projecto museológico romano, procuro perceber qual o papel dos museus nos seminários e qual a sua relevância na formação espiritana em Portugal, que tinha como objectivo principal o envio de missionários para Angola. A formação missionária foi um tema bastante debatido, não só no interior da Igreja Católica, como na esfera política. Em especial, levantava-se a questão da necessidade de adequação dessa formação às circunstâncias práticas do terreno, derivada de uma concepção dos missionários como agentes civilizadores. Neste sentido, como pretendo argumentar, para além do aspecto didáctico, emergiram outros usos dos museus espiritanos, associados à consolidação da posição da Congregação em Portugal e da identidade missionária espiritana portuguesa na sua ligação com Angola. Os objectos permitiam evidenciar a ligação dos missionários ao terreno e salientar o seu papel assistencial junto das populações e, desse modo, a sua contribuição para o projecto imperial. O presente

capítulo foca-se nos museus criados nos seminários de Viana do Castelo e de Braga, entre as décadas de 1930 e 1940. No próximo capítulo, abordo o caso do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, criado em meados da década de 1950.

### **O Museo Etnologico-Missionario no Palácio do Latrão (1927)**

“Para que não se percam ou se deteriorem os *valiosíssimos testemunhos e lições* – os quais, trazidos das missões, *nos parecem falar sem palavras* – resolvemos, como talvez já sabeis, a partir de uma selecção cuidadosa de objectos, criar um museu com eles, dispondo-os criteriosamente no nosso Palácio de Latrão.” (itálicos adicionados)<sup>105</sup>

No fecho da exposição universal missionária, Pio XI criou o Pontifício Museo Etnologico-Missionario no Palácio do Latrão em Roma, que já albergava o Museo Gregoriano Profano e o Museo Pio Cristiano, afirmando que tal inserção institucional permitia que “a alvorada da fé entre os infiéis de hoje possa ser comparada com a alvorada da fé que iluminou a Roma pagã” (cf. Penkowski 1982:226).<sup>106</sup> Mas ao contrário dos seus congéneres, o novo museu etnológico-missionário não era, na perspectiva do papa, um museu de arte, mas um museu didáctico e científico, no qual os objectos constituíam “valiosíssimos testemunhos e lições”.

O novo museu missionário tinha como antecedentes o Museo Borgiano da Propaganda Fide, que reunia objectos enviados pelos missionários para Roma desde o século XVII, bem como as colecções pessoais do cardeal Stefano Borgia, Prefeito da Propaganda (Penkowski 1982:226). Existira ainda em Roma, nos séculos XVII e XVIII, outro conhecido museu, o Museo Kircheriano, criado no Collegio Romano (mais tarde Pontificia Universidade Gregoriana) e dirigido pelo cientista e coleccionador jesuíta Anasthasius Kircher, com um acervo formado por antiguidades, instrumentos científicos e objectos enviados pelos missionários jesuítas (cf. Lord 1999:23).<sup>107</sup> Por sua vez, no seio das congregações e institutos missionários católicos, existiam também colecções ou gabinetes de história natural com carácter didáctico, como era o caso do Colégio do Espírito Santo, criado pelos espiritanos em Braga em 1872. Em França, a Sociedade das Missões Africanas tinha criado um museu missionário em Lyon em 1861 e a Obra para a

---

<sup>105</sup> Pio XI, encíclica *Rerum Ecclesiae – Sobre la acción misionera*, 28 de Fevereiro de 1926, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19260228\\_rerum-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html).

<sup>106</sup> O museu foi criado pelo *motu proprio* “Quoniam tam praeclara”, proclamado a 12 de Novembro de 1926, e foi inaugurado em 1 de Fevereiro de 1927.

<sup>107</sup> Com a supressão da Companhia de Jesus em 1773, o colégio foi entregue ao clero diocesano de Roma, tendo algumas das suas colecções se dispersado, uma parte das quais dando origem ao Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini (1876).

Propagação da Fé, também em Lyon, criara o seu museu em 1888 (Zerbini 2007). Na Áustria, o padre Wilhelm Schmidt, antes de ser chamado a Roma para a organização da exposição, tinha organizado em 1899 um museu no seminário de St. Gabriel, da Sociedade do Verbo Divino, para onde os missionários verbitas enviavam objectos dos seus terrenos missionários na Nova Guiné, China e Togo (Brandewie 1990:176–77).<sup>108</sup> Do mesmo modo, no meio protestante, começaram a surgir museus missionários desde o início do século XIX, com a criação pela London Missionary Society de um museu missionário logo em 1814 (Seton 2012; Wingfield 2012:97–132).

Como nota Alison Wates, é notório que o museu da Propaganda Fide tenha precedido o Ashmolean Museum, criado em Oxford em 1683, por norma considerado o primeiro museu etnográfico (Wates 2006:215). No entanto, como a mesma autora mostra, a partir de então, a política museológica vaticana acabou por seguir, e não preceder, as tendências europeias. Apesar de não existir ainda um estudo de síntese sobre o tema, a criação de museus missionários cristãos nos séculos XIX e XX acompanhou a proliferação de museus na Europa e nas Américas para albergar colecções ditas “etnográficas”, muitos dos quais criados na sequência das exposições internacionais e coloniais (Sánchez-Gómez 2013b; Shelton 2006:64–70). Estes museus, principalmente os criados a partir do terceiro quartel do século XIX, foram coevos da intensificação dos imperialismos europeus e mantiveram uma relação complexa com as suas ideologias. Neste sentido, alguns autores consideram os museus missionários como variantes dos museus coloniais (L’Estoile 2007b:307).

Para além da sua grande dimensão e impacto público, a novidade da exposição universal missionária e do museu etnológico-missionário pontifício residia na ênfase colocada num programa de carácter didáctico e científico, em detrimento de uma tradicional abordagem estética seguida nos outros museus vaticanos (Wates 2006:218). Tal programa apoiava-se na emergente etnologia católica desenvolvida pelo padre Schmidt, encarregado de transferir o material da exposição e de organizar o museu. De acordo com as orientações de Pio XI, este devia compreender três secções: uma primeira sobre a história das missões; a segunda dedicada à sua universalidade, compreendendo o material etnográfico e seguindo a teoria de desenvolvimento histórico-cultural defendida por Schmidt; e uma terceira sobre o futuro das missões (Penkowski 1982:226; Wates

---

<sup>108</sup> Este autor argumenta que já em 1910 Schmidt pretendia criar um grande museu etnológico-missionário no Vaticano, reformando o museu da Propaganda Fide, mas não encontrara aí um ambiente apropriado para acolher a ideia, devido às reacções negativas geradas pelas medidas anti-modernistas de Pio X (Brandewie 1990:177).

2006:206–11). Na perspectiva do pontífice, o museu devia constituir “um livro sempre aberto”, através do qual se poderia conhecer melhor o trabalho feito nas missões e, para os aspirantes a missionários, “aprender, mesmo antes de chegar aos territórios das missões, a conhecer os países e as gentes que deverão evangelizar” (Sánchez-Gómez 2013a:241; Wates 2006:205). Estava aqui pressuposto que o contacto visual com os objectos constituía uma forma de familiarização com as sociedades a evangelizar e por isso contribuía para a sua melhor compreensão e evangelização. Tal noção – da aquisição de conhecimento etnológico através da observação e comparação de objectos – era central na abordagem preconizada por Schmidt e pela escola antropológica de Viena, bem como nas formas expositivas etnográficas oitocentistas e na emergência do museu como dispositivo destinado ao “ensino pelo olhar” (cf. Dias 1994, 1997). Como argumentou Fabian, a visualização e a espacialização foram as bases de uma teoria do conhecimento e de um programa antropológico emergente no século XIX, o que justificou, em muitos casos, a vinculação da nova disciplina às exposições e museus (Fabian 1983:105–41).<sup>109</sup> A especial adequação das formas visuais e espaciais de apresentação do conhecimento à descrição das culturas “primitivas” derivava de um entendimento destas enquanto objectos “sincrónicos” (Fabian 1983:121).

A Igreja Católica fazia parte deste regime epistémico. Aliás, a convicção daquela adequação (visualidade / primitividade / sincronicidade) encontrava-se subjacente à eloquência muda dos objectos invocada pelo papa na *Rerum ecclesiae* (objectos “que parecem falar sem palavras”) e na sua insistência na criação do museu enquanto dispositivo instrutivo. Contudo, a transformação da exposição numa estrutura permanente não foi um processo linear, e o plano proposto por Pio XI acabou por não se cumprir integralmente. Schmidt concentrara-se apenas na segunda parte, dedicada à demonstração da universalidade da actividade missionária e onde se expunha o material etnográfico segundo as áreas geográficas cobertas pelas missões (Wates 2006:207–11). O grande dinamismo inerente à actividade missionária acabaria também por determinar a rápida desactualização de uma abordagem museológica mais permanente. Por sua vez, a promoção da etnologia católica na exposição e no museu acabou por reflectir, como alguns autores têm argumentado, mais um exercício apologético – de defesa do catolicismo e da Igreja na frente europeia, através da demonstração do seu papel na acumulação e produção de conhecimento científico (etnológico) e dessa forma, da sua

---

<sup>109</sup> Para uma problematização da relação entre o desenvolvimento da antropologia e os museus, ver Shelton (2006).

“modernidade” – do que uma preocupação apostólica, acabando por dar ao museu pontifício um carácter mais político e ideológico, do que didáctico ou missiológico (Dietrich 1992; Vandenberghe 2006; Wates 2006:213–18).

Estes aspectos são relevantes na análise dos museus criados nos seminários espiritanos em Portugal neste período. De seguida, procuro discutir o seu papel na formação missionária espiritana, contextualizada tanto na perspectiva da Igreja como no debate político em Portugal, atentando depois a outros usos precisamente associados a uma vertente mais ideológica e propagandística.

### **A formação missionária católica**

Tal como a actividade missionária propriamente dita, a formação dos missionários é um tema vasto, que cruza vários ângulos e escalas, entre a Igreja Católica, as congregações e os governos dos países e impérios nos quais os missionários circulavam. Da parte da Igreja, a preocupação com a questão formativa tinha antecedentes na criação do Collegium Urbanum em Roma, em 1627, na dependência da Propaganda Fide, criada pouco tempo antes, com o objectivo de formar um clero especificamente missionário.<sup>110</sup> As encíclicas no século XX insistiam sistematicamente na necessidade de reforçar a formação técnica e intelectual dos missionários, para além de conteúdos apenas eclesiais. Esta insistência foi acompanhada, como mencionei no capítulo anterior, pelo desenvolvimento da missiologia enquanto disciplina dedicada à reflexão sobre a missão e os seus métodos. Bento XV defendia a necessidade de se combinarem os “meios sobrenaturais da virtude” com os “meios da ciência”, abordagem fomentada na exposição de 1925, no museu etnológico-missionário e na *Rerum Ecclesiae* (1926), na qual Pio XI reconhecia a insuficiência do “empirismo” para uma implantação efectiva da Igreja e destacava a aprendizagem *prévia* de matérias consideradas úteis para o apostolado, como as línguas e a etnologia. Estas recomendações foram depois sublinhadas por Pio XII, em particular na sua encíclica dedicada à actividade missionária portuguesa, em 1940. Aí salientava a importância de “uma educação completa, seja científica seja pastoral”, abrangendo não só “uma vasta e profunda ciência teológica” como também as “ciências profanas relativas ao exercício dos seus deveres”.<sup>111</sup> Apesar destas orientações, a

---

<sup>110</sup> O Collegium Urbanum tornar-se-ia depois na Pontifícia Universidade Urbaniana.

<sup>111</sup> Encíclica *Saeculo Exeunte Octavo – A actividade missionária portuguesa*, disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_13061940\\_saeculo-exeunte-octavo.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_13061940_saeculo-exeunte-octavo.html). Nas encíclicas seguintes, *Evangelii Praecones* (1949) e *Princeps Pastorum* (1959), podem encontrar-se o mesmo tipo de recomendações.

alteração dos currículos de formação missionária no sentido da integração daqueles conteúdos foi alvo de debates e resistências no meio católico europeu dos anos 1920 e 1930. Entre as principais objecções estavam a sobrecarga dos currículos, a complexidade linguística dos terrenos de missão, a falta de professores devidamente formados, o carácter tardio das nomeações apostólicas, que dificultava a adequação dos conteúdos, e ainda a resistência dos bispos e vigários apostólicos, para quem a necessidade premente e constante de missionários no terreno se sobrepunha à dispensa destes para formações mais longas ou suplementares (Perbal 1935). De facto, os currículos adoptados pela maioria das congregações católicas, como era o caso dos espiritanos, não sofreram praticamente alterações durante a primeira metade do século XX.<sup>112</sup>

A formação missionária católica constitui um tema difícil de abordar e pouco explorado na bibliografia, ainda que o desenvolvimento da missiologia nos países do centro-norte europeu tenha vindo a receber crescente atenção (cf. Dujardin e Prudhomme 2015). Como Jan Briffaerts salientou recentemente, uma das principais dificuldades na análise da “bagagem intelectual” dos missionários reside na articulação entre os debates missiológicos e o terreno, ou seja, em saber em que medida aqueles debates chegavam e/ou tinham impacto na actividade quotidiana nas missões, problema que se coloca também em relação às orientações pontifícias (Briffaerts 2014).<sup>113</sup> Citando o trabalho de Carine Dujardin, infelizmente apenas em holandês, Briffaerts confirma que, apesar das perspectivas sobre a actividade missionária católica se terem transformado ao longo do século XX, como as orientações pontifícias deixam patente, o treino missionário oferecido pela maioria das ordens e congregações católicas manteve-se quase inalterado desde o século XIX. Por norma, este centrava-se numa formação sacerdotal comum, que incluía o noviciado seguido do treino filosófico e teológico, descurando conteúdos de natureza mais científica e missiológica. Segundo Claude Prudhomme, apesar de muitas das instruções dos fundadores das congregações missionárias salientarem, já no século XIX, a importância da observação do terreno no desempenho evangélico, não emergiu um ensino especialmente missionário e a formação dos jovens religiosos assemelhava-se à praticada nos restantes noviciados e seminários católicos, com excepção de actividades pontuais e alguns conselhos mais práticos (Prudhomme 2015a:209). Ainda que o contexto

---

<sup>112</sup> Existiram excepções, como era o caso da Congregação do Imaculado Coração de Maria, que antecipou a nomeação apostólica dos seminaristas de forma a poder adequar o seu treino linguístico, pastoral, histórico e etnológico aos seus destinos missionários (Perbal 1935:247).

<sup>113</sup> A tese de Jan Briffaerts, *When Congo goes to school: educational realities in a colonial context* (Briffaerts 2014), foi consultada numa versão online, que não tem números de página.



intelectual de cada país e a tradição de cada congregação fossem factores também influentes na formação dos seminaristas, como refere Prudhomme, o espaço reservado pelas congregações para a aquisição de uma “cultura científica moderna” manteve-se reduzido. Os estudos missiológicos católicos acabaram por se desenvolver fora do meio congreganista, mais sensível às objecções acima mencionadas e às pressões políticas sobre a formação de missionários para os contextos ultramarinos.<sup>114</sup>

Esta tensão, entre o reconhecimento da importância da aquisição prévia de conhecimentos sobre o terreno e a manutenção de um enfoque formativo eclesial e sacerdotal, vai tornar-se fundamental para compreender o papel dos objectos e dos museus missionários na primeira metade do século XX, em particular, da Congregação do Espírito Santo em Portugal.

### *A formação missionária católica em Portugal*

Em Portugal, os debates em torno da formação de missionários destinados às colónias remontavam pelo menos a meados do século XIX. Em 1855, o governo instituiu o Real Colégio das Missões no antigo seminário de Cernache do Bonjardim (criado em 1791 e fechado em 1834), com o objectivo de fazer face à escassez de missionários ocasionada pela extinção das ordens religiosas em 1834 e de garantir a presença de missionários portugueses nas colónias. Até voltar a ser extinto em 1910, o seminário de Cernache formou cerca de três centenas de missionários ditos seculares para trabalhar nas colónias, que eram remunerados pelo Estado e tinham direito a pensão, incluindo António Barroso, célebre pioneiro da missão de S. Salvador do Congo e dinamizador de uma reforma do colégio no final da década de 1880 (Franco 2000:204).

---

<sup>114</sup> O caso protestante parece apresentar algumas diferenças significativas, ainda que seja difícil generalizar e uma comparação entre ambos está fora do âmbito deste trabalho. Não obstante, é um facto que a missiologia protestante precedeu a católica, ao passo que os missionários protestantes procuravam frequentemente acrescentar à sua formação religiosa uma formação técnica e académica nas universidades seculares, o que não era comum no meio católico. Annie Coombes refere-se ao modo como as sociedades missionárias evangélicas inglesas, entre o último quartel de oitocentos e o início de novecentos, procuraram ganhar credibilidade académica e como os seus missionários frequentaram os cursos em antropologia então emergentes nas universidades; a essas experiências, acrescentam-se os programas educativos dos museus etnográficos britânicos, que encorajavam e até empregavam missionários para coleccionar objectos (Coombes 1994:166–67). Jean-François Zorn, analisando a formação fornecida pela Société des Missions Évangéliques (SME) de Paris, nota uma diferenciação entre a formação pastoral, destinada à Europa e realizada nas faculdades de teologia protestante, e a formação missionária, destinada à conversão dos “pagãos”, realizada nas escolas missionárias, onde a componente de teologia prática era mais desenvolvida (Zorn 2008). James Clifford fornece uma descrição do percurso formativo de Maurice Leenhard no primeiro capítulo da biografia sobre este missionário, que teve um papel importante na reforma da École des Missions da SME de Paris (Clifford 1982:13–29). Ver Patrick Harries para o contexto de formação do missionário suíço Henri-Alexandre Junod (Harries 2015).

Com efeito, na segunda metade do século XIX, regressaram a Portugal várias ordens religiosas e missionárias que tinham sido expulsas em 1834, incluindo jesuítas (1858), franciscanos (1861) e beneditinos (1875), ao mesmo tempo que apareceram novas congregações, como a Congregação do Espírito Santo (1867), a primeira exclusivamente missionária no país, e a Congregação Salesiana (1894), cujos missionários trabalhariam em Cabo Verde, Moçambique, Índia, Macau e Timor (Thomaz 2000:217). Na sequência deste ressurgimento missionário entre o final do século XIX e a Primeira República, surgiram vários debates sobre o papel das missões religiosas nas colónias, que contemplavam críticas sobre a formação dos missionários. A Sociedade de Geografia de Lisboa foi o principal palco desses debates, onde António Barroso e outras figuras como Luciano Cordeiro e Pinheiro Chagas constituíram comissões, apresentaram relatórios e discutiram a fundo as missões, os seus propósitos e estratégias de implantação, bem como a necessidade e as exigências da formação de missionários portugueses, capazes de ir para além do trabalho evangelizador e de abraçar a tarefa civilizadora e nacionalizadora (Santos e Torrão 1993:84–85). A preparação dos missionários devia incluir, como defendia Luciano Cordeiro, as “ciências naturais” e “noções seguras de medicina e de agricultura” (cf. Pires 2016:82–83). Nas vésperas da República, o discurso tendencialmente mais moderado em relação à Igreja da administração colonial face à metrópole devia-se em grande medida à valorização das missões como presença permanente nas colónias e como factor de civilização e reforço da soberania (Madeira 2007:252). Entre essa administração colonial, contavam-se António Enes, Mouzinho de Albuquerque, Paiva de Couceiro ou Sampaio e Melo, que reclamavam também por uma preparação dos missionários mais adequada ao terreno, chegando Sampaio e Melo a defender “o nível científico e preparação especial” da formação ministrada pelas congregações missionárias como a espiritana face a Cernache (Madeira 2007:244–53).<sup>115</sup> É de notar que esta reclamação se inseria numa visão crítica que esta geração da administração colonial, defensora do pragmatismo colonial, mantinha dos “métodos religiosos civilizadores”, em particular na questão educativa, como mostra Miguel B. Jerónimo (2010:164–65). Tratava-se precisamente de defender uma reformulação dos métodos e do perfil dos missionários.

---

<sup>115</sup> Sobre o ensino científico ministrado nos colégios da Companhia de Jesus (mas sem um enfoque na formação missionária) entre a segunda metade do século XIX e 1910, ver a tese de doutoramento de Francisco Malta Romeiras, especialmente a segunda parte (Romeiras 2014).

Mencionei no capítulo anterior o impacto da I República no fecho e expropriação dos colégios e casas de formação da Congregação do Espírito Santo, que se encontrava à data bem estabelecida em Portugal. A actividade formativa espiritana só se restabeleceu com a política missionária emergente em 1919, quando a Congregação, assim como outros institutos e congregações missionárias, pôde retomar a sua actividade em Portugal. Foram então restabelecidos os subsídios às missões, uma parte dos quais podia ser canalizada para a formação de missionários na metrópole.<sup>116</sup> Em 1926, o *Estatuto Orgânico das Missões* introduzia uma formulação circular pela qual as casas de formação eram consideradas parte integrante das “missões católicas portuguesas”, enquanto estas só se podiam constituir com missionários portugueses educados nessas mesmas casas.<sup>117</sup> A legislação conformava um forte investimento do Estado na formação de missionários portugueses, traduzido na atribuição de subsídios extraordinários de instalação e subsídios regulares inscritos no orçamento da metrópole.<sup>118</sup>

Esse investimento nas missões católicas teve como corolário o reemergir do debate sobre a formação missionária. Em 1934, durante o I Congresso Nacional de Antropologia Colonial, no Porto em 1934, a questão foi debatida entre académicos, políticos, missionários e outros agentes coloniais. Discutiu-se a necessidade de os missionários portugueses receberem treino superior, particularmente nas ciências visadas no congresso, a “etnologia” e a “antropologia”. A questão também se estendia aos funcionários administrativos coloniais.<sup>119</sup> O caso dos missionários foi levantado pelo padre António Miranda Magalhães, antigo missionário secular em Angola.<sup>120</sup> Na sua intervenção, Magalhães reportava-se ao período anterior a 1910 para destacar a inclusão de cadeiras de “filologia e etnologia” no programa formativo do colégio de Cernache do Bonjardim (Magalhães 1934:11). Este programa tinha entretanto sido substituído “por outro mais moderno e possivelmente mais completo”, mas a sua apresentação não mencionava quais os novos conteúdos, impossibilitando a averiguação da permanência

---

<sup>116</sup> Artigo 13.º do decreto n.º 6322 de 24 de Dezembro de 1919, publicado a 10 de Janeiro de 1920.

<sup>117</sup> Artigos 10.º a 14.º, decreto n.º 12.485, de 13 de Outubro de 1926.

<sup>118</sup> As missões do Espírito Santo recebiam “um subsídio anual de 450 contos e um subsídio extraordinário de 500 contos para a formação dos aspirantes a missionários” (Torres Neiva 2005:328).

<sup>119</sup> Ver a intervenção de J. Napoleão de Vasconcelos, “Da preparação etnológica dos funcionários administrativos coloniais e da sua intervenção na elaboração dos inquéritos etnográficos”, publicada no segundo volume dos *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, pp. 13-22. Já nos primeiros debates em torno da criação de um Instituto Colonial tinha surgido a ideia de incentivar os missionários católicos a frequentá-lo (Pires 2016:87). Como mostrarei mais à frente, o assunto da frequência dos missionários da Escola Superior Colonial voltaria a surgir em meados da década de 1940.

<sup>120</sup> Magalhães tinha trabalhado na missão católica dos Dembos na viragem do século. Esta missão foi encerrada em 1919 e retomada pelos espiritanos em 1938.

das ditas disciplinas na formação missionária secular a partir de então.<sup>121</sup> Uma parte substancial da sua intervenção acabou por se desviar da questão da formação missionária para o argumento dos missionários enquanto uma das “classes” mais bem preparadas para “cooperar com a antropologia e a etnologia” (itálicos adicionados), tendo em conta o seu “contacto permanente e obrigatório com as diversas raças”, o seu “prestígio, lealdade e caridade junto destas” e finalmente a própria “cultura e tradição missionária”, que fazia com que os missionários “por dever” se interessassem pela etnografia. O problema da formação, ou da falta dela, só voltou à discussão porque ajudava a explicar a ausência de estudos etnográficos “metódicos” feitos por missionários. No final, o voto emanado da sessão focava-se na importância de incrementar a quantidade e a qualidade dos estudos nos campos da “Antropologia, da Etnologia e da Etnografia” e de garantir a sua disponibilização aos académicos, apelando-se aos missionários portugueses para publicar mais (Magalhães 1934:11–12). Este resultado reflectia o processo de afirmação pública e política da antropologia académica em Portugal, na sua vertente colonial, protagonizado pela chamada “escola do Porto” (Pereira 2005b:216; Roque 2006:793). Para os académicos, a insistência na importância do treino universitário dos missionários e o apelo ao seu contributo resultavam de uma tentativa de hierarquização profissional, como defendeu Ricardo Roque, que preconizava a subalternização de outros praticantes desta área do saber (Roque 2006:807). Para os missionários e para a Igreja Católica, mostrava-se a sua disposição e abertura em contribuir para o empreendimento científico em contexto colonial, e desse modo para o projecto imperial. É de salientar que todos os missionários católicos que participaram no congresso, incluindo o bispo Lima Vidal, fizeram intervenções de cariz etnográfico, não se encontrando entre eles nenhum espiritano. Não obstante, o eco deste debate na Província Espiritana Portuguesa não se fez esperar, levando à decisão, em 1935, de conduzir a turma de teologia do seminário de Viana do Castelo para a Escola Superior Colonial, ainda que infelizmente pouco tenha conseguido saber desta experiência, excepto que foi breve e que as turmas posteriores a 1938 retomaram o percurso formativo em Viana do Castelo.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Na publicação *Portugal Missionário*, realizada aquando da segunda reunião dos padres seculares no Colégio de Cernache em 1928, afirmava-se que “o estudo das línguas, do desenho e de conhecimentos práticos” eram desenvolvidos no programa seguido nos colégios das missões seculares, mas sublinhava-se que este era semelhante ao dos outros seminários, contemplando uma formação de dez anos, quatro dos quais de ensino preparatório e seis de formação superior em filosofia e teologia (1929:56).

<sup>122</sup> “Boletim das obras – Viana do Castelo”, *BPP*, 1940, vol. I, n.º 9 (Mai.-Jun.), p. 204. Apesar de não ter conseguido aprofundar esta questão nos arquivos espiritanos, pude verificar que não foram os únicos a passar pela Escola Superior Colonial. Em 1942, o governador do distrito de Luanda referia no seu relatório anual que, em Portugal, apenas os franciscanos “partiam para África depois de terem frequentado a Escola Superior Colonial”, ver

Apesar de a Escola Superior Colonial ter sofrido várias reformas desde a sua criação em 1906 (cf. Ágoas 2012:330–37), foi apenas em 1946 que a questão do treino superior dos missionários foi explicitamente colocada na legislação.<sup>123</sup> Pelo artigo 39.º, autorizava-se a inscrição dos “estudantes das casas de formação missionária propostos pelos procuradores das corporações missionárias respectivas reconhecidas” nas “disciplinas do curso de administração colonial” indicadas pelo “conselho escolar”. Nas palavras do Director Geral do Ensino, Victor Manuel Braga Paixão, a reforma chamava pela primeira vez “o problema missionário ao quadro dos estudos oficiais”, marcando “a necessidade imperiosa de recíproca compreensão e apoio das autoridades espiritual e temporal: o missionário e o administrador devem servir o mesmo interesse místico, humano e nacional” (Paixão 1946:20). Criava-se ao mesmo tempo a disciplina de “Missionologia e Educação dos Nativos” no Curso de Administração Colonial (art. 7.º), ao cargo do padre António da Silva Rego. Contudo, a julgar pelo caso dos espiritanos, o decreto não parece ter tido grandes resultados na chamada dos missionários à Escola Superior Colonial, ainda que o citado artigo 39.º tivesse sido noticiado no jornal *Ação Missionária*.<sup>124</sup>

Em 1948, dois anos depois da reforma da Escola, a questão ressurgia com novos contornos, com a Direcção Geral de Ensino a enviar uma circular a todos os superiores das congregações, alertando para a necessidade de reforçar a formação missionária face às críticas que circulavam sobre as missões católicas no campo da assistência médica e sanitária aos indígenas, face à acção das missões protestantes e à superioridade da preparação dos seus missionários.<sup>125</sup> A circular destacava a dimensão internacional do problema: era conveniente mitigar o impacto das missões protestantes e atentar à situação dos “países agora chamados dependentes ou de governo não-autónomo”, ganhando ainda mais peso o argumento do “progresso” moral e intelectual das populações. Ora, as críticas às missões católicas eram um problema para o governo, na medida em que aquelas representavam o seu esforço na tarefa assistencial e educativa nas colónias. Desta vez, foram feitas diligências junto da Escola Superior Colonial, à época dirigida por António A. Mendes Correia, para que o corpo docente cooperasse num curso especial dirigido a

---

“Relatório da Província de Luanda – 1942”, José F. R. de Figueiredo Santos, AHU, 1667-1B-MU-ISAU-MÇ-1938-1942. A tese recente de Carlos Pires sobre a Escola Superior Colonial não faz referência à sua frequência por missionários (Pires 2016).

<sup>123</sup> Decreto n.º 35.885, de 30 de Setembro de 1946.

<sup>124</sup> S/a, “Notas da agenda”, *Ação Missionária*, 1946, vol. VII, n.º 83, p.1.

<sup>125</sup> “Circular sobre a conveniência de os missionários serem preparados sobre enfermagem e higiene e elementos de construção”, Fevereiro de 1948, Direcção Geral do Ensino, AHU, 1438-1B-MU-DGEdu-MÇ-1946-1962.

missionários e auxiliares, a decorrer em Lisboa.<sup>126</sup> Às matérias visadas, enfermagem e política indígena, Mendes Correia propunha acrescentar “o ensino da Etnografia, da Geografia e da Agricultura Coloniais no dito curso”, sublinhando que especialmente a primeira, a etnografia, era de “importância essencial na actividade missionária”, como tal “proclamada mesmo, expressamente, pelos Sumos Pontífices em vários ensejos”.<sup>127</sup> A principal figura da antropologia académica em Portugal voltava a acentuar a necessidade de os missionários receberem treino universitário no âmbito desta disciplina, mobilizando os argumentos da própria Igreja sobre a utilidade da mesma para o apostolado.<sup>128</sup> Nada indica que o referido curso se tenha realizado, e a questão da formação missionária permaneceria sem resposta. Pelo contrário, o novo campo de estudos aberto pela reforma da escola, a “missionologia”, viria a ganhar cada vez mais peso a partir da década de 1950. Em 1956, Silva Rego publicava o manual da disciplina que leccionava no então já denominado Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (Silva Rego 1956). Prefaciando o livro, Adriano Moreira referia-se a esta área disciplinar numa argumentação que revelava novas preocupações políticas – era urgente desenvolver a “missionologia” no quadro de uma melhor compreensão do “problema” da “comunicação entre os grupos étnicos envolvidos em cada situação colonial”, no âmbito do qual cabia um lugar “particular à Igreja Católica e às técnicas de comunicação de que tem uma secular experiência nas situações coloniais” (Moreira 1956:XVIII). Pouco depois, era criada a Missão para o Estudo da Missionologia Africana (1959), com o objectivo de “estudar os movimentos religiosos em África” e no seguimento desta o Centro de Estudos Missionários (1962).<sup>129</sup>

Apesar dos persistentes debates, a formação missionária permaneceu ao longo deste período uma questão grosso modo ao cargo das congregações missionárias, como era o caso dos espiritanos.

---

<sup>126</sup> Ofício n.º 325/948, do director da Escola Superior Colonial para o Director Geral do Ensino, 18 de Novembro de 1948, AHU, 1437-1B-MU-DGEdu-MÇ-1927-1969, cx. 2.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> Mendes Correia tinha uma relação de proximidade com a Igreja, tendo recebido em 1924 o colar da Academia Pontifícia das Ciências e em 1940 o título de “excelência” que o equiparava a sócio da Real Academia de Itália. Publicou também na *Atti della Pontificia Accademia delle Scienze Nuovi Lincei* (cf. Matos 2012:30, 31, 179).

<sup>129</sup> A Missão para o Estudo da Missionologia Africana foi criada no âmbito do Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS), pela portaria n.º 17034, de 9 de Fevereiro de 1959. Sob a alçada do CEPS, criado em 1956, surgiram várias missões de investigação, incluindo a Missão de Estudo dos Movimentos Associativos em África e a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, que visavam dar conta de “potenciais ameaças internas (ou vindas de países vizinhos) à soberania portuguesa em África” (Castelo 2012b:399). O Centro de Estudos Missionários foi criado pela portaria n.º 19425, de 9 de Outubro de 1962. No capítulo 6, analiso esta dinâmica institucional e científica no âmbito do Ministério do Ultramar e da sua Junta de Investigações, que levaria também à criação do Museu de Etnologia do Ultramar em 1965.

## Nos seminários da Congregação do Espírito Santo em Portugal

A organização e a vida quotidiana nos seminários espiritanos em Portugal, bem como a preparação dos seus missionários, seguiam (e ainda seguem) as regras e orientações determinadas pela Igreja Católica e pela Congregação do Espírito Santo. As primeiras tinham um efeito uniformizador e contemporizador dentro do mundo católico, aproximando o modelo espiritano do seguido por outras congregações, enquanto as segundas o diferenciavam, procurando vincar uma identidade e um carisma próprios. As *Regras e Constituições* da Congregação do Espírito Santo derivam dos primeiros regulamentos escritos pelos fundadores, em particular da “Regra Provisória da Obra dos Negros”, elaborada por François Libermann entre 1840 e 1845, e foram tendo várias edições ao longo do tempo (cf. Brásio 2002). Com base nos princípios aí definidos, era elaborado um regulamento geral, designado *Coutumier Général*, a partir do qual se faziam os “costumeiros” provinciais e particulares, respeitantes a cada província e a cada obra espiritana. Praticamente todos os aspectos da vida interna e externa dos seminários e das missões espiritanas – desde os aspectos religiosos, ao calendário e aos tipos de horários a seguir em cada ocasião, aos comportamentos, vestuário e relações sociais internas e externas – eram definidos por este aparato regulamentar, cujo conhecimento e aplicação eram activamente promovidos e vigiados. O dever e a disciplina eram considerados instrumentos de santificação e aperfeiçoamento evangélico e apostólico, constituindo princípios estruturantes da formação religiosa espiritana (Costa 2012:258).

A adopção de um modo de vida em comum, prevalecente desde os primeiros regulamentos, levou a que os seminários e as missões espiritanas fossem habitualmente designados por “comunidades”. Estas eram quase exclusivamente masculinas, sendo os seminários compostos por padres, que exerciam os cargos directivos, irmãos auxiliares, agregados e aspirantes.<sup>130</sup> Os seminários localizavam-se geralmente em espaços isolados ou marginais, e eram fechados, privilegiando-se um regime de internato e de afastamento das influências “mundanas” (Costa 2012:245, 251).<sup>131</sup> Existiam dois tipos de casas de formação missionária, um para os padres e outro para os irmãos auxiliares, que recebiam

---

<sup>130</sup> Note-se que a instalação das missões espiritanas era por norma acompanhada pela criação próxima de missões femininas, havendo historicamente uma ligação com as Irmãs de S. José de Cluny e mais tarde com as Irmãs Missionárias do Espírito Santo, fundadas com o apoio do Geral espiritano Mons. Le Roy, em 1922.

<sup>131</sup> Peter Pels descreve os seminários da Congregação do Espírito Santo na Holanda de acordo com as mesmas características, isto é, marcados pela disciplina e pelo fechamento (1999:47 e seguintes). Só muito mais tarde esta concepção do valor do isolamento no processo de formação missionária se veio a alterar.

uma formação mais técnica, nas escolas de artes e ofícios.<sup>132</sup> Entre os seminários, distinguiam-se os menores, onde eram feitos os estudos preparatórios (cerca de cinco anos), equivalentes ao liceu; os noviciados, onde se aprofundava a reflexão vocacional e se fazia a entrada ritual na vida consagrada e na Congregação (um ano); e finalmente os seminários maiores, onde se terminavam os estudos superiores com os cursos filosófico e teológico.

Em Portugal, entre a refundação da Província Espiritana Portuguesa em 1921 e a década de 1960, foram criadas sete casas de formação: em Braga, na freguesia de Fraião, começou a funcionar a primeira “comunidade” em 1920, constituindo-se como seminário menor e escola profissional em 1928; em Viana do Castelo, foi criado um seminário maior em 1922; e pouco depois surgiram dois outros seminários menores, em Godim, na Régua em 1925 e na Guarda-Gare em 1931 (Brásio 1934b:54–55).<sup>133</sup> O noviciado só se estabeleceu em 1937, na freguesia da Silva, em Barcelos, fazendo com que até essa data os noviços portugueses tivessem de frequentar o grande seminário espiritano em Chevilly Larue, a sul de Paris. Por último, no final da década de 1940, para responder ao crescendo das vocações e às exigências relativas à formação missionária, começou a ser construído, com apoios públicos e privados, o Instituto Superior de Estudos Missionários do Espírito Santo, no lugar da Torre d’Aguilha, concelho de Cascais, que começou a funcionar parcialmente em 1952 como seminário maior da Província.

O percurso de formação espiritana era longo, compreendendo no mínimo onze anos. Iniciava-se depois da instrução primária, com a entrada no seminário menor, onde se seguia o programa oficial dos liceus. Os critérios de entrada passavam por ser “filho legítimo e de família bem reputada”, ter “saúde e compleição robusta”, “inteligência mais que mediana, juízo são, espírito dócil e aptidões pronunciadas para os estudos e vida missionária” (Correia 1922:95). A noção de “reputação” familiar tinha um sentido moral, pois a grande maioria dos aspirantes provinha de classes desfavorecidas e de zonas rurais, sobretudo a norte do país, onde se tinham constituído os seminários por se considerar haver aí um ambiente mais propício às vocações religiosas (Costa 2012:365–66). O Provincial José Pereira de Oliveira referia-se a este aspecto no seu relatório anual ao governo em 1946, lamentando que raramente as “classes abastadas” enviavam os seus filhos para os seminários, o que implicava maiores encargos para a Congregação, pois a

---

<sup>132</sup> A análise que aqui se desenvolve refere-se apenas à formação missionária sacerdotal.

<sup>133</sup> Entre os espiritanos, os seminários são por norma designados pelo nome das freguesias onde se situam, daí o detalhe da apresentação.



maioria dos alunos não pagava qualquer pensão.<sup>134</sup> Oliveira descrevia ainda a “longa e difícil” formação de um missionário, salientando a importância deste estar “o mais apto possível para bem desempenhar a sua missão tão alta e de tanta responsabilidade perante a Nação e as muitas populações indígenas”.<sup>135</sup>

Os futuros missionários eram treinados para o ministério como qualquer outro padre católico, acrescentando-lhe os aspectos religioso e carismático associados à Congregação do Espírito Santo. Tornar-se espiritano implicava um processo de aprendizagem intelectual e espiritual que atingia o seu ponto de inflexão no “noviciado”, quando os seminaristas menores faziam os “votos religiosos” e passavam a pertencer à Congregação que, a partir de então, era considerada a sua “família espiritual”.<sup>136</sup> Como religiosos, faziam os votos de castidade, pobreza e obediência, tendo estes últimos dois efeitos particularmente relevantes na atitude e na prática missionária.<sup>137</sup> A obediência implicava conformidade com todas as regras e regulamentos da Igreja e da Congregação, o que se reflectia na nomeação apostólica, comumente designada por “obediência”, que ocorria apenas no final da formação. Segundo esta prática, que se manteve inalterada entre os espiritanos, os recém-missionários podiam ser enviados para onde determinassem os seus superiores, em articulação com os prelados e a hierarquia da Igreja, o que significava que os conteúdos formativos a montante eram necessariamente generalistas e que a sua adequação aos terrenos apostólicos, em matéria de línguas e etnografia, era difícil de concretizar. Por sua vez, o voto de pobreza implicava a renúncia aos bens materiais, colocando os professos à disposição das “comunidades” e da Congregação tudo o que tinham e viessem a ter, e precisando de autorização superior para manter qualquer tipo de bem (Costa 2012:431). Este último aspecto tinha, como se verá adiante, implicações directas na relação dos missionários com os objectos e na constituição de colecções, que acabavam por se tornar quase sempre institucionais. A seguir aos três votos faziam-se ainda as “ordens sagradas” (*prima tonsura*, ordens maiores e menores), culminando o percurso religioso com a “consagração ao apostolado”, pela qual era conhecida a “obediência” de cada missionário. Tratava-se de uma cerimónia pública, presidida por um bispo, com a presença das famílias, fiéis e autoridades civis e militares, elevando o seu

---

<sup>134</sup> “Relatório de 1946 da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo”, Clemente Pereira da Silva, 6 de Março de 1947, AHU, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

<sup>135</sup> “Relatório de 1946...”, *ibidem*.

<sup>136</sup> Primeiro eram feitos “votos temporários” e um pouco mais tarde faziam-se os “votos perpétuos”.

<sup>137</sup> Note-se que os padres seculares, ao contrário dos religiosos, não faziam voto de pobreza.

grau de solenidade e avalizando socialmente o momento enquanto culminar de um esforço colectivo na produção de cada missionário.

### *Angola e os currículos*

A nomeação apostólica tardia dificultava a adequação dos currículos aos terrenos missionários, mas alguns factores constringiam a aparente aleatoriedade deste processo. Desde logo, a história da própria Congregação e o seu carisma. Entre os espiritanos, os futuros missionários esperavam ser enviados para os “ministérios humildes e penosos”, para os quais a Igreja “tinha dificuldade em encontrar obreiros”, especialmente aqueles que “nunca o ouviram, ou mal o ouviram” (Costa 2012:270), o que significava sair da Europa. Historicamente, África e a evangelização dos “negros” encontravam-se também no coração da “mística” libermanniana e da identidade congregacional. As políticas e acordos missionários, a nível nacional e internacional, constituíam outro factor determinante da nomeação apostólica, donde resultava que os seminários espiritanos portugueses tinham como particularidade o facto de terem um destino quase exclusivo de apostolado: Angola. A fundação da Província portuguesa e dos seus primeiros seminários, na segunda metade do século XIX, tinha respondido ao objectivo específico de formar espiritanos nacionais para trabalhar nos territórios sob dominação portuguesa atribuídos à Congregação, isto é, Angola e Congo. Esta situação só se alterou em 1941, quando a actividade da Província se estendeu a Cabo Verde e muito mais tarde, já depois de 1975, quando alguns espiritanos portugueses foram enviados para outros países. Não obstante, tal não significava que as missões espiritanas em Angola fossem compostas exclusivamente por missionários de nacionalidade portuguesa, apesar da legislação missionária acentuar essa característica. Outras províncias espiritanas europeias, sobretudo França e Holanda, enviaram contingentes consideráveis de missionários para Angola. Em Fevereiro de 1948, a Província dava conta ao Ministério das Colónias do número de missionários que tinha ao seu encargo e as respectivas nacionalidades: de um total de 232, contavam-se 176 padres, dos quais 77 portugueses e 99 estrangeiros, e 56 irmãos auxiliares, 47 portugueses e 9 estrangeiros.<sup>138</sup> Em teoria, o currículo formativo destes missionários constituía-se nos mesmos moldes que o português, sendo que muitos passavam pelos seminários portugueses antes de seguir para Angola para aprender

---

<sup>138</sup> Em Angola, a maioria dos padres estrangeiros era holandesa (48) e francesa (40), registando-se também alguns belgas, irlandeses e alemães. Em Cabo Verde, havia 7 padres portugueses e 4 suíços. “Ofício n.º PG-2-48”, 24 de Fevereiro de 1948, José Pereira da Silva, AHU, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

português. Na prática, o foco em Angola – “a mais esplendorosamente portuguesa entre as colónias de Portugal”, nas já citadas palavras do padre Alves Correia<sup>139</sup> – comportou um peso ideológico importante na formação espiritana em Portugal até à década de 1960, que se encontra espelhado nos discursos dos próprios missionários, que assumiam o mandato imperial e civilizacional e a retórica da “vocação” missionária do país, celebrizada na poética camoniana recorrentemente evocada. Angola constituiu-se assim o “terreno” espiritano português por excelência, ganhando contornos identitários, de natureza “mística” e “mítica”, para os missionários. Este direccionamento, pese embora a diversidade etnolinguística presente no território angolano e o carácter tardio das nomeações, não foi suficiente para ultrapassar os argumentos que resistiam à alteração dos currículos formativos, que permaneceram focados na educação religiosa e sacerdotal.

Seguindo a norma canónica, a formação espiritana superior consistia num curso filosófico, que tinha geralmente a duração de dois anos (três, a partir do ano lectivo de 1944/45), seguido de um curso teológico, que se completava em quatro anos (um quinto ano foi acrescentado em meados de 1950). Como refere António Costa, na sua monografia sobre os seminários espiritanos em Portugal, “em obediência às normas postas por Roma, as aulas da disciplina de Filosofia deveriam ser leccionadas segundo a doutrina e os princípios de São Tomás de Aquino, mas sem esquecimento de outros mestres aprovados pela Igreja, e com recurso ao método escolástico e à língua latina. Semelhantemente as disciplinas principais do curso teológico (Dogmática, Moral, Direito Canónico, Sagrada Escritura) deveriam ser ministradas em língua latina, pelo método escolástico e positivo, tendo o Aquineense como guia e mestre, e bem assim os respectivos exames escritos e orais e os debates académicos que sobre elas incidissem” (Costa 2012:408). Dentro destas orientações, tomando como referência o ano de 1944/45, entre as disciplinas do curso filosófico, contavam-se a “Filosofia”, a “História da Filosofia”, a “Arte Sacra” ou a “Psicologia Experimental” e ainda as “Ciências” (incluindo princípios gerais de “Anatomia”, “Biologia Geral”, “Botânica”, “Geologia” e “Zoologia”); ao passo que o curso teológico, para além das disciplinas mencionadas, incluía também a “Exegese”, a “História das Missões”, a “Liturgia”, a “Missiologia” e a “Pastoral”, com referência para o ano de 1937/38 (Costa 2012:402–3). Neste panorama, algumas das disciplinas científicas bem como as de “História das Missões” e de “Missiologia” eram as únicas onde se poderiam desenvolver conteúdos mais específicos sobre as missões e a actividade

---

<sup>139</sup> “1º Congresso Missionário Nacional”, *BGC*, 1931, vol. VII, n.º 76, pp. 200-212. Ver capítulo 1.

missionária em Angola, embora não se possa confirmar até que ponto sem aceder aos seus conteúdos e programas.

Em meados dos anos 1940, o aumento constante do número de alunos em todas as casas de formação conduziu à necessidade de adaptar e ampliar os seminários, ao mesmo tempo que reemergia o debate em torno das exigências da formação missionária. Surge então um projecto de construção de um novo seminário maior, próximo de Lisboa, que permitisse responder às necessidades de expansão da Província, às sensibilidades do governo e às críticas emergentes. O desenrolar deste processo está patente nos relatórios anuais enviados pela Província ao governo, ao abrigo dos artigos 46.º e 78.º do *Estatuto Missionário* de 1941. No relatório de 1945, apontava-se que o Fraião, a maior casa da Congregação em Portugal, tinha passado a albergar uma parte do curso filosófico e salientava-se a necessidade de criação de um novo edifício que permitisse “dar aos alunos uma formação mais apropriada, complementando o estudo da filosofia com *cursos de etnologia e linguística angolanas* e fornecendo aos seminaristas bons livros sobre questões coloniais e missiológicas” (itálicos adicionados).<sup>140</sup> A preocupação com uma formação missionária que incluísse estas matérias vinha-se tornando incontornável e era um argumento capaz de impressionar o governo em prol da criação do novo seminário. No seu parecer sobre o relatório, o Ministro das Colónias Marcelo Caetano apreciava o “impressionante relato da expansão e actividade das missões do Espírito Santo” e reconhecia efectivamente a necessidade de fornecer uma preparação devida aos futuros missionários, mas desvalorizava o problema das instalações face à importância de investir nos “métodos pedagógicos e da formação especificamente missionária (preparação para a acção entre os povos africanos)”.<sup>141</sup>

Os relatórios seguintes eram cada vez mais incisivos quanto à questão da “formação especificamente missionária”, procurando fazer face às críticas que circulavam através da explanação da contribuição dos missionários espiritanos para o desenvolvimento de estudos linguísticos e etnográficos em Angola. No relatório de 1947, o Provincial expunha com preocupação a existência de uma “campanha” contra as missões católicas, em particular as espiritanas, baseada em acusações sobre a deficiente preparação dos seus

---

<sup>140</sup> “Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1945)”, 6 de Julho de 1946, José Pereira de Oliveira, AHU, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

<sup>141</sup> “Parecer do Ministro das Colónias ao relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1945)”, 12 de Agosto de 1946, *ibidem*.

missionários.<sup>142</sup> Em sua defesa, o relatório distribuía críticas em relação aos problemas coloniais e missionários mais candentes, como o da mão-de-obra ou o da educação indígena nas escolas missionárias. Defendia depois que a menor dedicação dos espiritanos “à publicação de altos estudos que fizessem a sua apologia nos meios intelectuais” e que tinha levado “alguns a considerarem e dizerem em público que os Missionários do Espírito Santo não têm categoria intelectual” se devia à falta de tempo e à vastidão da obra a manter e desenvolver. Apesar disso, o relatório destacava que “Exploradores, cientistas, geólogos e botânicos, arquitectos, administradores de largos horizontes, linguistas e ao mesmo tempo missionários de mão cheia, contamo-los nós entre os melhores”, e que os exemplos abundavam não “apenas entre os mortos nem entre os estrangeiros; também entre os vivos, também entre os portugueses.”<sup>143</sup>

Quanto à superior preparação dos missionários estrangeiros afirmava que podia haver “aqui ou ali uma diferença nos programas”, mas não eram significativas, excepto no facto de ser frequente no estrangeiro, mas raro em Portugal, irem para o seminário “rapazes que vêm de escolas superiores, de letras, de medicina, de engenharia, etc.”, solução que mesmo assim não era a melhor para o Provincial, pois não passava “pela cabeça fazer seguir, em casos normais, esses cursos aos seminaristas missionários, embora todos estejamos de acordo em que isso seria muito útil.”<sup>144</sup> Tal asserção advinha porventura do insucesso da passagem da turma de teologia de Viana do Castelo pela Escola Superior Colonial uns anos antes e sobretudo da urgência de formar missionários o mais rapidamente possível, argumentos que concorriam para a manutenção das estruturas curriculares, obstaculizando qualquer reforma. Apesar de ter argumentado por uma formação mais apropriada, contemplando os tais “cursos de etnologia e linguística angolanas”, o Provincial defendia que a formação missionária se devia centrar sobretudo na promoção das qualidades essenciais a qualquer “bom missionário”, ou seja, “permanente espírito de sacrifício, abnegação constante, desinteresse absoluto de toda e qualquer recompensa material, amor apaixonado pelos povos desprezados que a Providência lhes confiou, desprezo da vanglória que o leva a enterrar na selva desconhecida entre povos selvagens o seu talento, o seu vigor, a sua mocidade e todas as ambições de um homem bem constituído.”<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> “Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1947)”, 31 de Julho de 1948, José Pereira de Oliveira, AHU, 1433-1B-MU-DGEdu-MÇ-1930-1954, cx. 1.

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> “Relatório anual... (1947)”, *ibidem.*

No relatório seguinte, o novo Provincial, o padre Agostinho Lopes de Moura voltava a dar destaque às contribuições científicas dos espiritanos:

“Sobre Etnologia angolana poderemos afirmar que foram eles [espiritanos] os que melhor conheceram e escreveram, embora o público os ignore como tais. Não raro, com a sua colaboração, famosos nomes se têm coberto de fama ilustre. Quem melhor conhece os “Boximanes” ou os Hotentotes de Angola? Quem já, além deles, escreveu sobre os “Mbali”, do Sul? Cuanhamas, Ganguelas, Bundos e Quimbundos, etc. são mais falados, mas os pormenores da sua etnologia estão em geral no conhecimento e nos apontamentos dos Missionários do Espírito Santo.

Porque não publicam eles esses estudos, pondo assim ao alcance de todos os estudiosos essa riqueza etnológica incalculável? Excesso de duas coisas: de modéstia e de pobreza.

Se da Etnologia passamos à Linguística, a questão está exactamente no mesmo pé. Com uma diferença: neste capítulo, os Missionários do Espírito Santo têm publicado mais, porque o livro é instrumento directo do seu trabalho.”<sup>146</sup>

Depois de enumerar mais de cem obras publicadas pelos espiritanos sobre as diferentes línguas faladas em Angola, o Provincial afirmava com veemência que os seus missionários não descuravam o estudo e que ninguém podia dizer que estes “só ensinam a rezar e talvez mal.” Mas o relatório ia mais longe, ripostando com a denúncia das falhas no sistema de educação colonial e defendendo a inclusão da “propaganda colonial e missionária” nos programas oficiais, já que “nada de sistemático” era feito nos colégios, liceus, universidades ou nas organizações da “mocidade” para despertar a vocação missionária e fomentar a multiplicação dos tão necessários missionários portugueses. Lopes de Moura tinha sido um dos responsáveis pela dinamização do organismo espiritano de propaganda missionária, a LIAM, o que o levava a ser mais firme na crítica a estas questões.<sup>147</sup> Considerava que a posição portuguesa era “humilhante”, pois “um país com as responsabilidades coloniais, históricas e presentes, como o nosso tinha obrigação de ter uma propaganda colonial condigna. E ele não tem nenhum, que se prese. *Nem sequer um museu colonial possui!*” (itálicos adicionados)<sup>148</sup> O carácter enfático desta afirmação confirmava o reconhecimento, por parte dos missionários e da Igreja, do papel propagandístico e político dos museus e dos complexos expositivos, o que ganhava ainda maior eco por ser proferida pelo superior de uma instituição que tinha então, como mostrarei a seguir, dois museus. As palavras do Provincial captavam também a candência

---

<sup>146</sup> “Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1948)”, 30 de Julho de 1949, Agostinho Lopes de Moura, AHU, 1433-1B-MU-DGEdu-MÇ-1930-1954, cx. 1. Uma parte do relatório, incluindo a citação, foi reproduzida no *Acção Missionária*, 1949, vol. X, n.º 119 (Nov.), pp. 5, 7.

<sup>147</sup> A LIAM, Liga Intensificadora da Acção Missionária, surgiu em Fátima em 1937, a partir de uma iniciativa promovida por Agostinho Lopes de Moura, José Felício e Augusto Teixeira Maio. Em 1943, adquiriu o nome LIAM e cinco anos depois foram aprovados os seus estatutos. Tinha como principais objectivos promover o apostolado missionário pela oração e pela acção, recrutar vocações e impulsionar a imprensa missionária (Torres Neiva 2005:839–47, 2007).

<sup>148</sup> “Relatório anual... (1948)”, *ibidem*.

especial da questão, pois acabara de ser publicado o diploma que reorganizava a Junta de Investigações Coloniais, incumbindo-a de organizar um “Museu Colonial Português”, que só viria efectivamente a ser criado quase duas décadas depois.<sup>149</sup>

Até à década de 1950, os espiritanos portugueses faziam toda a sua formação superior nos seminários da Congregação. A partir de então registou-se uma mudança, permitindo-se que alguns seminaristas frequentassem cursos universitários, não na Escola Superior Colonial/Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, mas na Universidade de Coimbra. Entre os cursos frequentados por espiritanos nas décadas de 1950 e 1960 estavam os de Ciências Físico-Químicas, Letras Românicas, Letras Histórico-Filosóficas, Filologia Germânica e Ciências Biológicas, tendo o primeiro padre se licenciado neste último curso em 1956.<sup>150</sup> A formação espiritana seria completamente reformada em 1967, num contexto já marcado pelo Vaticano II. A título de exemplo, para os anos lectivos de 1967/68 e 1968/69, os livros registavam a introdução de disciplinas como “Antropologia científica”, “Antropologia filosófica”, “Antropologia teológica”, “História”, bem como cursos complementares que incluíam, por exemplo, “Religiões não cristãs”.<sup>151</sup> A partir de 1968, os alunos do curso filosófico passaram a frequentar a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

#### *Actividades complementares*

Uma vez que os currículos não aprofundavam temáticas missiológicas e ligadas ao terreno, e reconhecendo-se a sua importância, as actividades complementares assumiam um maior relevo. Contudo, dado o seu carácter menos formal, elas tornam-se difíceis de documentar e analisar. Uma das principais era sem dúvida a leitura, de periódicos, monografias e outras publicações, missionárias e não só. Neste sentido, houve alguma preocupação pelo reforço das bibliotecas nos seminários deste período, como atestam as palavras do Provincial no relatório de 1945, referindo-se à importância de fornecer aos “seminaristas bons livros sobre questões coloniais e missiológicas”, ou ainda a notícia do reforço da biblioteca no Fraião, com “livros de filosofia, história, ciências,

---

<sup>149</sup> Artigo 20.º, decreto n.º 35.395, de 16 de Dezembro de 1945. Para uma análise da criação do Museu de Etnologia do Ultramar e da sua relação com os acervos etnográficos espiritanos, ver capítulo 6.

<sup>150</sup> Alguns espiritanos que frequentaram a Universidade de Coimbra abandonaram a vocação sacerdotal. Entre estes, dois integraram os quadros dos departamentos de Matemática e de Antropologia. Neste último caso, trata-se de Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, que se tornaria na figura de proa da antropologia em Coimbra nos anos 1970 e 1980, cujo percurso analiso no último capítulo da tese.

<sup>151</sup> Agradeço ao padre António Santos Moreira o acesso aos livros de matrículas na secretaria provincial espiritana, em Lisboa.

espiritualidade, apologética e missiologia”, para garantir uma “melhor eficiência da formação intelectual, moral e religiosa”.<sup>152</sup> Constata-se ainda o aumento na publicação de periódicos missionários católicos em Portugal, nas décadas de 1920 e 1930, mesmo que estes visassem sobretudo fins propagandísticos, associados ao recrutamento de vocações e à afirmação das missões no projecto imperial (Pires 2010: 31–36).

A Província Espiritana Portuguesa começou a publicar, logo em 1921, a *Missões de Angola e Congo*, a primeira revista missionária em Portugal no período pós-1910 (Torres Neiva 2007:11). Os seus principais objectivos eram promover o interesse público pelas missões da Congregação e chamar a atenção para a necessidade de formar mais e melhores “missionários ultramarinos”. Os conteúdos incluíam, para além de correspondência e pequenas estórias das missões, reflexões sobre a missionação enquanto empreendimento religioso e civilizador, perspectiva defendida pelo padre Joaquim Alves Correia, director da revista entre 1923 e 1935.<sup>153</sup> Os seus artigos mostravam um esforço de articulação entre a política missionária portuguesa e as orientações pontificias, em torno da promoção de uma implantação efectiva da Igreja através da missão como instrumento de “civilização”, baseado na educação e no trabalho (Correia 1936:3; cf. Martins 2007:294). Ao ler Alves Correia, os seminaristas aprendiam que as missões religiosas eram um “instrumento de civilização *portuguesa*” (1926; itálicos adicionados) e que os missionários tinham de adaptar-se aos contextos nos quais trabalhavam (1935). Neste sentido, defendia que era necessário “portugalizar o preto”, mas tal não significava “assimilá-lo” como os missionários belgas faziam, ou seja, devia manter-se “preto e africano em tudo, excepto na religião”, pois “portugalizar” implicava acima de tudo considerar o indígena cristianizado como qualquer português cristão (Correia 1928; cf. Martins 2007:294–95). Em 1935, a revista publicava a conferência do padre Estermann na Sociedade de Geografia de Lisboa, na qual este tinha defendido a mesma ideia perante uma assistência que incluía as principais autoridades políticas e eclesiásticas do país (Estermann 1935). O espiritano alemão argumentava que, sendo a acção missionária universal por definição, ela divergia nos métodos aplicados e devia, na prática, realizar uma dupla adaptação: por um lado, aos meios “nativos”, havendo que diferenciar entre “países de civilização adiantada” e “raças inferiores”; e por outro lado aos meios

---

<sup>152</sup> “Boletim das obras - Fraião”, *BPP*, 1948, n.º 5-6, Abr.-Jul., p. 118-119.

<sup>153</sup> O padre Alves Correia tinha regressado a Portugal em 1920 para ajudar a restabelecer a província. Como se viu no capítulo anterior, ele tinha feito parte da comissão encarregada da centralização e envio dos materiais para a exposição vaticana em 1925, tendo também sido um dos participantes no congresso missionário de Barcelos em 1931. Para uma análise do seu “pensamento missionário”, ver Martins (2007).



colonizadores (Estermann 1935:40). Na sua perspectiva, Portugal tinha um “método de civilização” característico – a “assimilação” – termo que se prestava a más interpretações, mas que, entendido “com uma certa relatividade, exprime perfeitamente a característica colonizadora portuguesa” (ou seja, era uma assimilação à portuguesa, diferente da belga). Nas suas palavras, “a cristianização do preto, o seu levantamento moral, a sua transformação espiritual, além de ser o fim próprio da acção missionária, constitui o elemento mais valioso na colaboração prestada pelas Missões à acção civilizadora geral” (Estermann 1935:72–74). Esta era a única estratégia que permitia afastar os perigos da “adaptação exterior e superficial”, do “preto civilizado, que mais é caricatura da civilização europeia” (1935:104). As “crenças supersticiosas” não podiam ser simplesmente eliminadas, tinham de ser substituídas por outras, de preferência pelo catolicismo. O missionário católico era, portanto, o “agente de civilização mais abnegado, mais leal, mais patriótico”. Este entendimento da acção missionária como uma acção total, que tinha de se adaptar aos vários meios em que se desenvolvia, políticos e sociais, era assim passado para os seminaristas.

A partir de meados dos anos 1930, os seminaristas espíritanos começaram a poder ler na *Missões de Angola e Congo* artigos de carácter etnográfico, como era o caso da série “Algumas notas etnográficas acerca dos povos do enclave de Cabinda”, do irmão Evaristo de Campos (1935-1936).<sup>154</sup> Em 1933, surgiu o *Entre Nós*, o jornal dos seminários espíritanos, publicando principalmente pequenas notícias correntes<sup>155</sup>, e uns anos depois começava o *Boletim da Província Portuguesa* (1939), a versão nacional do *Bulletin Général* da Congregação, onde circulavam informações da Casa-mãe e de Roma, notícias das comunidades (seminários e missões), artigos sobre a política missionária e colonial, conferências dadas por missionários e pequenas notas bibliográficas.<sup>156</sup>

Não se constatou, nestas publicações espíritanas, a existência de um debate aprofundado sobre a questão da formação missionária ou da emergência da missiologia católica, durante as décadas de 1920 e 1930. Com efeito, em 1933, o jovem António

<sup>154</sup> Outros exemplos são “Alguns apontamentos sobre a religião dos nossos pretos” e “Resumo da história antiga do Congo”, Luiz Keiling (1934, 1936); “Notas etnográficas sobre o povo Kioko”, Tiago Brendel (1936); “Os funerais entre os pretos”, “Ideia que o preto faz da morte”, António Rodrigues Pintassilgo (1935, 1936); “Etnologia angolana – Sistema de matriarcado entre os Vankhumbi”, Frederico Duff (1937). No capítulo 4, sobre as práticas etnográficas dos espíritanos em Cabinda, volto a referir os artigos do irmão Evaristo Martins Campos.

<sup>155</sup> Criado da fusão dos folhetins de Viana do Castelo e de Braga, tendo também como redactor Joaquim Alves Correia (Torres Neiva 2007:12). Em 1940, foi substituído pelo *Acção Missionária*, ainda hoje publicado mensalmente.

<sup>156</sup> Nesta rubrica foram divulgadas, por exemplo, as obras etnográficas dos padres C. Tastevin e C. Estermann. Em 1948, vários números do *Boletim* destacaram a produção bibliográfica dos missionários no Congo, no planalto de Benguela e no Cuanhama.

Brásio perguntava nas páginas do *Boletim Geral das Colónias*, “porque não hão-de criar em Portugal uma revista de *Ciência Missionária*, que possa enfileirar ao lado da *Revue d’Histoire des Missions*”? (Brásio 1933:87). Brásio descrevia as iniciativas desenvolvidas em vários países europeus por uma “geração nova” de católicos em torno da promoção da missiologia e da criação de cursos missiológicos no âmbito universitário. Relativamente ao caso português, apontava o problema da longa duração da formação missionária e a necessidade de mudar os métodos de recrutamento, assinalando algumas iniciativas no âmbito da propaganda e dos estudos sobre as missões, entre as quais o congresso de Barcelos em 1931.<sup>157</sup> É significativo que Brásio tenha publicado a sua reflexão no *Boletim Geral das Colónias* e não num dos periódicos da sua Congregação, visando certamente chamar o problema para a esfera pública e política.

Tal revista veio a surgir em 1944, com a retoma da *Portugal em África: revista de cultura missionária*, pela Província Espiritana Portuguesa. Aí, os seminaristas espiritanos (e não só) podiam ler artigos de maior fôlego de âmbito missiológico, político, histórico ou etnográfico, escritos por espiritanos ou missionários de outras congregações, bem como por académicos e políticos.<sup>158</sup> No primeiro editorial, escrevia-se que a “cultura missionária” compreendia não só a “Teologia” e a “Missiologia”, como também a “História”, o “Direito”, a “Administração”, a “Economia”, as “Ciências Naturais”, a “Geografia, sobretudo humana” e finalmente a “Etnologia” – todas consideradas como “ciências” fundamentais para a “eficácia da Acção Missionária dentro da organização espiritual e moral do Império”.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Desde 1910, com a extinção da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, os estudos teológicos tinham deixado de existir no meio universitário português, aparecendo mais tarde, com a reforma da Escola Superior Colonial em meados dos anos 1940. A história da missiologia em Portugal constitui um tema pouco estudado, note-se que o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* não tem sequer uma entrada para “missiologia” (Azevedo 2000). Num tal trabalho, seria fundamental explicar o carácter tardio do seu desenvolvimento em Portugal e atentar à recepção da obra do jesuíta belga Pierre Charles, que visitou o país pelo menos duas vezes: em 1932, aquando da 22ª sessão do International Colonial Institute em Lisboa, durante o qual constatou a grande distância que separava o progresso dos estudos missionários belgas e portugueses (cf. Sánchez-Gómez 2009:679); e em 1937, acompanhando a delegação de investigadores estrangeiros ao Congresso de História da Expansão Portuguesa no Mundo (cf. Curto e Cruz 2015:130–31). Diogo Ramada Curto salienta o papel de Silva Cunha na transposição do pensamento de Charles para a “ideologia assimilacionista do regime veiculada pela Escola Superior Colonial”, onde efectivamente emergiu com Silva Rego uma corrente de estudos missionários, como já apontei.

<sup>158</sup> A *Portugal em África* tinha sido criada em 1894 como uma revista de cultura colonial e científica. Inicialmente a propriedade da revista não foi tornada clara, de forma a aumentar a aceitação pública e política da Congregação em Portugal. Foi suprimida em 1910, tendo a segunda série sido publicada até 1972 (Torres Neiva 2005:159–64).

<sup>159</sup> “Editorial”, *Portugal em África*, 1944, vol. I, n.º 1, p.8. Entre as obras publicadas pelos espiritanos neste período, destacam-se uma série de pequenos livros, num registo combinando a ficção e o relato missionário, como *Victor: novela missionária*, pelo Arnaldo Nunes Baptista, Évora: Gráfica Eborense, 1933; *Quarenta anos de África*, Luíz Alfredo Keiling, Braga: Missões de Angola e Congo, 1934; *Surpresas do Sertão (cartas de um missionário a seus sobrinhos)*, Luís Cancela, Lisboa: Editorial LIAM, 1946; *No coração da África Negra*, Augusto Teixeira Maio, Lisboa: Editorial LIAM, 1947; *Remorso de Caridade*, Agostinho Lopes de Moura, Lisboa: Editorial LIAM, 1947.

Para além da leitura, entre as actividades complementares contava-se também a celebração de datas festivas relacionadas com as missões, como o Dia Mundial das Missões (24 de Outubro), instituído por Pio XI em 1926, e a realização de sessões recreativas e excursões, que podiam incluir visitas a monumentos, museus e exposições. Os diários dos seminários e as publicações periódicas registam, por exemplo, visitas dos seminaristas à exposição missionária em Barcelos (1931), à exposição colonial no Porto (1934), à exposição missionária do centenário da Congregação em Viana do Castelo (1952), a uma “exposição sobre o Ultramar existente em Belém e uma outra sobre arte moderna, existente no SNI” (1961); ou ainda a diversos museus em Lisboa, incluindo o “museu etnológico Dr. Leite de Vasconcelos”, o Museu Militar, o Museu Nacional de Arte Antiga, a Sociedade de Geografia de Lisboa, o Jardim Zoológico e o Jardim Botânico.<sup>160</sup> Para além destas visitas, constata-se também, com alguma regularidade a partir dos anos 1950, a realização de sessões de cinema documental e de ficção, com especial incidência sobre África e sobre a actividade missionária.<sup>161</sup>

Mas a principal actividade que colocava os seminaristas em contacto com a actividade missionária no terreno era a realização de conferências pelos missionários, que vinham periodicamente de licença à metrópole. A partir dos anos 1930, surgem inúmeras referências à passagem de missionários e às suas palestras, por vezes apelidadas de “conferências de missiologia”. No *Entre Nós*, afirmava-se que as conferências tinham “por objectivo a nossa formação com respeito ao que devemos ser mais tarde no meio selvagem”, com “destaque [para] a língua indígena, sem a qual não há verdadeiro missionário, nem seria completo o estudo da Missiologia”.<sup>162</sup> Os temas que pareciam ser mais recorrentes eram a história, o quotidiano e a organização das missões onde os palestrantes trabalhavam, bem como os aspectos etnográficos da região e as línguas.

Em 1933, o padre Alves Correia, então superior da comunidade de Viana do Castelo, promoveu aí uma série de palestras sobre “etnografia, costumes dos povos

<sup>160</sup> Estas últimas visitas surgem registadas no *Diário da Torre d’Aguilha*, em 1953, 1954, 1955 e 1969. Não são referidas as exposições do Mundo Português (1940) e de Arte Sacra Missionária (1951), por não se ter encontrado indicações precisas sobre a visita dos seminaristas, ainda tal se afigure como muito provável e que ambas tenham merecido atenção nas fontes espiritanas.

<sup>161</sup> No *Diário da Torre d’Aguilha* são registadas, por exemplo, sessões com a presença de Carlos Tudela, em 1953, com documentários “sobre as casas de formação” e “sobre África”; em 1959, com os filmes “Kilimanjaro”, “Journey into the Spring” e “Acção Missionária em Angola”; e ainda, em 1962, o documentário “O homem e o trabalho”. Os espiritanos promoveram a realização de uma longa metragem de ficção sobre a vocação missionária, que estreou em 1967 com o título *Uma vontade maior*. O filme resultou de um projecto de Carlos Tudela, apoiado pela LIAM, foi rodado em Portugal e em Angola entre 1961 e 1967 (Torres Neiva 2005:508). A Cinemateca Portuguesa possui uma cópia parcial do filme que infelizmente não consegui visualizar.

<sup>162</sup> “Crónica Íntima – Viana Do Castelo”, *Entre Nós*, 1934, II Ano, n.º18, Dezembro, p. 7.

Nigritas e filosofia desses costumes”, tendo na primeira abordado “a espiritualidade que o preto patenteia através dos interessantes ritos e cerimónias do nascimento das crianças” e nas seguintes “a iniciação, os funerais e a diversidade das costumeiras pitorescas daqueles patuscos!”.<sup>163</sup> Este registo faz notar como, através das palestras, os seminaristas podiam de facto aceder a referências e temas relevantes nos debates missiológicos e antropológicos da época, que os missionários mais experientes acompanhavam. O uso da expressão “povos Nigritas” demonstrava a difusão, no meio espiritano português, da classificação racial desenvolvida pelo antropólogo francês Joseph Deniker em *Les Races et les peuples de la terre* ([1900] 1926).<sup>164</sup> Com várias edições em francês e inglês, esta obra tinha-se tornado uma referência internacional, sendo apresentada como uma síntese dos dados disponíveis nas duas “ciências gémeas” – a “antropologia e a etnografia” (Deniker 1900: iv) –, sobre os quais o autor fazia assentar uma classificação das “raças e povos” da Europa, Ásia, África, Oceânia e América. O grupo “Nigritien” constituía, segundo o bibliotecário do Muséum d’histoire naturelle de Paris<sup>165</sup>, um dos oito “raças e povos” do continente africano, habitando uma faixa territorial desde o Sudão até ao Senegal e à costa da Guiné.<sup>166</sup> Alves Correia, antes de regressar a Portugal, tinha trabalhado nas missões espiritanas no sul da Nigéria, entre os “Ibos” [Igbo], que se incluíam no tal grupo “nigrita”. Com base nessa experiência, o espiritano português tinha publicado na revista *Anthropos* alguns artigos (Correia 1921a, 1921b, 1923)<sup>167</sup>, cujos conteúdos as palestras em Viana do Castelo certamente reflectiam, destacando-se o artigo sobre o “animismo Ibo e divindades da Nigéria”, no qual descrevia a associação entre o nascimento e outras etapas do ciclo de vida e o mundo das “divindades universais” e “locais” concebidas pelos “Ibo” (Correia 1921a).

O conhecimento e influência da obra de Deniker entre os espiritanos em Portugal não se resumia às palestras do padre Alves Correia em Viana do Castelo, pois a obra existia na biblioteca da procuradoria espiritana em Lisboa, onde o padre Estermann relata tê-la lido antes de partir pela primeira vez para Angola em 1923.<sup>168</sup> Estermann protagonizou igualmente várias palestras nos seminários, nomeadamente em Viana do

---

<sup>163</sup> “Crónica íntima – Viana do Castelo”, *Entre Nós*, 1933, I Ano, n.º6, Dezembro, p. 1.

<sup>164</sup> De facto, a obra de Deniker aparece várias vezes citada nas fontes missionárias e etnológicas católicas, incluindo em Schmidt (1906a), Le Roy (1922) ou ainda Dubois, no seu *Répertoire Africain* (1932).

<sup>165</sup> Deniker foi também membro da Société de géographie e presidente da Société d’anthropologie de Paris.

<sup>166</sup> Para além deste grupo, Deniker identificava os grupos “Arabo-Berber”, “Ethiopien”, “Foulah-Sandé”, “Négrille”, “Bantou”, “Hottentot-Bochiman” e “Madagascar” (1900:491–545).

<sup>167</sup> Para além destes, Alves Correia publicou também na *Anthropos* uma recensão ao livro *Populações indígenas de Angola* (1918; Correia 1925), que será abordado no capítulo 4.

<sup>168</sup> *Revista de Angola: quinzenário ilustrado*, 1971, n.º 252.

Castelo, em 1934, onde se debruçou “sobre as missões do Cuanhama, restauradas em 1923, por ele e pelo heróico P. Devis, que muito lá sofrera quando das revoltas de Mandume, dominadas definitivamente só em 1913 pelo general Pereira de Eça.”<sup>169</sup> Na notícia que relatava a conferência, acrescentava-se que:

“Estas conferências são-nos úteis, não só para quando estivermos entre os negros, *mas até para se ver alguns*, ao ouvir episódios de se gelar o sangue, *vão perdendo um pouco o medo* que nos domina – e (digámo-lo baixo, para que ninguém ouça...), êle há menino com estudos superiores, nascido no meio das serras beirôas, que à noite, com medo, ainda vai visitar o guarda-roupa a ver se lá está algum logo, e depois atranca a porta com a mala! O Sr. P. Estermann pode ir contando com êstes para dominar algum ataque dos leões em África!” (itálicos adicionados)<sup>170</sup>

A utilidade das conferências traduzia, portanto, o reconhecimento da importância destes conhecimentos para a preparação para o terreno, não só intelectual como emocional, ajudando, através dos relatos vívidos, a dissipar o medo dos jovens seminaristas e a permitir que estes se fossem progressivamente aproximando da condição de missionários aptos. A expressão “até para se ver alguns [negros]” reforçava a valorização da dimensão visual no processo de aprendizagem, na familiarização com o mundo social e material do terreno missionário. É precisamente neste sentido que se pode também conceber a presença de objectos nos seminários, enquanto dispositivos materiais e visuais deste processo de familiarização complementar aos currículos. Para além disso, a circulação dos objectos estava precisamente associada à movimentação dos missionários, que os recolhiam e traziam das missões, com o intuito de integrarem as exposições ou os museus entretanto criados.

### **Os museus nos seminários de Viana do Castelo e Braga: a constituição de Angola como terreno e a política imperial**

Mencionei anteriormente que a presença das congregações missionárias em Portugal foi marcada por vários ciclos de ruptura e restabelecimento. No caso da Congregação do Espírito Santo, a Primeira República constituiu uma ruptura com implicações do ponto de vista patrimonial, com a perda das casas de formação e consequente dispersão dos museus e colecções que aí existiam. Neste aspecto, destacava-se o Colégio do Espírito Santo em Braga, pelo seu Gabinete de Física e de História Natural, mantido entre a década de 1880 e 1910. Neste Colégio, funcionava um escolasticado menor e o curso oficial de instrução primária e secundária, ascendendo o seu número total de alunos em 1907 a

<sup>169</sup> “Crónica Íntima – Viana Do Castelo”, *Entre Nós*, 1934, II Ano, n.º 12, Junho, p. 2.

<sup>170</sup> “Crónica Íntima – Viana Do Castelo”, *ibidem*.

quase meio milhar (Torres Neiva 2003).<sup>171</sup> Depois de 1910, o Colégio foi nacionalizado e as suas instalações ocupadas pelo Liceu de Braga.<sup>172</sup> Não obstante, como mostra a reprodução do postal abaixo, tratava-se de um Gabinete de História Natural bem equipado, com uma grande diversidade de espécimes zoológicos e material osteológico zoológico e humano (vejam-se os esqueletos montados entre os armários no lado esquerdo da imagem). Ainda que porventura o equipamento se destinasse a dar apoio à formação liceal dada no colégio, ele evidencia a existência uma cultura científica de carácter naturalista entre os espiritanos em Portugal na transição para o século XX. O próprio postal, que serviria para a promoção do colégio, mostra a valorização dessa cultura e através dela da própria Congregação.<sup>173</sup>



Figura 7. Postal «Braga - Collegio do Espirito Santo. Gabinete de Historia natural». AGCSSp, 10G1.1b7

Com a retoma das actividades dos institutos e congregações missionárias na década de 1920, surgiram os primeiros museus missionários, designadamente nos colégios das missões dos padres seculares. Pouco depois de ter entrado em funcionamento, o seminário de Cucujães contava já com uma “exposição e museu missionário português” para onde as missões seculares nas colónias remetiam objectos.<sup>174</sup> Em 1928, o procurador-geral das

<sup>171</sup> Note-se que, ao contrário do rápido crescimento do número de alunos que procurava o ensino oficial, o recrutamento das vocações desenvolveu-se a ritmo lento neste período, o que, segundo Torres Neiva, se explicava pelo anticlericalismo e pelos preconceitos sobre a classe sacerdotal então vigentes.

<sup>172</sup> A transferência de instalações ocorreu em 1921. Não consegui confirmar se o actual Liceu Sá de Miranda ainda possui colecções ou material científico desta época.

<sup>173</sup> Seria interessante aprofundar o estudo das colecções de história natural constituídas pelos espiritanos em Angola durante este período, que infelizmente não foi possível fazer neste trabalho. Os casos mais conhecidos são os do padre Charles Duparquet, que era sócio correspondente da Sociedade de Geografia de Lisboa e enviou para o Muséum d’histoire naturelle de Paris vários herbários; do padre Ernest Lecomte, também correspondente da SGL, para onde terá remetido “produtos e artefactos indígenas” (Costa 2012:192); ou ainda do padre José Maria Antunes, que também recolheu e enviou espécimes botânicos para a Universidade de Coimbra.

<sup>174</sup> Também os colégios das missões seculares retomaram a sua actividade neste período, com a abertura primeiro do colégio de Tomar, em 1921, tendo como superior D. João Evangelista de Lima Vidal, antigo Bispo de Angola e

missões seculares, o padre Amadeu Ruas, solicitava ao Ministério das Colónias, da isenção de taxas alfandegárias sobre dezassete caixotes de objectos enviados pelas missões de Macau.<sup>175</sup> O mesmo procedimento foi adoptado em 1931, a propósito dos objectos enviados para a exposição de Barcelos, que tinham ficado retidos na alfândega devido a um atraso no envio dos mesmos. No novo pedido, Ruas argumentava a importância dos objectos em questão, que apesar de já não irem a tempo da exposição vinham “enriquecer os museus dos Colégios Missionários do Clero Secular”, planeando-se também a sua integração na “Exposição Colonial Portuguesa”, que se realizaria pouco depois.<sup>176</sup> Neste ofício, apresentava o projecto de um museu no colégio de Tomar:

“Um dos Colégios, o magestoso Convento de Cristo em Tomar, é visitado anualmente por milhares de forasteiros portugueses e estrangeiros, e nele ficaria muito bem, e nisso se pensa, a instalação d’uma Exposição Missionária Portuguesa permanente; exposição unicamente de carácter informativo, mas que patenteando os enormes serviços prestados à Pátria, à Sociedade e à Humanidade pelo trabalho constante e heróico dos Missionários, muito pode contribuir para despertar no Paiz o amor às Missões e formar-lhes uma atmosfera benéfica e quiçá propícia ao início das Sociedades Missionárias, a exemplo do que tem feito a Suíça, a Bélgica, a França e a Itália.”<sup>177</sup>

O programa do museu, apresentado como “Exposição Missionária Portuguesa permanente”, dirigia-se aos visitantes externos do convento. Visava “patentear” os sucessos do trabalho missionário, sublinhando o seu cunho patriótico e “humanitarista”, e celebrando o missionário como figura “heróica”. Os seus objectivos eram propagandísticos, correspondendo às preocupações de aumentar o número de vocações e angariar apoios. A proposta foi bem aceite pelo ministro Armindo Monteiro, que a reproduziu em subsequente correspondência com o seu congénere das finanças, solicitando deste uma resolução para o problema das caixas retidas na alfândega. Monteiro acrescentava que os objectos eram “muito necessários no Museu do Colégio das Missões de Tomar, *para estudo dos candidatos a missionários* e servirão em breve na Exposição Colonial do Porto, para onde já foram pedidos, e ainda noutros certames que

---

Congo. Em 1924, abriu um segundo colégio no antigo mosteiro beneditino de Cucujães e dois anos depois um terceiro foi instalado no antigo colégio de Cernache do Bonjardim, por determinação do *Estatuto Orgânico*. Em 1930, Pio XI criou a Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarinas, tornando-se Lima Vidal o seu primeiro Superior Geral. Em 1999, a Sociedade mudou o nome para Sociedade Missionária da Boa Nova. Sobre o património e a cultura escolar do Colégio das Missões Ultramarinas, ver o trabalho de Ana Isabel Madeira (Madeira 2007; Madeira e Silva 2013).

<sup>175</sup> Ofício n.º 849/176, de 17 de Agosto de 1928, da Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição Autónoma de Justiça e Cultos, AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

<sup>176</sup> Ofício n.º 304, Liv. 2.º, 27 de Outubro de 1931, da Procuradoria-Geral das Missões Religiosas dos Padres Seculares, *ibidem*.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

de futuro se organizem.” (itálicos adicionados)<sup>178</sup> Para o ministro, os objectos recolhidos pelos missionários, para além de constituírem uma espécie de reserva para exposições futuras, eram importantes para a formação missionária.

Estes projectos museológicos nos colégios das missões seculares mostravam a circulação e valorização dos objectos nos meios missionários católicos portugueses no enlaçamento entre vertentes didácticas e propagandísticas. Similarmente, a Província Espiritana Portuguesa tinha mobilizado os seus missionários em Angola para o envio de objectos para as exposições, como se viu no capítulo anterior, criando também os seus primeiros museus missionários em Viana do Castelo e Braga.

*“Que outro valor mais alto se levanta”: o museu em Viana do Castelo*

O seminário maior de Viana do Castelo foi instalado em 1922 num antigo convento oitocentista, com uma evocativa vista para o mar e para a foz do rio Lima. A primeira cerimónia de consagração ao apostolado aí realizada decorreu quase uma década depois, em Julho de 1931, sendo então enviados para Angola cinco novos missionários (Costa 2012:59; Torres Neiva 2005:311). Em 1933, a Província contava já nos seus vários seminários uns impressionantes 305 aspirantes, entre os quais 20 “teólogos” e 27 “filósofos” em Viana do Castelo.<sup>179</sup>

O aumento progressivo do número de alunos obrigou a Província a obras constantes de adaptação e ampliação dos seminários. Em 1935, quando o número de seminaristas em Viana já ascendia ao dobro do inicial<sup>180</sup>, as remodelações realizadas abrangeram diversos sectores da casa, incluindo “cozinha e anexos, refeitório, *museu*, salão de teatro, etc.” (Torres Neiva 2005:312, itálico adicionado). Esta é a primeira referência à existência de um museu no seminário de Viana do Castelo, não sendo possível perceber se se tratava então da sua criação ou remodelação. Em qualquer dos casos, a intervenção teria certamente por base a necessidade de acomodar melhor os objectos das exposições de 1931 e 1934, e porventura de 1925. Uma segunda referência ao museu é uma fotografia

---

<sup>178</sup> Ofício n.º 1004/327, 6 de Novembro de 1931, da Repartição Autónoma de Justiça e Custos, AHU, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

<sup>179</sup> Estatísticas dos restantes seminários – Guarda-Gare: 44 alunos do 1.º e 2.º anos; Godim: 73 alunos do 1.º e 2.º anos; Fraião: 68 alunos do 3.º ao 5.º ano, e 45 aspirantes a auxiliares; Viana do Castelo: 20 “teólogos”, 27 “filósofos” e 7 “vocações tardias”. Acresciam dois alunos que frequentavam a Universidade Gregoriana em Roma, 15 no noviciado em Chevilly e 4 que prestavam apoio lectivo. Cf. *Entre Nós*, 1933, n.º 5, Novembro, p. 8.

<sup>180</sup> Entre 1921 e 1925, a média de entradas nos seminários era de 32, ao passo que entre 1931 e 1935 atingia as 74, para um total de 371 entradas nesses quatro anos. O pico de procura dos seminários ocorreu na segunda metade da década de 1950, com 111 entradas em média por ano entre 1956 e 1960 (Costa 2012:117).



a preto e branco, não datada, que mostra a sala que este ocupava no segundo andar do edifício, numa espécie de hall de passagem, próximo da varanda na fachada sul, onde era a entrada principal do edifício (ver figura abaixo).<sup>181</sup>



Figura 8. Fotografias da fachada sul do seminário de Viana do Castelo, 2013 (esq.); e da sala do museu (dir.), s/d. APPCSSp

A localização do museu foi confirmada numa visita que realizei ao seminário a 27 de Novembro de 2013, durante a qual o superior da comunidade, o padre Salgado, me mostrou os vários espaços da casa, incluindo a sala correspondente à fotografia. Com abundante luz natural, fornecida por uma espécie de mezanino e pela proximidade com a varanda, o museu era composto por pelo menos dois armários envidraçados com objectos, que se encontravam também dispostos nas paredes. As duas colunas que se vêem na imagem, segundo o padre Salgado, estavam pintadas a verde e vermelho, fazendo lembrar o efeito nacionalista do pano colocado no armário das missões angolanas na exposição vaticana de 1925. Ocupando quase toda uma parede, vê-se um grande mapa intitulado “Ocupação missionária de Angola”, sobre o qual aparecia o brasão da Congregação. Ao fundo, nas duas paredes que fazem esquina, encontravam-se dois objectos encimando lanças sobrepostas em X. Nos dois armários, estavam vários objectos difíceis de distinguir na imagem. Não são também visíveis os objectos mencionados no relato das salas espiritanas em Barcelos, como os “feitiços horríveis”, o que pode significar que a fotografia mostra apenas uma parte do museu.<sup>182</sup>

Em 1936, o museu foi oficialmente inaugurado, como se relatava no diário do seminário:

<sup>181</sup> A fotografia pertence a um álbum com imagens de várias casas, APPCSSp.

<sup>182</sup> A existência dos “feitiços” no museu de Viana é confirmada pelo facto de estes, tal como três figuras-relicário dos grupos Kota do Gabão, que correspondem aos objectos que se vêem na parede, terem sido incluídos na doação feita pela Província Espiritana Portuguesa ao Museu de Etnologia do Ultramar, como analisarei no capítulo 6.

“1 de Novembro de 1936: R. O. [Regulamento Ordinário] das festas. Já está na capela-mor da nossa Igreja um novo sacrário. Neste dia, inauguração “solene” do museu missionário. Foi visitado por vários elementos da sociedade de Viana. Seguimos o R.O. com as seguintes excepções: 1,30 Vésperas de Todos os Santos, seguida das Vésperas dos Freis Defuntos. Depois preparação para passeio. 5h Bênção solene.”<sup>183</sup>

Marcada para um dia festivo, o Dia de Todos os Santos, a inauguração do “museu missionário” foi um acontecimento cerimonioso que ocasionou a abertura do seminário às elites e fiéis locais. Estas visitas externas, envolvendo figuras da política local, nacional e colonial, são o principal tipo de registo nas fontes espiritanas de actividades no museu. Tal facto pode ser revelador da importância da vertente propagandística, em detrimento de um uso didáctico que permanece mais silencioso nas fontes. Assim, em Fevereiro de 1939, o presidente da câmara de Viana do Castelo visitava o seminário, como noticiava o boletim provincial, sendo recebido no museu:

“No dia 2 de Fevereiro, visitou oficialmente o Escolasticado o Sr. Dr. Rocha Páris (...). Sua Ex. foi recebido no Museu Missionário por entre uma calorosa salva de palmas. Cantado o Hino Nacional, o Sr. P. Provincial apresentou ao Sr. Presidente da Câmara as saudações e agradecimentos do Seminário (...), fazendo votos que Sua Ex. se sinta bem «no meio daqueles corações que, batendo em terras de Viana, é em terras do Império que se lhes deve tomar o pulso...». Falou depois o Escolástico do 3.º ano de teologia, António Cardoso, afirmando o vigor, a nobreza, o idealismo da juventude que ali trabalha e se prepara para evangelizar Angola... mocidade cheia de patriotismo, que não diminui, antes aumenta e encontra o seu pleno desenvolvimento na obediência ao mandato de Cristo e da Igreja, mandato apostólico que vai providencialmente ao encontro do problema da civilização do Império... O grupo coral executa a «Proposição dos Lusíadas», ouvida com emoção e levanta-se para falar o Sr. Presidente. (...) Esta honrosa Visita contribuiu para um maior conhecimento e estima do nosso Escolasticado e em geral da nossa Congregação e Missões, porque muitos jornalistas, que acompanharam o Sr. Presidente da Câmara, noticiaram larga e elogiosamente o facto não só nos periódicos de Viana, mas até em diários do Porto e de Lisboa.”<sup>184</sup>

Em Viana do Castelo, num dia de Inverno, o presidente da câmara e todos os presentes no “Museu Missionário” puderam sentir os corações palpitantes dos futuros missionários pelas “terras do Império”, por Angola. A visita, seguindo um protocolo cerimonial e comovedor, com cantos do hino nacional e da “Proposição dos Lusíadas”, construía a ligação entre o metropolitano e o imperial, enquanto o discurso do “escolástico de teologia” salientava a articulação “providencial” entre o “mandato de Cristo e da Igreja” e a contribuição das missões católicas para o “problema da civilização do Império”. Quase na recta final da sua formação, o escolástico enaltecia as virtudes morais necessárias para cumprir tal “mandato”: “vigor”, “nobreza”, “idealismo” e “patriotismo”. A narração explicitava o objectivo destas visitas e da atenção mediática que elas

<sup>183</sup> *Diário de Viana do Castelo (1931-1937)*, APPCSSp.

<sup>184</sup> “Pelas comunidades – Viana do Castelo”, *BPP*, 1939, n.º 1, Jan.-Fev., p. 12.

suscitavam: fazer crescer o “conhecimento e estima do nosso Escolasticado e em geral da nossa Congregação e Missões”. Como em Tomar, pretendia-se gerar uma “atmosfera benéfica” em torno das missões, neste caso espiritanas, e os museus tinham um papel a cumprir nesse propósito.

No final de 1940, visitava o seminário o director do Arquivo Colonial, Manuel Múrias, “para falar na sessão solene do 8 de Dezembro (Festa da Imaculada Conceição) aos futuros missionários de Angola”.<sup>185</sup> À semelhança da anterior, a recepção incluiu “palmas e cânticos”, mas desta vez decorreu na “sala de teatro” e não no museu. Todavia, os visitantes foram conduzidos pelos vários espaços da casa, incluindo “o museu missionário, a varanda, a biblioteca e a redacção da *Acção Missionária*”. Múrias, reconhecido como “figura de alto-relevo intelectual e moral, conhecedor profundo das coisas da história, católico e nacionalista da velha guarda”, ficou bem-impressionado com o que viu. Prometeu doar ao seminário “várias obras de literatura colonial”, contribuindo para o reforço da respectiva biblioteca. No seu discurso aos seminaristas, Múrias destacou a “vocação missionária” como “a mais sublime, e também a mais portuguesa”, pois o missionário era ao mesmo tempo um “discípulo de Cristo, capaz de morrer pela sua fé” e “um português, capaz de se dedicar pela pátria”. Reiterava-se constantemente a ideia da “vocação” missionária do país, que acabara de ser cimentada na *Concordata* e no *Acordo Missionário* assinados nesse ano, bem como na encíclica de Pio XII.

No ano seguinte, no mesmo mês em que foi publicado o *Estatuto Missionário*, o Ministro das Colónias Francisco Vieira Machado fez um périplo pelos seminários espiritanos de Viana do Castelo, Silva, Fraião e Godim. A visita, descrita como “triumfal”, contou com a participação de várias autoridades civis, militares e eclesiásticas, e seguiu o mesmo protocolo das anteriores, incluindo discursos, intervenções de alunos, recitação da “Proposição dos Lusíadas” e ainda um espectáculo de fogo-de-artifício.<sup>186</sup> A Província tinha então a seu cargo, conforme os números apresentados pelo superior do seminário, 201 missionários em Angola e 400 aspirantes nos seminários em Portugal.<sup>187</sup> A recepção, ao som do hino nacional, fez-se na “sala de festas”, que tinha sido “decorada com motivos africanos e missionários”, certamente retirados do museu, que também foi visitado. A referência aos objectos como “motivos” e a sua utilização no âmbito da visita do ministro

<sup>185</sup> “Pelos comunidades – Viana”, *BPP*, 1940, n.º 12, Nov.-Dez., pp. 272-273.

<sup>186</sup> “Visita do Ministro das Colónias, Francisco Vieira Machado”, *BPP*, 1941, n.º 14, Mar.-Abr., pp. 327-334.

<sup>187</sup> Dos missionários, 124 eram padres e 77 irmãos auxiliares. Nas missões em Angola, contavam-se ainda 245 seminaristas indígenas e 3.673 catequistas.

são eloquentes da combinação entre o seu valor referencial, que permitia vê-los como extensões dos seus contextos “africanos e missionários”, e o seu valor político, que os tornava constitutivos de um contexto apropriado à visita ministerial, atestando a associação directa entre a missionação e o império. O museu demonstrava, portanto, a proximidade dos missionários com o terreno e com as populações indígenas (representadas pelos objectos), as quais os missionários tinham o dever de, a um tempo, evangelizar, civilizar, educar e trazer para a esfera da pátria, ou seja, nacionalizar. No final da visita, a comitiva prosseguiu para Braga, onde se previa a formação de outro museu.

*“Angola é o nosso sonho”: o museu no Fraião (Braga)*

No Fraião, a recepção da comitiva fez-se na “sala de Angola” e contou com os usuais hino nacional, recitações poéticas e discursos. O superior do seminário, o padre Francisco Alves do Rego, agradeceu a visita e a protecção do governo às missões, e aproveitou a ocasião para convidar o ministro a regressar ao seminário “para assistir à inauguração do Museu Missionário, por sua Ex.<sup>a</sup> subsidiado.”<sup>188</sup> O convite e a referência ao patrocínio do Estado demonstravam como os museus eram palcos de afirmação política da Província e das suas missões, ao ponto de serem, como estas, considerados um empreendimento directamente subsidiado pelo governo. A afirmação revelava a plena inclusão dos museus no projecto missionário espiritano deste período.

O referido museu estava em preparação desde 1940 e o seu acervo incluía objectos etnográficos e espécimes zoológicos, como mostra uma carta do irmão Crispim, da missão dos Bângalas, na qual este mencionava uma pele de onça que tinha reservada para o “nosso museu de Braga”.<sup>189</sup> Também nesse ano, o boletim provincial publicava um balanço da progressão das obras no seminário, dando conta da necessidade de criar “um museu missionário, *onde os de dentro e os de fora possam ver o que já se fez e o que é necessário fazer.*” (itálicos adicionados)<sup>190</sup> Apesar de não se ter encontrado documentação sobre os respectivos projectos museológicos, a referência aos museus no âmbito das reestruturações dos seminários mostrava a intenção de criar um espaço específico para os objectos, através do qual fosse possível, à semelhança das exposições, criar uma narrativa sobre o trabalho missionário. No Fraião, a afirmação dá conta que o

---

<sup>188</sup> “Visita do Ministro das Colónias, Francisco Vieira Machado”, *BPP*, 1941, n.º 14, Mar.-Abr., p. 332.

<sup>189</sup> “Notícias das missões: dos Bângalas”, *BPP*, 1940, n.º 9, Mai.-Jun., p. 195.

<sup>190</sup> “Boletim das Obras – Fraião-Braga: Comunidade da Sagrada Família”, *BPP*, 1940, n.º 10-11, Jul.-Out., pp. 236-238.

museu visava dois públicos: os “de fora”, visitas ilustres e outras, para quem os museus ajudavam a mostrar o que era ser missionário espiritano e a demonstrar a necessidade contínua do trabalho das missões; e os “de dentro”, seminaristas e missionários, que aí podiam aprender com o trabalho já desenvolvido e ter uma perspectiva sobre o que faltava.

No Fraião, o museu missionário situava-se no recém-remodelado pavilhão sul, para onde, no ano lectivo de 1940/41, tinham ido os escolásticos dos 4.º e 5.º ano do curso preparatório e os alunos do curso de filosofia (Torres Neiva 2003: 346). Um álbum fotográfico, intitulado “Missões Portuguesas do Espírito Santo / Fraião-Braga / 1941 (Portugal)”, oferecido ao ministro no final da sua visita, continha duas imagens do museu, para além de várias outras dos restantes espaços seminário, retratos colectivos e instantâneos das várias aulas e classes.<sup>191</sup>



Figura 9. Fotografias “Um aspecto do Museu Provisório / Vue du Musée Provisoire” (esquerda); “Outro aspecto do Museu Provisório / Une autre vue du Musée Provisoire” (direita), 1941. AGCSSp, 10G1.6b

As legendas das fotografias descreviam o museu como “provisório”, o que confirma que em 1941 este se encontrava em preparação. São visíveis vários objectos, como cestos, armas, esculturas, esteiras e ainda peles de animais, dispostos nas paredes, nos móveis e no chão. Vêem-se também frisos horizontais com fotografias e ocupando a quase totalidade de uma das paredes, tal como em Viana, um grande mapa intitulado “Área evangelizada pela missão de Malange e suas sucursais”. Na parede ao fundo, na fotografia da esquerda, lê-se a indicação “Sala de Malange” acima de uma estátua de Nossa Senhora.

<sup>191</sup> Na reportagem sobre a passagem do ministro no Fraião, indica-se a oferta de um álbum fotográfico, cf. “Visita do Ministro das Colónias, Francisco Vieira Machado”, *BPP*, 1941, n.º 14, Mar.-Abr., p. 333. A última fotografia do álbum, intitulada “Apoteose”, mostra uma encenação teatral, porventura firda durante um ensaio, na qual se vê em primeiro plano um palco com dois rapazes, um vestido com uma batina branca e outro com uma farda militar, ambos a segurar um retrato do ministro. Em segundo plano, outros rapazes seguram brasões e em pano de fundo vê-se um mapa de Angola.

O aspecto geral da sala, ampla, com uma mesa ao centro e cadeiras a toda a volta, parece aproximar-se mais de um espaço lectivo, de palestras ou de reuniões do que de um museu, dada a ausência de estantes ou mobiliário apropriado para os objectos, como em Viana do Castelo, o que talvez se devesse ao carácter ainda provisório da sala.

A convivência entre seminaristas e objectos nos seminários espíritanos deste período parecia ser constante e valorizada. Mesmo nos restantes seminários, onde não se tinham constituído museus, existiam objectos, como era o caso da Silva, onde se tinha dado às salas de estudo dos escolásticos um “aspecto de museu”, com “panóplias de lanças e azagaias africanas pendentes dos muros por cima dos quadros e mapas.”<sup>192</sup> Para além de atestar a ubiquidade dos objectos nos seminários, esta preocupação com as salas de aula apontava para o seu papel didáctico. Mesmo sem uma narrativa expositiva estruturada, os objectos, a par dos quadros e dos mapas, constituíam dispositivos de aprendizagem missionária, que ajudavam a construir a visualidade dos seminários, aproximando estes espaços – e seminaristas – do terreno missionário. No caso do Fraião, existiam também frases ou lemas escritos nas paredes, como “A África nos chama... Angola é o nosso sonho” (no dormitório, ver figura abaixo à esquerda, Costa 2012:375). Por sua vez, as salas de aula eram designadas de acordo com a geografia missionária – havia a “Sala de Malange”, onde estava a ser instalado o museu, a “Sala de Angola”, a “Sala da Huíla”, a “Sala do Congo” e a “Sala de Cabo Verde”. Estas estratégias geravam entre os alunos hábitos que os aproximavam e mesmo simulavam a vida missionária. O padre Casimiro Pinto de Oliveira, recordando-se dos seus tempos de seminarista no Fraião, afirmava que era comum entre colegas dizerem que “iam todos os dias para Angola”.<sup>193</sup> Algumas fotografias das salas do Fraião foram reproduzidas em postais (ver figura abaixo à direita), incluindo uma do “museu provisório”, que na versão postal recebeu a legenda mais definitiva de “Museu das Missões”. Ao contrário do caso de Viana, não é hoje possível identificar a antiga sala do museu no seminário do Fraião.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> “Boletim das Obras: Silva-Barcelos, Comunidade do Menino Jesus de Praga (1935)”, *BPP*, 1940, n.º 14, Mar.-Abr., p. 340.

<sup>193</sup> Entrevista realizada a 11 de Dezembro de 2013, na Procuradoria Espiritana em Lisboa.

<sup>194</sup> Visitei o Fraião em 27 de Novembro de 2013. O ecónomo do seminário, o padre Marcelino Duarte Lopes, antigo missionário no Libolo, referiu que, por volta de 1947/48, existia um museu perto da recepção ou numa sala ao lado da entrada para as oficinas, mas não soube indicar para onde terão ido as peças.



Figura 10. Fotografias do dormitório no Fraião com as frases “A África nos chama” e “Angola é o nosso sonho” (esq.) (Costa 2012: 532); e da “Sala de Angola (Curso de missiologia)” (dir.), s/d. APPCSSp

No final da década de 1940, tanto o Fraião como Viana do Castelo tinham atingido a sua capacidade máxima. Em Viana, foi necessário adaptar uma parte do museu para criar mais quartos.<sup>195</sup> Foi então que surgiu o projecto de criação de um novo seminário maior, cuja pertinência e a ambição acompanharam, como demonstrarei no próximo capítulo, os debates emergentes em torno da formação missionária colonial, antecipando a institucionalização dos estudos missiológicos em Portugal, mas ocasionando também uma transformação no papel dos museus missionários espiritanos.

## Conclusão

Neste capítulo, analisei a criação e funcionamento de dois museus criados pela Província Espiritana Portuguesa, entre a década de 1930 e 1940, na sequência da criação do museu etnológico-missionário em Roma, e da articulação entre as vertentes didáctica e política. Comecei por problematizar a tensão entre as orientações pontificias sobre a necessidade de reforçar formação técnica e intelectual dos missionários, e a resistência à alteração dos currículos, que continuaram focados em conteúdos eclesiásticos e sacerdotais. De seguida, procurei entender como se constituiu o debate sobre a formação missionária em Portugal, considerando o caso espiritano. A preocupação política com a formação missionária, que remontava ao século XIX, estava directamente associada ao reconhecimento da utilidade dos missionários católicos para o projecto colonial, enquanto agentes civilizadores e nacionalizadores. No entanto, apesar destes debates, a questão permaneceu, pelo menos no caso dos espiritanos, um assunto gerido no seio da congregação. Os debates acabaram por ter outros efeitos que contornavam a questão da formação missionária em si, como no Congresso de Antropologia Colonial, onde se tratou

<sup>195</sup> “Das comunidades – Viana do Castelo”, *BPP*, 1949, n.º 9-10, Abr.-Set., pp. 200-201.

sobretudo de constituir os missionários como colaboradores de uma antropologia em processo de afirmação académica e política; ou a partir de 1946, com a reforma da Escola Superior Colonial, quando os missionários passaram a poder inscrever-se nos cursos da escola, mas sendo a principal novidade a institucionalização de um novo campo de estudos, a “missionologia”, cujo desenvolvimento alimentou mais o reformismo político emergente nas décadas seguintes do que se reflectiu na formação dos missionários ou na própria actividade missionária.

Atentando ao caso espiritano, procurei mostrar como o processo de tornar-se missionário espiritano em Portugal durante este período se constituiu numa combinação entre a criação de uma identidade vocacional e religiosa específica, através de um ensino disciplinado, segundo as normas canónicas e as regras espiritanas, e a constituição de uma ideia de Angola como “terreno”, que dá sentido e cumpre a vocação espiritana portuguesa, mas também a reveste de um sentimento nacionalista e a associa ao projecto colonial. A análise dos museus missionários em Viana do Castelo e Braga fez emergir as vertentes didáctica e política. A presença constante dos objectos nos seminários espiritanos, associada a outros dispositivos visuais, como fotografias e mapas, confirmava a prevalência de um modelo pelo qual o contacto visual com os objectos constituía uma forma de familiarização com os terrenos de missão, gerando hábitos entre os seminaristas que os aproximavam da vida missionária em Angola. Ainda assim, a aparente incipiência da sua organização e a ausência de mais documentação não permitem avançar muito na análise desta vertente. Por sua vez, a faceta política e ideológica adquiriu maior preponderância, com o registo das visitas externas aos seminários, durante as quais era celebrada a ligação entre a missiões e o patriotismo colonial, e em que os objectos, enquanto índices da proximidade dos missionários com o terreno, atestavam a sua utilidade e centralidade para a presença colonial portuguesa em Angola.

O crescente investimento na formação de missionários portugueses durante o Estado Novo veio a efectivar a criação do almejado novo seminário maior, que passo a analisar no próximo capítulo.



### Capítulo 3.

#### O museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo: ambiguidades missionárias e influências etnológicas (1950-60)

Em continuidade com o anterior, este capítulo é dedicado ao terceiro museu criado pela Congregação do Espírito Santo em Portugal, no seu novo Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, criado no início da década de 1950. As características deste museu (a sua organização, dimensão e o perfil da colecção) e do contexto histórico justificaram a necessidade de expandir a sua análise num capítulo próprio. As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas por várias transformações com impacto significativo na actividade missionária, como indiquei no primeiro capítulo a propósito da exposição de 1950. No rescaldo da II Guerra Mundial, assistiu-se a um progressivo questionamento dos colonialismos europeus, cujo eco em Portugal conduziu a reformas políticas em grande medida destinadas a legitimar a continuação da presença portuguesa em África, ocasionando a institucionalização das chamadas “ciências coloniais” ou “ultramarinhas”, entre as quais a etnologia e a “missionologia”, ao mesmo tempo que se começavam a sentir as tensões que culminariam com o deflagrar das guerras de independência na década de 1960. A realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) trouxe para o seio da Igreja Católica um período de crise e de reflexão, que aprofundou muitas das orientações pontificias que vinham das décadas anteriores e desencadeou uma renovação – conhecida como *aggiornamento* – do entendimento do trabalho missionário acompanhada pela intensificação da criação das igrejas locais. Por sua vez, a Província Espiritana Portuguesa viveu neste período simultaneamente o seu apogeu, em termos de actividades formativas e missionárias, tornando-se na maior congregação missionária a operar em Portugal, e o seu rápido declínio.

Como pretendo argumentar, estas mudanças também se fizeram sentir no seio dos museus espiritanos. As vertentes didáctica e política que caracterizaram os casos de Viana do Castelo e de Braga, nos anos 1930 e 1940, parecem ter sido menos proeminentes no museu do Instituto Superior Missionário, cujo papel na formação e na vida da Província foi muito mais ambíguo. Ademais, ao contrário dos seus congéneres nortenhos, este museu viu emergir uma nova vertente, caracterizada por um esforço de inventariação do acervo e pelo estudo etnográfico de uma colecção de objectos, as tampas de panela de

Cabinda. Esta vertente resultou da influência do desenvolvimento da etnologia académica e do interesse dos etnólogos, não só em Lisboa mas também e até primeiramente em Angola (Museu do Dundo), pelas colecções e pela produção etnográfica missionária. Por seu turno, se alguns missionários viram neste período os seus trabalhos etnográficos reconhecidos e publicados, as novas gerações de missionários, formadas a partir de então, parecem ter-se desinteressado dos objectos e dos museus, o que acabou por determinar o seu fechamento e a transferência das colecções para os museus antropológicos.

### **Um museu no novo “grande centro de estudos superiores missionários coloniais”**

Mencionei no capítulo anterior que o aumento constante do número de alunos nas casas de formação missionária espiritana, fez emergir a necessidade de adaptar e ampliar os espaços existentes, e de criar um novo seminário maior, próximo de Lisboa. Dei conta deste processo através da análise dos relatórios anuais enviados ao governo pela Província Espiritana Portuguesa, nos quais esta procurou responder ao debate então gerado em torno da formação e da actividade missionária em Angola, tecendo críticas sobre os problemas que os missionários enfrentavam no terreno, defendendo as suas contribuições em vários domínios científicos e argumentando que a construção do novo seminário maior iria permitir colmatar as falhas apontadas.

Neste contexto, em 1948, a Província avançou para a compra de um conjunto de propriedades em São Domingos de Rana, concelho de Cascais, com cerca de 73 hectares, conhecido como Quinta da Torre d’Aguilha. No relatório anual do ano seguinte, o Provincial Agostinho Lopes de Moura dava conta do projecto do novo seminário ao Ministério das Colónias.<sup>196</sup> Em questão estava a “influência cada vez mais notável e insistente das Missões estrangeiras” (entenda-se, protestantes), tendo em conta o “momento presente” e necessidade de reforçar a presença portuguesa nas colónias, decorrente da situação de Goa face à recente independência indiana.<sup>197</sup> O Provincial recorria ao argumento que vinculava a missionação católica ao império, defendendo que Goa era portuguesa porque os goeses eram católicos e não “hindus” ou “maometanos”. Referia-se ainda aos debates sobre África no seio da “nova Sociedade das Nações”, defendendo a catolização dos “indígenas” como meio de demonstração da soberania e das

---

<sup>196</sup> “Relatório anual das casas de formação da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1949)”, 6 de Março de 1950, por Agostinho Lopes de Moura, AHU, 2904-1B-MU-DGEdu-MÇ-1947-1958, cx. 1.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

“nobres intenções humanitárias” portuguesas.<sup>198</sup> Segundo o relatório, a Província Espiritana Portuguesa era a maior congregação missionária em Portugal e tinha capacidade para duplicar o número de missionários em cinco anos e “fornecer cerca de 250 missionários” em dez anos. Para tal, era necessário um novo “Instituto Superior Missionário”, de preferência próximo da “Capital do Império”, que ambicionava a ser “a ‘alma mater’ de um grande movimento pró-missões, que é como quem diz, pró-colónias” e um “*grande centro de estudos superiores missionários coloniais*, que nunca existiu em Portugal e cuja falta tanto e há tanto se faz sentir” (itálicos adicionados).<sup>199</sup> O novo instituto teria a vantagem de se situar perto de Lisboa, o que facilitava a circulação dos “professores da Escola Superior Colonial, [d]os médicos do Hospital Colonial e [d]os experimentados colonialistas do Conselho do Império e tantos outros que na capital vivem”, permitindo também aos seminaristas contactar com a cidade e deslocar-se com maior facilidade “para ouvir as lições dos mais eminentes mestres em assuntos coloniais”.<sup>200</sup> Em suma, o futuro seminário maior espiritano seria “um verdadeiro Instituto Superior de Estudos Missionários Coloniais”, onde se ensinariam “os conhecimentos intelectuais e técnicos” que permitiam produzir “missionários tanto quanto possível perfeitos”. Um “missionário perfeito” era não só um “catequisador de almas” como também um “condutor de povos, um arauto da civilização”, concepção que ecoava os debates da Sociedade de Geografia de Lisboa no final de oitocentos. A proposta relatada ao ministro mostrava a sensibilidade espiritana às críticas sobre a formação missionária, ao mesmo tempo que parecia pretender responder à chamada dos missionários à Escola Superior Colonial com uma transformação do seu próprio seminário numa escola missionária colonial, trazendo os académicos e especialistas para o meio missionário, e não o inverso, o que por certo indicava a vontade da Congregação em manter o controlo sobre a questão.

Com efeito, o projecto de construção do seminário foi avalizado pelo Ministro das Colónias, Teófilo Duarte. No contexto de uma “segunda ocupação colonial” (Jerónimo 2013:87), o governo estava interessado em aumentar os contingentes missionários portugueses e católicos no terreno. O caderno de encargos ficou sob a alçada do Gabinete de Urbanização Colonial, pouco depois renomeado Gabinete de Urbanização do Ultramar. Em 1949, a Província Espiritana Portuguesa enviava para o Gabinete um

---

<sup>198</sup> *Ibidem.*

<sup>199</sup> *Ibidem.*

<sup>200</sup> *Ibidem.*

programa com uma lista de dezasseis requisitos fundamentais, incluindo-se entre os primeiros cinco a criação de um museu missionário:

“1º - 150 Quartos, sendo 120 para alunos e 15 duplos para professores.

2º - Quatro salas de aula para 30 alunos cada.

3º - Um salão de conferências para 200 pessoas.

4º - Biblioteca para 20.000 volumes.

5º - Sala para o Museu Missionário.”<sup>201</sup>

A inclusão do museu no projecto de construção do novo seminário maior confirmava a visão do padre Agostinho Lopes de Moura, patente nas suas críticas às insuficiências da propaganda missionária e colonial, ao reconhecimento do papel dos museus nesse domínio, ecoando também a existência dos museus em Viana do Castelo e Braga. Note-se que imediatamente antes do museu era listada uma biblioteca, o que ajudaria a conferir àquele uma vertente mais instrutiva.

No projecto de arquitectura, o museu foi colocado numa zona mista do seminário, de acesso interno e externo. As áreas de circulação e uso exclusivo dos missionários encontravam-se diferenciadas daquelas em que o acesso público era permitido. A ligação entre ambas estava prevista de forma a garantir a ausência de “interferências” indesejadas.<sup>202</sup> Os espaços privados incluíam o internato e os quartos dos irmãos; quatro salas de aula, dois laboratórios fotográficos e duas salas de música; salas de estar e refeitórios para professores e para alunos; um refeitório para os irmãos, junto do qual ficavam as oficinas; e por fim os serviços de saúde. Os espaços com acesso externo localizavam-se perto da entrada principal e incluíam uma zona inicial com três salas, um refeitório e o museu; bem como uma igreja e um anfiteatro com lotação para 450 pessoas.

Aprovado o projecto, a construção iniciou-se em 1950, com uma cerimónia solene que contou com a presença de autoridades religiosas e civis, entre as quais o patriarca de Lisboa, D. Manuel Cerejeira, e o Ministro das Colónias, então já Sarmento Rodrigues. Dois anos depois, era formalmente criado o Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, abrindo-se o ano lectivo em Setembro, com o curso teológico transferido de Viana do Castelo (Torres Neiva 2005:466–70). O seminário apenas ficou totalmente concluído em 1957, passando a albergar toda a formação superior espiritana, depois da transferência

---

<sup>201</sup> “Dados para a construção do Instituto Missionário de Estudos Superiores dos Padres do Espírito Santo”, 4 de Março de 1949, AHU, OP08088.

<sup>202</sup> “Parecer da comissão de revisão sobre o projecto de construção do seminário para a formação de missionários a edificar na Quinta da Torre d’Aguilha em S. Domingos de Rana”, 9 de Maio de 1951, AHU, OP08088.

do curso filosófico e da biblioteca de Viana do Castelo. A sala do museu, tal como constava do projecto, ficou situada junto à entrada principal.<sup>203</sup>



Figura 11. Fotografias do Instituto Superior Missionário, s/d, com indicação da localização do museu (esq.) (Torres Neiva 2003: 470); e da fachada do seminário, 2013 (dir.)

O museu começou a ser organizado pouco depois do edifício principal ter sido concluído e da transferência do curso teológico de Viana do Castelo. A 18 de Outubro de 1953, Dia Mundial das Missões, escrevia-se no diário do seminário:

“Da parte da tarde, 16h, tivemos uma pequena sessão missionária, constando de vários cânticos missionários, algumas poesias e numa palestra sobre as missões feita pelo Padre Fonseca Lopes. Para esta sessão foram convidadas todas as pessoas, não havendo convites especiais. Algumas pessoas amigas honraram-nos com a sua presença, e embora a sessão fosse simples, creio que não ficaram descontentes. No fim da sessão *as pessoas que quiseram foram visitar o nosso museu, agora um pouco ordenado, com alguns artigos que já existem.*” (itálicos adicionados)<sup>204</sup>

Tal como no caso de Viana do Castelo e de Braga, o primeiro registo de uma actividade no novo museu surge no âmbito de uma “sessão missionária”, contando com a presença de pessoas externas, e celebrada com cânticos, poesias e uma palestra. Relatava-se que o museu se encontrava já suficientemente “ordenado” para permitir visitas, mas a sessão revelava-se frugal, sem convidados especiais, o que podia dever-se ao facto de o seminário ainda não se encontrar em pleno funcionamento. Neste sentido, seria de esperar que, quatro anos depois, aquando da inauguração oficial do Instituto, a 7 de Julho de 1957, o museu se encontrasse inteiramente organizado e pronto para a ocasião. Na brochura então publicada (ver figura abaixo), destacava-se o duplo “significado nacional” do empreendimento: por um lado, ele resultava de uma campanha massiva desenvolvida no país pela LIAM para a angariação de fundos (os principais benfeitores apareciam listados, entre os quais se incluía o Ministério do Ultramar e várias empresas coloniais como a Companhia de Diamantes de Angola); por outro lado, o “significado

<sup>203</sup> Actualmente não é possível identificar a sala outrora ocupada pelo museu devido às obras realizadas no edifício.

<sup>204</sup> *Diário da Torre d’Aguilha (1949-1955)*, APPCSSp.

nacional” resultava também do lugar que os espiritanos entendiam que o novo seminário vinha ocupar:

“Portugal não tinha na Capital do seu império uma instituição missionária condigna, um «monumento» vivo do esforço, da missão que o tornou grande entre os povos e lhe dá jus a falar de alto nas assembleias das nações. Quem quisesse ver o *símbolo da vocação histórica do nosso País*, que expressasse o interesse por ele dedicado aos problemas missionários ultramarinos, buscaria em vão. O estrangeiro sorriria ao presenciar a nossa pobreza neste capítulo, tão em desarmonia com tudo o que apregoamos.

O nosso Instituto Superior Missionário veio preencher esse vazio, reparar essa contradição. É este o seu significado nacional.”(itálicos adicionados)<sup>205</sup>

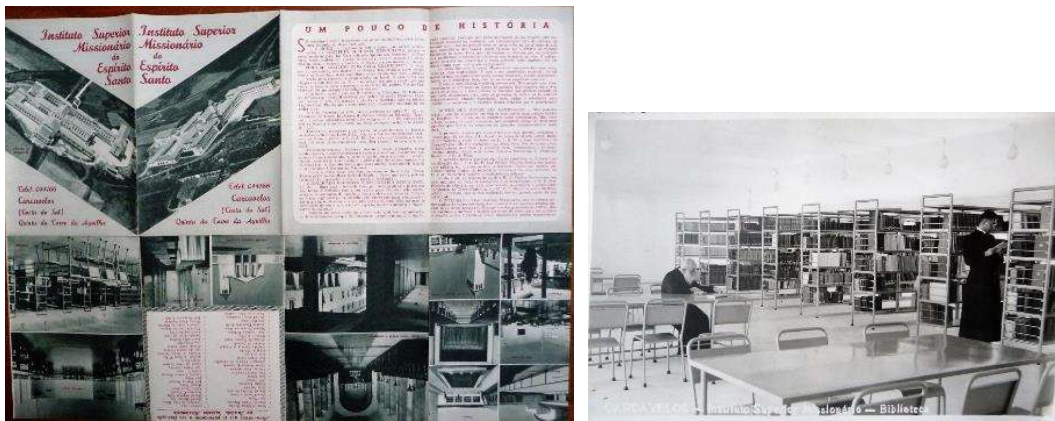


Figura 12. Brochura do Instituto Superior Missionário (esq.); fotografia da biblioteca, s/d (dir.). APCSSP

O texto espelhava a visão do padre Lopes de Moura, tal como fora apresentada nos relatórios ao governo. Eram reproduzidas fotografias dos vários espaços do Instituto, incluindo a Igreja, as galerias e claustros, uma sala de aula, os equipamentos desportivos, o “salão de actos” e a biblioteca. Surpreendentemente, o museu não era destacado na brochura, nem no texto nem nas imagens, estando também ausente dos relatos sobre a inauguração tanto no diário do seminário como nos periódicos espiritanos. O registo no diário acima citado constitui aliás uma das poucas referências escritas ao museu que encontrei. Considerando as ambições inerentes ao projecto de construção, esta quase ausência de documentação no arquivo espiritano sobre o museu constituiu um problema metodológico passível de ser pensado como indicador de uma transformação no papel deste face aos seus congéneres nortenhos.

Em 1953, escrevia-se no diário que o museu começava a ser organizado com os “artigos” existentes. Entre estes artigos, encontrar-se-iam os objectos exibidos na edição lisboeta da exposição de arte missionária, realizada dois anos antes, bem como alguns

<sup>205</sup> Brochura “Instituto Superior Missionário do Espírito Santo”, APCSSP.

objectos transferidos de Viana do Castelo, que tinham integrado uma pequena exposição celebrando o centenário da morte de Libermann, que o boletim provincial anunciava ser “o início do futuro museu missionário do Escolasticado de Carcavelos”.<sup>206</sup> É possível que tais objectos tenham sido transportados de Viana para a Aguilha ao mesmo tempo que a primeira turma de teologia, em Setembro de 1952.

Em 1954, o padre Firmino Cardoso Pinto, primeiro reitor do seminário, apelava aos seus confrades nas missões para contribuírem para o museu enviando objectos, espécimes zoológicos e dinheiro, através de uma pequena notícia no boletim, onde elogiava o envio de uma “pele de jacaré e de 1000\$” pelo padre Albino Alves.<sup>207</sup> O dinheiro seria gasto “em fotografias das missões de Nova Lisboa e motivos etnográficos”, que provavelmente também se destinavam ao museu. O eventual uso museológico da fotografia mostrava o intuito de fornecer um contexto visual à exibição dos objectos, elevando o seu valor metonímico e sublinhando a relação entre etnografia e missão. A notícia terminava com o apelo: “Se todas as nossas Missões de Angola o imitarem, em breve o nosso Museu será um *precioso documentário da actividade dos nossos bravos missionários e dos costumes e povos que evangelizam*” (itálicos adicionados).<sup>208</sup> Tal formulação veiculava uma perspectiva do museu como instrutivo e abrangendo simultaneamente os missionários e os “povos” evangelizados. Já não se tratavam apenas de um museu para mostrar o que estava feito e o que faltava fazer. Agora parecia combinar-se a representação de si e do outro ao mesmo nível, uma característica que, como outros autores têm argumentado, diferencia os museus missionários dos museus etnográficos, onde a ideologia subjacente ao gesto representacional não é por norma tornada explícita (Wates 2006:219–24). Considerando o apelo lançado pelo reitor, coloca-se a questão de saber como responderam os missionários e que objectos vieram a constituir o acervo do museu da Torre d’Aguilha.

### **Da Lunda para a Aguilha: a inventariação do museu missionário**

Ao contrário dos museus de Viana do Castelo e de Braga, onde não parece ter existido qualquer esforço de catalogação dos objectos, na Aguilha desenvolveram-se esforços

<sup>206</sup> A exposição decorreu em Julho, tendo a inauguração contado com a presença das “autoridades, do clero e do povo” de Viana do Castelo, e com a exibição de três documentários – “Lobito, cidade do progresso”, “Luanda” e “Missões de Angola” – cedidos pela Agência Geral do Ultramar. Infelizmente, não encontrei mais informação sobre esta exposição, pelo que não a incluí na análise desenvolvida no capítulo anterior. Cf. S/a, “Centenário da morte de Libermann. Viana – Exposição missionária no salão de S. Domingos”, *BPP*, 1952, n.º 20-21, Jan.-Jun., pp. 10-25; S/a, “Centenário do Venerável Padre”, *BPP*, 1952, n.º 22-23, Jul.-Dez., p.68.

<sup>207</sup> S/a, “Das comunidades – Carcavelos”, *BPP*, 1954, n.º 28-29, Jan.-Jun., p.184.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

tanto na inventariação como no estudo dos objectos. Em 1960, iniciou-se um processo de inventariação por meio de fichas, tendo uma parte deste ficheiro sido transferido duas décadas mais tarde, juntamente com a colecção, para o Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra (processo que analiso no último capítulo da tese). Tal sistema de inventariação não foi, contudo, encetado pelos missionários. Conforme se lê no diário do seminário, em Março de 1960, o “ilustre etnólogo que trabalha no Museu da Lunda”, Mário Fontinha, tinha passado três dias no seminário para “gentilmente nos ajudar a classificar os diversos objectos do nosso museu”.<sup>209</sup> Fontinha era adjunto de conservador no Museu da Lunda ou do Dundo, criado pela Companhia de Diamantes de Angola em 1936.

As relações entre a Diamang e a Congregação eram de proximidade, tendo aquela sido benfeitora da criação do Instituto Superior Missionário e sendo os espiritanos responsáveis pela capelania do Dundo desde 1940. Ainda que não tenha sido possível apurar de quem partiu a iniciativa, a passagem de Fontinha pela Aguilha mostra que as redes estabelecidas pelo Museu do Dundo com diversas instituições científicas, na metrópole e não só, se estendiam também ao meio missionário (Porto 2009:131–52). A constituição dessas redes passava frequentemente pelo fornecimento, pelo Dundo, de espécimes naturais, material arqueológico ou peças etnográficas. Entre as instituições contempladas, encontrava-se, por exemplo, o museu da Sociedade de Geografia de Lisboa (Porto 2009:131), mas também os museus missionários, registando-se num dos relatórios anuais do Dundo o envio de 59 “objectos de arte local” para o “Museu das Missões Franciscanas na cidade do Porto”, a pedido deste.<sup>210</sup> Contudo, semelhante registo não parece existir relativamente aos museus espiritanos, em especial, ao da Torre d’Aguilha. A passagem de Mário Fontinha por este seminário traduziu-se apenas na introdução de um sistema de inventariação no museu missionário, que reflectia as práticas museográficas no Dundo, onde a classificação das colecções se iniciara na década anterior (Porto 2009:530).

Tal sistema consistia na numeração e etiquetagem de cada objecto e na criação de uma ficha correspondente, seguindo um esquema alfanumérico destinado a garantir a correspondência entre fichas e objectos. A principal vantagem deste ficheiro era a

---

<sup>209</sup> Entrada de 5 de Março de 1960, *Diário da Torre d’Aguilha (1958-1961)*, APPCSSp.

<sup>210</sup> “Relatório Anual do Museu do Dundo – 1967”, Acácio Videira e Mário Fontinha, 11 de Março de 1968, p. 35, disponível em <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1508>. Infelizmente não tive sucesso nas tentativas de averiguar da existência de tal museu e/ou colecções junto da Província Portuguesa da Ordem Franciscana.



possibilidade de registar uma maior quantidade informação face à simples utilização de etiquetas apenas nos objectos. No Dundo, tinha-se constituído um ficheiro duplo para a colecção etnográfica, composto por “fichas descritivas” e “fichas fotográficas”, seguindo aquelas um modelo internacional, cartonado e de formato rectangular (cerca de 15 x 10 cm), utilizável em ambas as faces: a da frente para o “registo objectivo da peça”, incluindo “nomes, dimensões, material, uso, lugar, povo, região e data”; e o verso para “notas subjectivas”, como “referências iconográficas, etnográficas, históricas, notas descritivas e complementares”.<sup>211</sup> No museu missionário, as fichas seguiam o mesmo modelo, tendo um formato ligeiramente menor (cerca de 12 x 8 cm), como se pode ver na figura abaixo.



Figura 13. Ficha do Museu do Dundo, “Relatório Anual – 1950”, p. 28 (esq.); ficha do museu do Instituto Superior Missionário na Aguilha [n.º C-VI-27] e fotografias do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.890] (dir.)

Uma boa parte da ficha adoptada na Aguilha continha campos idênticos aos do Dundo, nomeadamente no registo da numeração, dos nomes (“nome indígena” e sua tradução para português), dimensões, materiais, “uso ou aplicação” e o espaço no verso para “particularidades”. Os modelos diferiam quanto ao “lugar de origem” e “entrada no Museu” na ficha missionária, que no Dundo eram mais desenvolvidos: o campo “lugar de recolha”, desdobrava-se em subcampos destinados a tornar essa localização mais precisa, denotando também uma maior preocupação com a classificação étnica dos objectos. De facto, em 1950, José Redinha, então ainda conservador do Dundo, tinha expresso no seu relatório anual uma perspectiva bastante crítica sobre a utilização de

<sup>211</sup> “Relatório Anual do Museu do Dundo – 1950”, José Redinha, 14 de Fevereiro de 1951, pp. 27-30, disponível em <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1216>. A transcrição deste relatório na obra de N. Porto é parcial e não inclui os excertos citados (Porto 2009:530–32).

“designações como ‘lugar de origem’, muito frequentes em fichas etnográficas”, devido às “diferenças radicais” que na sua perspectiva existiam entre “recolha” e “origem”.<sup>212</sup> Para Redinha, a indicação da recolha era um “trabalho simples, ao alcance do colector”, ao passo que a determinação da “origem” de um objecto exigia competência etnográfica, implicando um estudo que podia ir “desde o depoimento testemunhal e de características decisivas, até ao campo de hipótese, na falta de outros elementos”, informações que seriam registadas no verso da ficha.<sup>213</sup> Considerando a perspectiva de Redinha, a opção dos missionários pelo registo do “lugar de origem” reflectia uma distorção e uma simplificação destes termos. No entanto, os missionários estariam interessados num registo mais adequado às suas próprias práticas de recolha, circulação e musealização dos objectos. As várias especificações sobre a “recolha” na ficha do Dundo presumiam a realização de expedições etnográficas. As práticas missionárias de recolha e circulação dos objectos eram no geral condicionadas ou mesmo subordinadas às contingências da vida nas missões e à movimentação dos próprios missionários, o que significava que, no museu da Aguilha, se tornava mais adequado registar o “lugar de origem” – que os missionários poderiam entender como a localização das missões em cuja área os objectos tinham sido recolhidos, sem preocupações de detalhe – e a “entrada no museu”, onde podiam registar as datas e/ou nomes associados à incorporação dos objectos, informações que não eram privilegiadas no Dundo. Portanto, o sistema de inventariação, o formato das fichas e as informações mais “objectivas” assemelhavam-se em ambos os museus, enquanto que as diferenças se concentravam no registo da “recolha”, “origem” e incorporação dos objectos, reflectindo práticas diversas de recolha e musealização dos objectos entre etnógrafos e missionários.

Se as características formais do sistema de inventariação constituem aspectos relevantes para a análise do museu spiritano da Aguilha, a informação aí registada permitiu compreender a aplicação prática deste sistema, e desse modo a inteligibilidade conferida aos objectos e a constituição pelo menos da parte do acervo inventariada.

#### *Ficheiro de inventariação*

Considerando a ficha acima reproduzida, torna-se desde logo evidente que o preenchimento das fichas, apesar da padronização imposta pela estrutura dos diferentes

---

<sup>212</sup> *Ibidem.*

<sup>213</sup> *Ibidem.*

campos, se oferecia a respostas variáveis. A análise do ficheiro, que actualmente conta cerca de 339 entradas, confirma essa variabilidade.

“Lugar de origem”

Na ficha usada como exemplo, o “lugar de origem” foi preenchido com a indicação “Lunda Quiocos Angola”, ao passo que a “entrada no museu” foi deixada em branco. No global do ficheiro, o campo “lugar de origem” oferecia-se ao registo combinado de referências geográficas e/ou étnicas, mas ao contrário do que se poderia esperar as referências às missões são escassas. Apenas duas fichas referem explicitamente “Missão Católica do Mussuco”, uma antiga missão criada pelos espiritanos em 1900, a noroeste de Malange, já na região da Lunda.

Sistematizando as informações fornecidas neste campo, a primeira conclusão a que se chega é que a esmagadora maioria dos objectos proveio de Angola (287), havendo também referências a Cabo Verde (10), ao Congo Belga (2) e a Moçambique (2). A presença espiritana em Cabo Verde, sobretudo na ilha de Santiago, era relativamente recente, remontando ao *Acordo Missionário* de 1941. Este facto, a par da diferente organização do serviço religioso (de base paroquial e não missionária) e a pequena dimensão da obra, ajudam a explicar o número reduzido de objectos cabo-verdianos no museu. As duas fichas que mencionam lugares no Congo dizem respeito a objectos recolhidos por um missionário que trabalhava em Cabinda, ao passo que as duas fichas de Moçambique correspondem a objectos oferecidos ao museu por elementos externos à Congregação. O número de fichas referindo a oferta de objectos é muito diminuto (apenas três), o que mostra que o acervo foi de facto constituído pelos missionários.

Considerando as fichas dos objectos angolanos, pode concluir-se que o museu se compunha de objectos recolhidos por todo o país, reflectindo a disseminação das missões espiritanas, com excepção da grande região do sudeste angolano, área de implantação beneditina (ver mapa das missões). As duas regiões que mais se destacam são o noroeste (Cabinda e Congo) e o nordeste (Lundas), havendo também registos pontuais referentes às regiões de Malanje, do planalto e da Huíla.<sup>214</sup> O registo dos etnónimos, que não era directamente sugerido pelo esquema da ficha, surge em menos de um terço das fichas, no âmbito das quais a grande maioria corresponde ao grupo dito “Quioco” (80), o que pode resultar da influência de Fontinha.

---

<sup>214</sup> Das 339 fichas, apenas 38 não têm este campo “Lugar de origem” preenchido. Das restantes, cerca de metade indica apenas “Angola”, pelo que as incidências regionais que indiquei se referem à outra metade.

“Entrada no museu”

Mais de uma centena de fichas tem o campo “entrada no museu” preenchido, com indicação de datas e nomes (69) ou apenas nomes (42). A quantidade de fichas com datas é pouco representativa (menos de 20%), verificando-se uma certa incidência de objectos entrados entre 1960 e 1963 (51). A data mais recuada é 1954 e a mais recente 1964, o que significa que, ao longo da década que se seguiu ao início da organização do museu, em 1953, foram entrando regularmente objectos trazidos de Angola pelos missionários. Tal arco temporal permite ainda concluir que existia informação associada aos objectos anterior à passagem de Fontinha em 1960, na qual a inventariação então realizada se terá baseado. Do mesmo modo, a existência de fichas posteriores a 1960 significa que os missionários deram continuidade ao processo, ainda que, infelizmente não se tenha conseguido saber quem se ocupou da tarefa. Nem a pesquisa documental, nem as entrevistas foram conclusivas a este respeito, o que aponta desde logo para a fragilidade do processo de institucionalização do museu no seminário da Aguilha, a despeito das ambições patentes no seu plano de criação e da inventariação propriamente dita.

O registo de nomes também não era sugerido directamente nas fichas, mas verificava-se em cerca de um terço do ficheiro. Todos os nomes referem-se a missionários espiritanos, excepto de dois – Nuno Simões (oferta de objectos de Moçambique) e Elvira Cristóvão (oferta de um objecto de Angola). A seguinte tabela apresenta os nomes dos missionários registados nas fichas, juntamente com as datas:

<b>Nome</b>	<b>N.º Fichas</b>	<b>Datas</b>
Ir. Inocêncio	12	1958 (2); 1962 (2); 1963 (8)
P. Bongo	1	s/d
P. Cardoso	1	1961
P. Firmino Cardoso	9	1963
P. José M. Vaz	39	1954 (3); 1960 (1); s/d (35)
P. Pinheiro	5	1959
P. Pompeu Seabra	3	1960
P. Rego	9	1960
P. Ribas	2	1964
P. Seabra	11	1960 (10); 1961 (1)
P. Troesch	13	1961 (2); 1962 (8); 1963 (3)

Os missionários que assumem maior destaque são os padres José Martins Vaz e Joseph Troesch, que trabalhavam então nas missões de Cabinda e cuja prática etnográfica analisarei no capítulo 5. Algumas ausências são notórias, como é o caso dos padres Charles Estermann e José Francisco Valente, dado seu interesse pela etnografia e a existência de fichas que referem lugares próximos das suas áreas de missão. Com efeito,

nem Estermann nem Valente parecem ter desenvolvido um interesse pela recolha de objectos, ainda que aquele tenha apoiado recolhas no terreno efectuadas por outros coleccionadores (cf. Ponte 2015:88, 214).<sup>215</sup> Portanto, nem todos os espiritanos interessados em etnografia colectavam objectos, nem todos os colectores de objectos eram missionários especialmente interessados ou empenhados em práticas etnográficas. Exceptuando os missionários do enclave de Cabinda, os dados mostram que a individualização dos missionários coleccionadores não teve uma particular relevância na musealização dos objectos na Aguilha, o que poderia reflectir a dimensão institucional e colectiva da identidade missionária espiritana face à dimensão pessoal (voto de pobreza).

#### “Uso ou aplicação” e “Particularidades”

Os campos “uso ou aplicação” e “particularidades” ofereciam espaço para um registo mais interpretativo dos objectos, mas o seu preenchimento é inconstante. Por vezes, a informação registada surge de forma mais sucinta ou assinalando pormenores físicos ou decorativos dos objectos, mas muitas fichas contêm descrições detalhadas. No exemplo acima, no campo “uso ou aplicação” aparece a inscrição “cf. 17”, que remete para a ficha da mesma série com o número “C-VI-17”, a primeira de uma série de cestos de adivinhação, na qual se encontra uma breve apresentação do tema (seis fichas). No verso, em “particularidades”, salientam-se determinados componentes do cesto, com nomes e funções respectivas no processo adivinhatório. As fichas referentes a tais cestos de adivinhação formam um conjunto de registos relativamente coeso, indicando ter sido um exercício conjunto de inventariação, cujos fundamentos se tornam todavia difíceis de rastrear pelo facto de a inventariação museológica constituir um processo de produção de conhecimento sem autoria nem referências.

#### *Ordenação do ficheiro e classificação dos objectos*

Tal como no Dundo, o número atribuído a cada ficha reflectia uma ordenação alfanumérica do ficheiro, consistindo em séries diferenciadas por letras que correspondiam a categorias de objectos.<sup>216</sup> No Dundo, a letra “A” correspondia a “Utensílios domésticos”, “B” a “Mobiliário”, “C” a “Caça e pesca”, “D” a “Armas

---

<sup>215</sup> Inês Ponte refere-se à relação de Estermann com Théodore Delachaux, conservador do Musée d’Ethnographie de Neuchâtel. O apoio de Estermann à II Missão Suíça a Angola é também referido por Serge Reubi (2008:188, 429). Ver também o catálogo da exposição *Retour d’Angola*, organizada pelo Musée d’Ethnographie de Neuchâtel, em 2010 (Gonseth, Knodel, e Reubi 2010) Sobre a obra de José Francisco Valente, ver Iracema Dulley (2010).

<sup>216</sup> Cf. “Relatório Anual do Museu do Dundo – 1957”, José Redinha, 15 de Março de 1958, p. 55.

comuns, de gala e chefia”, “E” a “Indústria e comércio”, estendendo-se até à letra “M” (Porto 2009:533).<sup>217</sup> O ficheiro do museu espiritano, actualmente incompleto, apenas contém fichas classificadas com as letras “B”, “C”, “D” e “E”, sob cada uma das quais foram acrescentados dois níveis de classificação, em numeração romana e árabe, esta última correspondente ao número individual do objecto. Na ausência de um documento descritivo da classificação adoptada, analisando o ficheiro e a colecção espiritana, e recorrendo às categorias utilizadas no Dundo, é possível inferir o seguinte:

- “B-I” – “Utensílios domésticos”
- “B-II” – “Caça e pesca”
- “B-III” – [grande diversidade de objectos]
- “B-IV” – “Armas comuns, de gala e chefia”
- “B-V” – “Caça e pesca”
- “B-VI” – “Instrumentos musicais”
- “C-III” e “C-IV” – “Escultura” e “Máscaras”
- “C-V” e “C-VI” – “Objectos rituais, mágicos e curandice”
- “D-I”, “D-II”, “D-III”, “D-V” e “D-VI” – [objectos cristãos]
- “E-I”, “E-II”, “E-III” – “Escultura”
- “E-IV” – [vários tipos de “feitiços”]
- “E-VI” – “Escultura”

Apesar da influência do Museu do Dundo, as práticas missionárias de classificação dos objectos foram relativamente fluídas, com algumas letras agrupando uma grande diversidade de objectos, enquanto outras correspondiam a conjuntos mais homogéneos. Emergem também categorias inexistentes no Dundo, como era o caso das fichas “D”, que abrangiam um grupo relativamente coeso de objectos cristãos (ver mais à frente). Se este processo de inventariação e classificação ajudava a conferir aos objectos no museu missionário uma certa inteligibilidade, a questão que emerge daqui reside em perceber de que modo é que essa inteligibilidade se transpunha na organização espacial do museu.

### **Organização do museu**

A análise da organização do museu foi possível graças a uma planta desenhada mais tarde, em 1980, aquando da transferência da colecção para a Universidade de Coimbra.

---

<sup>217</sup> “F - Adorno, indumentária e insígnias”, “G - Escultura e peças de arte”, “H - Instrumentos musicais”, “I - Máscaras e trajes de mascarados”, “J - Narcóticos, jogos e brinquedos”, “L - Templos e imagens de culto”, “M - Objectos rituais, mágicos e curandice”, “C.A. - Colecção africana” e finalmente “Diversos” (Porto 2009:533)

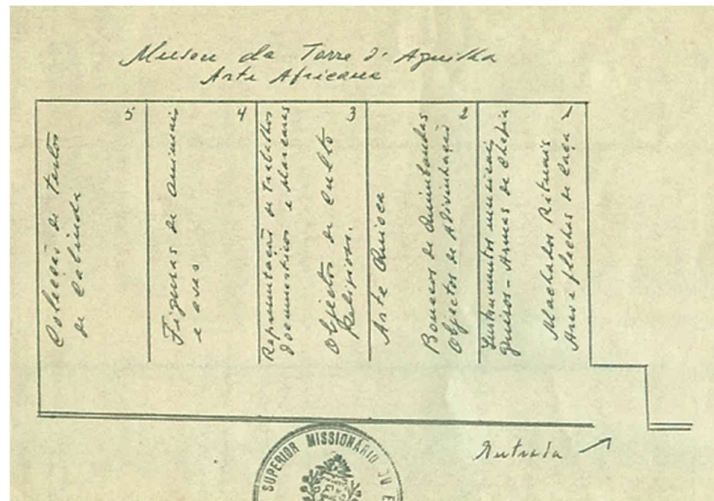


Figura 14. Planta do museu do Instituto Superior Missionário. MCUC-AA

Um primeiro aspecto a salientar neste documento é a designação atribuída ao museu: “Museu da Torre d’Agulha / Arte Africana”. Nas fontes espiritanas, as designações mais frequentes são “museu da Torre d’Agulha”, “museu missionário” ou “museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo”, ou ainda, mais raramente, “museu etnográfico do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo” (Veríssimo 1970:63) e “Museu Etnográfico sobre Angola” (Torres Neiva 2005:598). O autor da planta, o padre Carlos Ferreira, superior da comunidade da Agulha em 1980, tinha sido seminarista nos primeiros anos de funcionamento do Instituto, na década de 1950. Nesta medida, a atribuição do nome “Museu de Arte Africana” pode reflectir o seu contacto com a temática, emergente nessa altura e com especial repercussão no meio missionário graças à exposição de 1951. No entanto, a designação atribuída em 1980 também pode resultar de outras influências ou da sua perspectiva pessoal. Com maior certeza, pode concluir-se que o museu não teve uma designação fixa, o que novamente aponta para a fragilidade da sua institucionalização e para a fluidez da classificação dos objectos, oscilando entre arte, missionação e etnografia.<sup>218</sup>

A planta mostra que a sala do museu se encontrava dividida em cinco alas atravessadas perpendicularmente num dos topos por um corredor. A entrada fazia-se por este corredor, acedendo-se às várias divisões sequencialmente, sendo necessário percorrer de volta o corredor para sair. Os objectos encontravam-se dispostos em cada ala junto às

<sup>218</sup> A título de contraste pode considerar-se o caso do Museu de Etnografia e Zoologia de Angola, criado pelos beneditinos na abadia de Singeverga, em Santo Tirso. Para além de expressar claramente a classificação do acervo, a designação encontra-se fixa numa placa à entrada da respectiva sala.

paredes laterais, segundo várias categorias que vão ao encontro da classificação aplicada no ficheiro de inventariação:

- Sala 1 – “Machados rituais; arco e flechas de caça”  
“Instrumentos musicais; Guisos; Armas de chefia”
- Sala 2 – “Bonecos de quimbandas”; “Objectos de adivinhação”  
“Arte Quioca”
- Sala 3 – “Objectos de culto religioso”  
“Representação de trabalhos domésticos e Máscaras”
- Sala 4 – “Figuras de animais e aves”
- Sala 5 – “Colecção de testos de Cabinda”

A primeira e a última alas foram fotografadas pelo conservador das colecções de Coimbra, constituindo as únicas imagens que encontrei do museu.

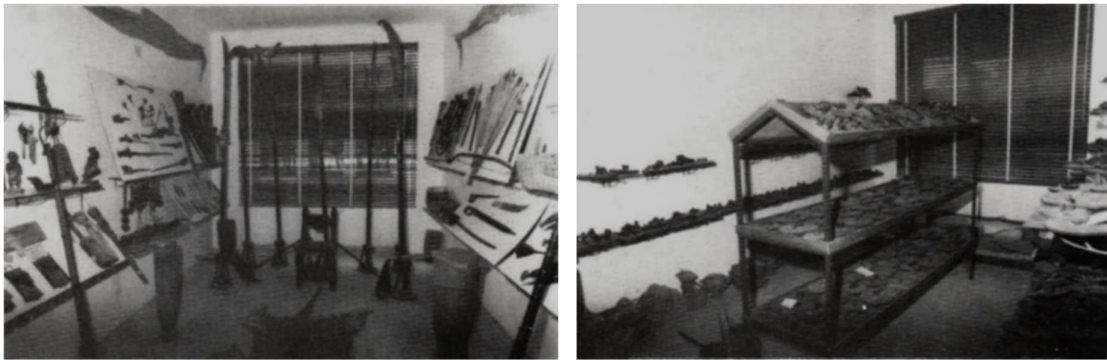


Figura 15. Fotografias museu do Instituto Superior Missionário (Gouveia 1983: 53)

Observando as imagens, destaca-se em primeiro lugar a grande acessibilidade dos objectos, que surgem colocados em prateleiras abertas, nas paredes e no chão. Em segundo lugar, nota-se a ausência de dispositivos gráficos, contrariando a sugestão da utilização de fotografias feita na notícia no boletim anteriormente mencionada, o que acaba por dar ao museu uma aparência frugal ou mesmo incompleta. Ainda assim, ampliando as fotografias, é possível verificar algumas etiquetas e dísticos junto aos objectos. Estes dísticos continham inscrições caligrafadas das categorias dos objectos, como por exemplo, “Instrumentos musicais: Guisos, Kisanjis, Diversos”; “Armas de chefia, comuns y de Gala” (semelhante à série “D” do Museu do Dundo); “Figuras típicas de Malange e Alto Quango”; “Objectos de adorno, de uso pessoal, jogos e cachimbos” e ainda “Caça, agricultura e indústria”; ou ainda indicações para os visitantes, como “Não mexa nos objectos, não ~~caque~~ toque as peles” (ver figura abaixo).





Figura 16. Dísticos do museu do Instituto Superior Missionário. MCUC-AA

Esta documentação (as etiquetas, os dísticos, a planta, o ficheiro de catalogação)<sup>219</sup>, a par dos objectos propriamente ditos, constituiu uma base de análise fundamental, que permitiu perceber que o arranjo dos objectos no espaço correspondia às categorias assinaladas e evidenciava uma classificação da colecção combinando critérios funcionais, formais e “étnicos”.

*Primeira ala: armamento ritual e de chefia; instrumentos musicais*

Segundo a planta, a visita iniciava-se com “Machados rituais; arco e flechas de caça” e “Instrumentos musicais; Guisos; Armas de Chefia”. Os dísticos “Armas de chefia, comuns y de gala”, “Caça, agricultura e indústria” e “Instrumentos musicais: Guisos, Kisanjis, Diversos” constariam dessa primeira ala. Na fotografia, observam-se objectos associados ao poder, como uma cadeira esculpida (ao fundo) e uma pele de leopardo (no chão). Vêem-se também cachimbos, permitindo incluir aqui o dístico “Objectos de adorno, de uso pessoal, jogos e cachimbos”. Nota-se ainda que alguns destes objectos se encontravam montados ou presos em placas, o que mostra alguma preocupação com a sua exibição. O enfoque sobre as armas e sobre os objectos de poder, bem como os instrumentos musicais, ajudava conferir ao início da visita um certo sentido cerimonial, à semelhança da “Sala de honra” à entrada do Museu do Dundo, onde se exibiam panóplas de azagaias e objectos de poder (Porto 2009:546).

*Segunda ala: “Bonecos de quimbandas”, “Objectos de adivinhação”, “Arte Quioca”*

Passava-se depois para a segunda ala que incluía, de um lado, “Bonecos de quimbandas” e “Objectos de adivinhação” e, de outro, “Arte Quioca”. A classificação “Arte Quioca” reflecte claramente a influência do Museu do Dundo. Segundo Nuno Porto, o Dundo empenhou-se na criação de uma categoria de “arte cokwe” no âmbito de uma estratégia de

<sup>219</sup> Existente no arquivo de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra.

internacionalização e de legitimação científica da Diamang, num momento marcado pela reforma da política colonial portuguesa e pelo questionamento da actividade da Companhia (Porto 2001:230, 539–90). Esta estratégia resultara na ida para a Lunda da historiadora de arte belga Marie-Louise Bastin, cujo trabalho foi fundamental para o reconhecimento da “arte cokwe” como um estilo estético específico, consagrado na publicação de *Art Décoratif Tshokwe* pela Diamang em 1961 (Porto 2009:561–65). O seu trabalho contribuiu para a grande valorização dos objectos assim classificados, que eram sobretudo escultura em madeira de natureza honorífica, tradicional e especializada. Simultaneamente, emergia um mercado global para a arte africana considerada nos mesmos termos aplicados por Bastin, ou seja, a partir da criação de identificações étnico-estilísticas específicas e associadas ao passado. Estes objectos reconhecidos como “arte” constituíam-se por oposição a outros, produzidos por artistas contemporâneos, como os escultores contratados do próprio Museu do Dundo, e classificados como artesanato (Porto 2001: 238; ver também Amaral; Martins 2010). Coloca-se, portanto, a questão de saber se os objectos de “Arte Quioca” no museu missionário se encaixavam ou não neste modelo.

A partir do ficheiro de inventariação, é possível chegar a alguns objectos que se enquadrariam nesta segunda ala, nomeadamente entre as fichas com as referências “Quiocos-Lunda”. Duas destas evidenciam directamente o trabalho de Mário Fontinha, pois citam a obra *Máscaras de madeira da Lunda e do Alto Zambeze* publicada por José Redinha, em 1956 (fichas n.º C-III-6 e C-III-7). Estas fichas referiam-se a objectos designados como “Estatuetas de Tchirrongo”, explicando-se nas “particularidades” em que consistia a dita “máscara de Tchirrongo”, ainda que o “uso ou aplicação” indique tratem-se de imitações. Outras fichas, referentes a “estatuetas” ou “bustos” identificados como “Quiocos”, continham as mesmas indicações, ou seja, tratavam-se de imitações ou de objectos “para fins artísticos e comerciais” ou “adorno e comércio”. Parece assim que os objectos de “Arte Quioca” no museu missionário não se encaixavam nos critérios de Bastin. Pareciam, aliás, reflectir o seu inverso, ou seja, em vez de escultura honorífica, os missionários tinham colectado e musealizado objectos vistos pelo Dundo como “artesanato”. Aliás, o acervo do museu spiritano incluía mesmo peças feitas pelos próprios escultores do Museu do Dundo, porventura oferecidos pela Diamang e/ou trazidos pelo capelão spiritano residente no Dundo.<sup>220</sup> Parece claro que era com

---

<sup>220</sup> Estas esculturas foram identificadas posteriormente na análise da colecção em Coimbra (ver capítulo 7), não tendo as respectivas fichas de inventariação missionárias (MCUC n.º ANT. D.79.5.37 e ANT.D.84.1.720). Sobre os escultores do Museu do Dundo, ver (Amaral; Martins 2010).

estes artesãos contemporâneos e com os objectos vistos como artesanato que os missionários lidavam mais correntemente e pelos quais se interessavam mais.

Para além da “Arte Quioca”, a segunda ala do museu expunha também duas outras categorias de objectos – os “Bonecos de quimbandas” e os “Objectos de adivinhação”. A diferenciação entre as duas e face aos “objectos de culto religioso”, na terceira ala, levanta outro conjunto de questões elucidativas do entendimento dos objectos no museu missionário. A palavra “quimbanda” constitui um aportuguesamento do termo em Kimbundu e outras línguas faladas em Angola, usado correntemente como sinónimo de “adivinho”, “feiticeiro”, “mágico” ou “bruxo”.<sup>221</sup> A expressão “bonecos de quimbandas” pode ser aqui entendida em dois sentidos: por um lado, podia referir-se a objectos utilizados pelo “quimbanda”, denotando a infantilização deste pelos missionários pelo uso do termo “bonecos”, que ao mesmo tempo comportava uma noção de falsidade, presente na conhecida etimologia da palavra “feitição” (cf. Pietz 2005); mas por outro lado podia também referir-se a figurações artesanais do “quimbanda”, existindo algumas esculturas referidas nas fichas como tal, cujo “uso ou aplicação” era “comercial” ou “artístico-comercial”.<sup>222</sup>

Já a categoria “objectos de adivinhação” presta-se a menos ambiguidade, correspondendo a um conjunto de objectos fácil de identificar nas fichas e na colecção, que incluía uma série dos ditos cestos, identificados pelo seu “nome indígena” – “Ngombo ya cisuka”, como o apresentado na ficha acima (Figura 13) –, bem como outros objectos relacionados com a esta prática, como por exemplo vários chocalhos.

*Terceira ala: “Objectos de culto religioso”, “trabalhos domésticos”, “máscaras”*

Passava-se depois para a terceira ala, onde estavam expostos “objectos de culto religioso”, “Representações de trabalhos domésticos” e “Máscaras”. Começando pela primeira categoria, a qualificação “de culto religioso” levanta desde logo alguns problemas, tendo em conta tratar-se de um museu missionário. Considerando as duas categorias presentes na ala anterior (“bonecos de quimbandas” e “objectos de adivinhação”), bem como a

---

<sup>221</sup> No *Dicionário Kimbundu-Português*, de A. de Assis Júnior (s/d), “kimbanda” aparece descrito como: “Pessoa que trata de doentes. Mágico; exorcista; necromante; bruxo”, p. 129. No mais recente *Dicionário de Etnologia Angolana*, de Adriano Parreira, são citadas as descrições do padre Charles Estermann do “kimbanda” como “simultaneamente adivinho, curandeiro e sacrificador” e de Óscar Ribas, como “adivinho, curandeiro, exorcista” (Parreira 2013:302–3). Em umbundo existe uma palavra semelhante, “ocimbanda”, designando o mesmo tipo de figura. Agradeço a Iracema Dulley os comentários sobre esta questão.

<sup>222</sup> Por exemplo, a ficha n.º E-VI-6, “Feiticeiro em Acção” [MCUC n.º D.79.5.28] ou o conjunto de esculturas, “Sessão adivinhatória”, ficha n.º C-V-11 [MCUC n.º D.84.1.883].

existência de um conjunto de objectos, inventariados com a letra “D”, que correspondiam a objectos cristãos produzidos nas missões, depreende-se que esta parte da terceira ala do museu seria dedicada à exibição destes últimos.

No primeiro capítulo, analisei a edição lisboeta da exposição de arte missionária, em 1951, concluindo que o material exposto referente às missões católicas em África tinha sido em número bastante reduzido. Tal circunstância resultava de uma conjugação de factores que iam das opções expositivas assumidas nos Jerónimos (o enfoque em objectos mais antigos e no indo-português) às reservas que permaneciam no seio da Igreja e entre os missionários quanto às possibilidades da criação artística cristã no contexto africano, por oposição à arte cristã dos povos ditos de “civilização antiga”. Nesta medida, concluí que os objectos africanos expostos em Lisboa constituíam experiências pontuais, porventura suscitadas pela própria exposição, mas ainda assim significativas de uma crescente abertura às possibilidades da adaptação artística missionária. A participação das missões espiritanas em Angola nos Jerónimos destacara-se pela apresentação de vários objectos de “arte missionária” e pela premiação de um deles – a “Santa Face”, do Maiombe (ver figura abaixo) – posteriormente integrados e inventariados na Torre d’Aguilha.



Figura 17. Ficha n.º D-II-1 e fotografia do objecto no seminário da Aguilha, 2013

Na ficha, a “Santa Face” é designada por “Sagrada Face coroada de espinhos em alto relevo”. Media 23,30x13cm; o seu “lugar de origem” era o Maiombe, em Cabinda-Angola; e o seu ofertante tinha sido o “R. P. M. Vaz, C.SSp”, o Reverendo Padre Martins Vaz. Nas particularidades destacava-se: “É feita sobre uma placa de madeira cruciforme: 38,5x29cm. É muito artística. Tirou o primeiro prémio numa exposição de arte sacra levada a cabo nos Jerónimos e apareceu num sêlo da época”. Para além do prémio, a

afirmação “muito artística” mostrava que o objecto era esteticamente apreciado pelos missionários. Essa apreciação resultava do facto de a obra conseguir, segundo os parâmetros da Igreja e dos missionários, combinar de forma original a linguagem artística local e a inspiração cristã, sendo por isso capaz de evidenciar uma interpretação genuína e aceite da mensagem cristã. Como se tinha percebido na exposição, o principal desafio da “arte missionária” em África era ultrapassar a sua suposta tendência para a imitação, para a “cópia servil” nas palavras de António Brásio, e a “Sagrada Face” do Maiombe atingia esse objectivo, porque a escultura apresentava de forma inequívoca uma imagem de Cristo, mas fazia-o através de traços formais propriamente (mas não demasiadamente) africanos, como os olhos escavados em amêndoa ou o esquematismo plástico.

O ficheiro de catalogação da Aguilha permite verificar que os espiritanos em Angola se envolveram na produção de uma “arte missionária” mais do que a análise da exposição permitiu supor.<sup>223</sup> As fichas mostram o processo pelo qual os missionários tentaram guiar os escultores e artesãos, provavelmente já convertidos e vivendo nas aldeias cristãs próximas das missões, no sentido da criação de peças a partir de modelos europeus. Particularmente de interesse é o facto de as fichas revelarem também uma dimensão de frustração com os resultados desse processo. Por exemplo, na ficha número D-I-1 – uma “Imagem de Santa Teresa Ledochowska” esculpida em madeira, com um crucifixo, medindo cerca de 24 cm e assente numa peanha – registava-se nas “Particularidades”: “Está de calças por engano do escultor, que não reparou bem na foto que lhe serviu de modelo”. O objecto tinha como “lugar de origem” Caconda e tinha sido oferecido ao museu pelo Irmão Inocêncio em 1958. Aquela anotação revelava o processo de orientação da criação artística, com base numa fotografia (possivelmente um postal ou um santinho), talvez protagonizado pelo próprio Irmão Inocêncio, um interessado na arte missionária, que consta como ofertante em cinco outras fichas. O insucesso do resultado e o carácter quase anedótico do seu registo museológico fazem pensar sobre o sentido da musealização da peça, que poderia reflectir tanto um acaso como uma intenção deliberada de mostrar as várias facetas do esforço de promoção da arte missionária pelos espiritanos em Angola.

Não obstante, é inequívoca a atenção prestada no momento de inventariação das peças à detecção dos elementos formais que significavam o cruzamento entre os referenciais cristãos e as particularidades plásticas africanas. As anotações nesse sentido

---

<sup>223</sup> O ficheiro de inventariação da Aguilha existente em Coimbra contém 27 fichas classificadas com a letra “D”.

sucedem-se: noutra ficha, referente a um “Busto de Cristo”, em madeira, também representado com a coroa de espinhos, escrevia-se “nota-se bastante a influência ocidental” (n.º D-III-5), e nas fichas de duas esculturas de Nossa Senhora, do “Congo Português”, ambas em madeira (uma das quais pintada), notava-se também que se tratava de uma “imitação” ou “cópia” de imagens ocidentais (n.º D-III-6 e D-III-7). Quatro outras fichas, referentes a uma “Imagem de Nossa Senhora (do Rosário)” (n.º D-III-2), um “Busto de Nossa Senhora com o Menino” (n.º D-III-8) e dois crucifixos (n.º D-II-2, D-III-1), destacavam-se as suas “feições negro-africanas”. A referência ao “engano” do escultor constituía um sinal da falha no controlo exercido pelo missionário e de uma criatividade desapropriada da parte do escultor. Por sua vez, esta identificação das “feições negro-africanas” parecia abrir espaço ao reconhecimento de uma criatividade mais adequada, que se pretendia ainda assim que fosse original e além da imitação, apesar de os escultores permanecerem anónimos.

A exibição e musealização destes objectos tinha pretendido mostrar o empenhamento dos espiritanos em seguir as directivas vaticanas na promoção da arte missionária na década de 1950. Mas que outros usos estes objectos poderiam ter nas missões? Até que ponto os missionários consideraram a possibilidade de os usar religiosamente, reconhecendo-lhes o mesmo estatuto que os seus congéneres consagrados produzidos na Europa? O campo “uso ou aplicação” das fichas do museu pode ser elucidativo deste aspecto. Constata-se no ficheiro que este se encontra em branco em todos os casos acima referidos, estando apenas preenchido em quatro outras fichas com a frase “para se venerar”. Tratava-se de quatro esculturas em madeira, medindo entre 20 e 30 cm, também oferecidas pelo Irmão Inocêncio, mas sem indicação de “lugar de origem”: um “Santo António de Lisboa”, pintado de castanho, com o “Menino Jesus sentado sobre o livro na mão esquerda” (n.º D-VI-1); uma escultura designada “O Bom Pastor”, segurando “ao colo, sob o braço esquerdo, um cordeirinho” (n.º D-VI-2); uma terceira apenas designada “Uma santa”, esculpida de joelhos, com “uma auréola na cabeça”, um “véu preto”, a mão direita “ao peito e a esquerda ao longo do corpo” e um “cordão à cinta” (n.º D-VI-3) e por fim um “santo”, com uma “túnica preta” (n.º D-VI-4). Em nenhuma destas fichas se refere a imitação ou influência de imagens ocidentais, nem se caracteriza as feições. Considerando a indicação do uso, poderia tratar-se de imagens europeias. No catolicismo, o tipo de imagens às quais é devida “veneração” constitui uma questão canónica, cuja regulamentação ao nível das missões espiritanas em

Angola se encontrava nas *Constituições da Arquidiocese de Luanda*.<sup>224</sup> Na “Constituição XXIII – Do culto dos Santos, das imagens e relíquias, das sagradas procissões, dos paramentos e alfaias”, apelava-se aos missionários que velassem por um entendimento correcto e um uso legítimo das “imagens de Cristo, da Mãe de Deus e dos Outros Santos”, explicando que, de acordo com as normas tridentinas<sup>225</sup>, tais imagens eram “veneradas” porque a “honra que se lhes atribua se refere aos protótipos que elas representam” e não porque “se creia haver nelas divindade ou virtude pela qual se hajam venerar, ou porque se lhes deva pedir alguma coisa, ou porque se deva pôr a confiança nas imagens como antigamente faziam os gentios” (ponto 281). Os sacerdotes deviam “extirpar as práticas supersticiosas no culto das imagens” (ponto 285), sendo responsáveis por garantir que estas, antes de serem benzidas e usadas, estavam conforme as prescrições da Igreja (ponto 282), o que significava que não podiam ter nada de “grotesco ou menos conforme com o espírito cristão e as leis da Igreja” (ponto 286).

Estas exortações ajudam a explicar a preferência generalizada, da parte dos missionários, pelo uso de imagens importadas da Europa na prática litúrgica nas missões, bem como as suas reticências quanto às criações locais. Nas *Constituições*, recomendava-se também que os fiéis possuíssem imagens e as venerassem em suas casas, e que trouxessem consigo “escapulários aprovados e indulgenciados pela Igreja” ou as respectivas medalhas (ponto 284). Tais incentivos traduziram-se na enorme disseminação destes objectos entre as populações africanas catolicizadas, podendo ter estimulado os artistas locais a produzir objectos cristãos para responder à demanda, independentemente de estes serem ou não aprovados pelos missionários. De facto, o fenómeno expositivo e museológico missionário pode revelar-se aqui precário para dar conta do dinamismo da criação artística de inspiração cristã em Angola neste período. Neste sentido, torna-se mais útil o trabalho quase contemporâneo de José Redinha de classificação dos estilos artísticos angolanos, na medida em que este identificava precisamente um estilo que designa como “Arte Missionária (de inspiração religiosa, católica)” (Redinha 1965:31). A emergência de tal “arte missionária” era associada à “região estilística” do “Centro do Norte ou Região Conguesa” e à primeira evangelização do Reino do Congo, mas ao mesmo tempo Redinha reconhecia a disseminação de novas formas de “arte missionária” por todo o país, associada à representação de “tipos populares” (como os missionários) e

---

<sup>224</sup> *Constituições da Arquidiocese de Luanda, 1950, Provisão pastoral convocando o Sínodo, Actas e Decretos, Apêndice*, Cucujães: Escola Tipográfica das Missões, pp. 86-91; AGCSSp, 3L1.24a2.

<sup>225</sup> Ou seja, as normas emanadas do Concílio de Trento (1545- 1563), que vigoraram até ao Vaticano II.

caracterizada por uma “imaginária generalizada”, de “tendência realista, carácter próprio, ao mesmo tempo remoto e presente” (Redinha 1965:27). No ficheiro do museu da Aguilha, existem referências a esculturas de “orantes”, de bispos e padres.<sup>226</sup> Apesar deste reconhecimento dos estilos artesanais, para o etnólogo testemunhava-se em Angola uma “acentuada decadência” das “antigas artes angolanas”, expressa na geometrização e no empobrecimento das formas. Redinha acompanhava Bastin na limitada apreciação das expressões artísticas emergentes, como era o caso da “arte missionária” e dos objectos musealizados pelos espiritanos na Aguilha.

Ainda dentro desta categoria de objectos, restam duas fichas de inventariação “D” que identificavam objectos diferentes – duas placas em “mármore cinzento”, provenientes da Huíla, uma losangular e outra rectangular, trabalhadas em “baixo-relevo”, sendo a menor uma “Imagem de santo” com uma “cesta de flores” esculpida no verso (n.º D-III-3) e a maior, uma “Imagem de Nossa Senhora”, com um “cão” e uma “palmeira”, também com “ramos de flores” no verso (n.º D-III-4). Estas descrições sugerem um outro estilo também descrito por Redinha, designado “Arte Mbali”, que consistia numa “arte funerária” típica da “região de Moçâmedes”, expressa em “testeiras de campas” em pedra trabalhada em “baixo-relevo” (Redinha 1974:19–22). Contudo, as fichas não contêm informações sobre usos, nomes ou datas.<sup>227</sup>

Esta categoria de “objectos de culto religioso”, aqui entendida como “arte missionária” reflecte não só o envolvimento e interesse dos espiritanos na produção destes objectos em Angola, como também um entendimento do próprio museu missionário que vale a pena salientar. Se a musealização destes objectos, alguns dos quais provenientes da exposição de 1951, testemunha aquele envolvimento, a sua disposição no espaço – afastada da exibição dos “bonecos de quimbandas” e dos “objectos de adivinhação”, na segunda ala – operava uma distinção adicional entre as práticas religiosas africanas não cristãs e cristãs, permitindo abordar o processo de evangelização em si.

Mas esta terceira ala incluía ainda, e sem aparente relação com a anterior, duas outras categorias de objectos – “Máscaras” e “Representações de trabalhos domésticos”. Em relação às primeiras, o ficheiro contém 22 entradas, cerca de metade das quais classificada como “Lunda” e “Quiocos”, estabelecendo-se assim uma certa continuidade

---

<sup>226</sup> “Orantes de joelhos diante de um crucifixo” (fichas n.º D-I-2 e D-I-3), esculturas de bispos (n.º D-V-4 e D-V-7), de padres (n.º D-V-6) e um “busto de clérigo” (n.º D-V-5).

<sup>227</sup> Estes objectos não se encontram na colecção em Coimbra nem foram identificados na visita ao seminário da Torre da Aguilha.



com a “Arte Quioca” exibida na ala anterior (ver figura abaixo). O aspecto mais notório deste conjunto, confirmando o que ficou dito acima, consiste nos “usos ou aplicações” atribuídos à maioria dos objectos – “adorno e comércio” (2), “artístico-comercial” (10), “para fins artísticos e sobretudo comerciais” (6). Como na ala anterior, também aqui se tratava de objectos considerados como “artesanato”, produzidos por escultores contemporâneos para venda, o que não impedia, ainda assim, de haver um tratamento museológico das peças pelos missionários, identificando-se nas fichas alguns dos traços característicos das máscaras “tradicionais”. Por outro lado, o museu possuía algumas destas máscaras, diferenciadas nas fichas pelos “usos” – “nas danças” e “nas danças, cerimónias rituais (circuncisão), etc.”, mas são em número muito mais reduzido (4).



Figura 18. Fotografias de esculturas de mascarados, n.º C-I-4, C-I-8, C-I-9, C-I-10 [MCUC n.º ANT.D.84.1.846, ANT.D.84.1.818, ANT.D.84.1.754, ANT.D.84.1.820]

Sobre as “representações de trabalhos domésticos”, a última categoria da terceira ala, novamente se pode recorrer ao trabalho de Redinha, onde são referidas as “estatuetas dos Quimbundos do leste reproduzindo mulheres em actividades domésticas”, bem como a escultura de cenas da vida quotidiana da região biana (Redinha 1974:26). No ficheiro missionário, encontram-se várias fichas referentes a esculturas retratando mulheres a pilar, a peneirar, a cultivar, a transportar farinha, cujo “uso ou aplicação” era “adorno, comércio”.

FICHA N.º E-II-3

Nome indígena \_\_\_\_\_

Tradução Mãe de família

Dimensões Altura-27. Largura-7

Material Madeira

Uso ou aplicação Adorno, comércio

Lugar de origem Nova Lisboa, Angola

Entrada no Museu Junho-1963. Of. Ir. Inocêncio



Figura 19. Ficha n.º E-II-3 do museu da Torre d'Aguilha e fotografias do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.738]

*Quarta ala: “Figuras de animais e aves”*

Em continuidade com a anterior no que respeita à do artesanato então emergente em Angola, na quarta ala do museu missionário encontravam-se “figuras de animais e aves”. Redinha referia-se à produção de “peças animalistas” na região biana, zona de grande implantação missionária (Redinha 1974:26). Toda a ala era ocupada com estas esculturas zoomorfas, que ajudavam também a evocar o meio natural no qual as missões se situavam (ver imagens abaixo).



Figura 20. Fotografias de esculturas de animais, n.º E-IV-47, E-V-25, E-I-20, E-V-2 [MCUC n.º ANT.D.84.1.645, ANT.D.84.1.615, ANT.D.84.1.638, ANT.D.84.1.626]

*Quinta ala: “coleção de testos de Cabinda”*

A última ala do museu era também exclusivamente dedicada a uma categoria de objectos: os “testos de Cabinda”. Na fotografia do museu que mostrei acima (Figura 15), constata-se uma grande abundância destes objectos, em prateleiras, no chão, bem como numa estante central com três níveis. A utilização da palavra “coleção” é significativa, apontando para o sentido de unidade deste conjunto de objectos, conferido pela sua relativa homogeneidade formal, pela sua proveniência comum (Cabinda) e pelo facto de ser identificado como um missionário, o padre José Martins Vaz. Estes “testos de Cabinda” eram tampas de panela esculpidas em madeira, compostas por uma base discóide sobre a qual emergia uma ou mais figuras em alto-relevo, cujos motivos variavam entre plantas, animais, objectos ou figuras humanas. Martins Vaz tinha transportado mais de duas centenas e meia de tampas para a Aguilha em 1954, pouco depois do museu ter começado a ser organizado.<sup>228</sup> Contrariamente ao restante acervo, as

<sup>228</sup> É o próprio que afirma ter trazido a sua coleção em 1954 (Vaz 1969:25), sendo a informação corroborada por outro missionário (Troesch 1956a:223). Também o diário da Aguilha regista a passagem de Martins Vaz em Novembro de 1954 e entre Março e Junho de 1955. Contudo, segundo Manuel Martins Vaz, irmão do missionário,

tampas resultavam de um processo sistemático de recolha levado a cabo por um grupo de missionários espiritanos em Cabinda (ver capítulo 5). Os objectos vinham documentados do terreno e foram inventariados num sistema à parte, com fichas próprias elaboradas pelo citado missionário (ver figura abaixo).



Figura 21. Ficha do museu da Aguilha referente à tampa n.º 196 e fotografia do objecto [MCUC n.º ANT.D.84.1.259]

Graças ao manancial de informação disponível, a colecção de tampas de panela na Torre d’Aguilha foi desde cedo alvo de pequenos estudos pelos missionários, nomeadamente os seus coleccionadores. Os primeiros artigos publicados sobre o tema, pelos padres José Martins Vaz e Joseph Troesch, surgiram na *Portugal em África* ainda em 1955 e 1956 (Troesch 1956a, 1956b, Vaz 1955c, 1956f). Troesch referia-se então à existência de “uma colecção de cerca de 270 tampas diferentes” no museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, cujo coleccionador tinha sido “o dedicado missionário e etnólogo da Congregação do Espírito Santo”, o seu confrade Martins Vaz. O grande valor da colecção residia, para Troesch, na diversidade de objectos e no registo da sua “interpretação” (Troesch 1956a:223). Troesch iniciou em tais artigos um processo de análise e classificação da colecção, que foi interrompido sem motivo aparente. Alguns anos depois, outro espiritano a trabalhar em Cabinda, o padre Joaquim Martins, passava na Aguilha para estudar algumas tampas do museu e recolher informações para o seu estudo sobre o “simbolismo dos Cabindas” (Martins 1961, 1968:17). Finalmente, Martins Vaz, depois de regressar de Cabinda, instalou-se na Aguilha em Fevereiro de 1960, ou seja, encontrava-se no seminário aquando da passagem de Mário Fontinha. Ainda que a coincidência de datas torne verosímil a sua participação no processo de inventariação, a hipótese é improvável devido à reclusão a que então estava sujeito pelo seu estado de

a colecção não teria sido trazida em 1954, mas expedida de Angola antes do regresso do irmão a Portugal em 1958 (entrevista realizada em 8 de Abril de 2013).

saúde.<sup>229</sup> Nos anos seguintes, o missionário dedicou-se ao estudo da “coleção de testos”, retomando a análise e a classificação iniciada por Troesch e terminando com a publicação de um catálogo com o título *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus testos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*, pela Agência Geral do Ultramar (Vaz 1969).

A quinta ala do museu distinguia-se assim das restantes em vários aspectos, mas sobretudo pelo facto de os objectos aí existentes terem resultado de um processo sistemático de recolha e estudo etnográfico levado a cabo pelos missionários. Estes missionários de Cabinda, especialmente José Martins Vaz, constituem as presenças mais detectáveis no museu, face à escassez de documentação sobre outros usos e face à dificuldade em encontrar os missionários e/ou seminaristas que teriam estado envolvidos fosse com a inventariação dos objectos, fosse com a organização de visitas. Impõe-se portanto questionar estas ausências e tentar perceber o lugar do museu na vida do seminário da Torre d’Aguilha e da Província Espiritana Portuguesa.

### **Um museu para quem e para quê?**

Como se viu no capítulo anterior, a formação espiritana em Portugal manteve-se grosso modo inalterada até 1967, focando-se nas dimensões eclesiástica e sacerdotal. Esta situação conferia às actividades complementares um relevo especial na aquisição de competências missionárias práticas e na promoção de debates missiológicos entre os seminaristas, sendo de especial relevância as conferências dadas pelos missionários de licença. Com efeito, a perspectiva comum entre os espiritanos portugueses formados neste período, entre o final da década de 1950 e a década de 1960, é bastante crítica sobre a ausência de conteúdos especificamente missiológicos, linguísticos ou etnográficos nos currículos.<sup>230</sup> A aprendizagem destas matérias, em particular das línguas, era feita à chegada às missões e com o apoio dos confrades mais experientes. Não se trata de uma característica particular dos espiritanos portugueses, mas de um desfasamento geracional emergente nos anos 1950 no meio missionário católico também presente em outros países. Em França, verificava-se entre os missionários formados segundo um modelo assente na articulação entre fé e civilização, e as gerações mais recentes que começavam a questionar tal modelo à luz da disseminação da corrente missiológica associada ao padre Pierre Charles e das orientações

---

<sup>229</sup> Depois de um internamento no Hospital Rovisco Pais, o missionário instalou-se na Aguilha, mas numa área longe da comunidade, integrando-se efectivamente nela apenas em 1962.

<sup>230</sup> Uma parte das observações aqui desenvolvidas é baseada em conversas e entrevistas que tive com vários espiritanos ao longo da minha pesquisa, em particular, numa visita que fiz ao seminário da Torre d’Aguilha a 7 de Outubro de 2013.

pontíficas, mas também à luz da crescente instabilidade sentida quanto ao futuro das missões nos contextos coloniais (Prudhomme 2009:21). Na Holanda, os espiritanos da geração posterior ao segundo conflito mundial também criticavam a desadequação da oferta formativa missionária e a falta de preparação para o terreno, tendo-se assistido a partir de então a uma progressiva abertura à missiologia, que por sua vez acabou por proporcionar uma maior consciência das insuficiências formativas (Pels 1999:74).<sup>231</sup>

Portanto, as conferências e o contacto com os missionários de licença são correntemente recordados pelos espiritanos como os momentos que suscitavam maior interesse entre os seminaristas e uma das principais formas de contacto com o terreno. O diário da Aguilha regista abundantemente a realização destas conferências, incluindo por missionários como Charles Estermann, Charles Mittelberger, José Francisco Valente, Joseph Troesch, Jan Vissers, ou José Martins Vaz, para citar alguns dos missionários cujos interesses etnográficos eram conhecidos. A partir de final dos anos 1950 e ao longo da década seguinte, nota-se uma progressiva transformação dos temas abordados, emergindo tópicos que introduziam uma reflexão sobre a relação entre a actividade missionária e a situação política em Angola e no plano internacional. Em 1959, falava-se sobre “nacionalismo africano” e em 1962, ano que marcou o início do Vaticano II e um ano depois dos primeiros conflitos em Angola, o padre Estermann iniciava uma série de palestras sobre “O que é que o povo de Angola exige de nós missionários católicos?”, continuando nos dias seguintes falando sobre “Deus, vida eterna e espíritos do povo angolano”, “As raças e tribos de Angola”, “Qualidades e defeitos das várias raças e tribos que povoam Angola”.<sup>232</sup> O ano lectivo de 1962/63 foi particularmente intenso na quantidade de conferências realizadas, destacando-se a organização de uma semana dedicada ao tema da “adaptação missionária” e uma série de conferências em 1963 pelo padre José Martins Vaz sobre tópicos como “A religião dos Cabindas”, “O Cristianismo e a religião de Cabinda frente a frente”, “O dote ou alambamento” e ainda “O casamento indígena”.<sup>233</sup> Note-se que Martins Vaz estava então a iniciar o seu estudo sobre as tampas de panela no museu. Alguns anos mais tarde, em 1966, surgia a única indicação no diário de uma das suas conferências, sobre “classes sociais em Cabinda”, ter recebido “a devida ilustração do assunto no nosso museu”.<sup>234</sup> Portanto, a única referência directa ao uso do

---

<sup>231</sup> As entrevistas que fiz com alguns espiritanos holandeses também corroboram esta perspectiva crítica.

<sup>232</sup> Entradas de 21 a 25 de Outubro de 1962, *Diário da Torre d'Aguilha (1961-1963)*, APPCSSp.

<sup>233</sup> Entradas de Abril e Maio de 1963, *ibidem*.

<sup>234</sup> Entrada de 1 de Janeiro de 1966, *Diário da Torre d'Aguilha (1965-1972)*, APPCSSp.

museu pelos missionários e seminaristas na Aguilha surge no âmbito de uma palestra dada pelo padre Martins Vaz, confirmando a sua grande ligação ao museu e tornando saliente que a utilidade dos objectos passara em certa medida a depender da inteligibilidade que lhes era conferida pelo seu estudo etnográfico, algo que os restantes objectos do museu careciam, não tendo sido alvo de estudos desse tipo. Só as tampas de panela podiam ser úteis para um debate sobre a adaptação missionária de facto ancorado na etnografia.

Esta associação do padre Martins Vaz com o museu na Aguilha está fortemente inscrita nas memórias dos espiritanos, aparecendo nas respostas mais imediatas e recorrentes a qualquer pergunta sobre o museu. A colecção de “testos de Cabinda” e o livro *Filosofia Tradicional dos Cabindas* são as principais fontes de valorização do museu pelos espiritanos hoje em dia, ao passo que o remanescente acervo é globalmente percebido como sendo de pouco valor. Para o padre Argemiro Geraldês, estudante na Aguilha entre 1955 e 1959 e missionário em Cabinda entre 1961 e 1976, o museu era mesmo visto como uma espécie de espaço de trabalho de Martins Vaz, onde este guardava e estudava a sua colecção de tampas.<sup>235</sup> De resto, o museu é lembrado como um espaço fechado, com o qual os seminaristas tinham pouco contacto e onde não eram incentivados a ir. Nenhum dos espiritanos com quem falei se recorda de ter existido alguém especialmente responsável pelo museu ou que teria participado no processo de inventariação. Também nenhum se recordou de ter coleccionado ou trazido objectos, nem mesmo Abílio de Sousa Ribas – hoje bispo emérito de S. Tomé e Príncipe, que fez o seu curso teológico na Aguilha entre 1954 e 1958, indo depois para Angola, onde ficou até aos anos 1970 –, o único com quem falei que é mencionado em duas das fichas de catalogação.<sup>236</sup> A perspectiva comum é que o museu e os objectos deixaram de ser relevantes para os missionários e que só os “padres antigos ligavam ao museu”, como forma de “matar saudades” de Angola. Esta observação remete para a frequência com que os missionários se dedicaram aos seus materiais do terreno, etnográficos ou outros, depois do seu regresso das missões. Apenas o padre Casimiro Pinto de Oliveira – que fez a teologia na Aguilha entre 1953 e 1957, seguindo depois para Angola, trabalhando em Malanje e no Dundo até 1974 – ao reflectir sobre a existência de objectos em todas as

---

<sup>235</sup> Entrevistei o padre Argemiro Rodrigues Geraldo a 8 de Outubro de 2013, na Procuradoria Espiritana em Lisboa. O padre Geraldês faleceu entretanto a 26 de Agosto de 2014.

<sup>236</sup> Entrevistei D. Abílio de Sousa Ribas a 27 de Novembro de 2013, no seminário de Viana do Castelo.

casas espiritanas, a associou à intenção de criar de um ambiente “mais missionário” nos seminários, como propus no capítulo anterior.<sup>237</sup>

No que respeita às visitas externas, alguns missionários mencionaram que o museu podia ser visitado por pessoas de fora, como familiares e amigos, servindo por isso “para mostrar que éramos missionários”. Os objectos continuavam em certa medida a ser tomados como signos da actividade missionária, constitutivos da identidade espiritana, pensada a partir da sua relação com o terreno, com Angola e com as populações evangelizadas.

Em suma, a ambiguidade que emerge em torno do museu da Torre d’Aguilha radica no desfasamento entre, por um lado, as ambições subjacentes ao projecto de criação do Instituto Superior Missionário, a dimensão da colecção e o seu cuidado museológico, e por outro lado as ausências respeitantes aos seus usos tanto no arquivo como nas memórias dos espiritanos. Tal desfasamento deve ser compreendido no âmbito das transformações que caracterizaram o ambiente vivido no seminário e o contexto político mais geral nos anos 1950 e 1960. Neste período, assistiu-se ao apogeu da Província Espiritana Portuguesa, em termos de pessoal e das obras a seu encargo, ao qual se seguiu o seu rápido declínio. Entre 1953 e 1968, o grande investimento feito na criação do Instituto Superior de Estudos Missionários tinha-se traduzido numa intensa média de oito ordenações sacerdotais por ano, atingindo-se um pico em 1966/67.<sup>238</sup> A partir da segunda metade da década de 1960, começou a emergir uma vaga de descontentamento no seio da Província, sobretudo entre as gerações mais novas e mais sensíveis à situação política e missionária em Angola (Torres Neiva 2005:513–14). O número de seminaristas maiores caiu drasticamente em apenas dois anos, de um total de 100 em 1966/67, para 38 em 1969/70, chegando aos 10 em 1971/72 (Torres Neiva 2005:474). A média de ordenações passou a menos de duas por ano, registando-se também vários casos de secularizações e laicizações.<sup>239</sup> Em 1972, duas décadas depois de ter começado a funcionar, o seminário da Torre d’Aguilha foi reestruturado e parcialmente adaptado à função de casa de retiro para missionários aposentados. Em 1975, alguns espaços foram cedidos a uma escola preparatória e a um centro de acolhimento de “retornados” das colónias, gerido pela Cruz Vermelha e pelo IARN (Torres Neiva 2002b:105).

---

<sup>237</sup> Apesar de ter conversado com o padre Casimiro Pinto de Oliveira diversas vezes na Procuradoria Espiritana em Lisboa, entrevistei-o mais formalmente a 11 de Dezembro de 2013.

<sup>238</sup> Cf. Estatísticas apresentadas no *BPP*, n.º 141, 1984, p. 57-58.

<sup>239</sup> A secularização refere-se ao afastamento da Congregação e a laicização ao abandono completo da vocação sacerdotal. Ver gráficos no Anexo 1.

Dois aspectos adicionais ajudam a problematizar a ambiguidade do caso do museu da Torre d’Aguilha. O primeiro prende-se com a nomeação episcopal e conseqüente afastamento do cargo de Provincial do padre Agostinho Lopes de Moura pouco depois do seminário ter começado a funcionar. O seu dinamismo e sensibilidade na questão da propaganda missionária tinham sido decisivos para levar avante a criação do seminário. Nos relatórios da Província ao governo, Lopes de Moura defendera a necessidade de criação de “um “grande centro de estudos missionários coloniais” e criticara as insuficiências da propaganda missionária e colonial em Portugal, reflectidas na inexistência de um museu colonial em Lisboa. O Instituto Superior de Estudos Missionários ia responder a essas insuficiências e ia ter um museu, planeado no projecto de arquitectura do seminário. Eram patentes as ambições relativas ao papel do novo museu na vida interna do seminário, na formação missionária e nas relações da Província Espiritana Portuguesa com o exterior, como tinha acontecido com os museus nortenhos.

O segundo aspecto remete para os estudos etnográficos sobre as tampas de panela de Cabinda e para as influências etnológicas patentes, num primeiro momento, na inventariação do acervo segundo o modelo do Museu do Dundo e, num segundo momento, no interesse que as tampas geraram entre os etnólogos associados ao projecto de criação do Museu de Etnologia do Ultramar. Estas transformações impuseram um reajustamento das ambições espiritanas relativamente ao seminário e ao museu, ao passo que as etnografias e colecções missionárias entraram no radar dos etnólogos e museólogos no final da década de 1960, como irei desenvolver nos dois capítulos finais da tese. Os olhares e o interesse dos antropólogos em relação aos objectos e à etnografia missionária espiritana não podem deixar de ser vistos também como factores que influenciaram as perspectivas que os missionários têm hoje dos mesmos.

## **Conclusão**

Neste capítulo e no anterior analisei a criação e o funcionamento de três museus criados nos seminários da Congregação do Espírito Santo em Portugal, num período que se estende desde a refundação da Província Espiritana Portuguesa no início dos anos 1920 até ao final da década de 1960, quando esses museus começaram a ser desmantelados e as colecções missionárias ingressaram em museus antropológicos. Esta análise mostrou algumas diferenças entre os museus criados em Viana do Castelo e Braga, e o museu na Torre d’Aguilha. Em parte, tais diferenças decorrem das características históricas dos



momentos em que os museus foram criados. Os dois primeiros museus missionários emergiram numa altura em que a actividade formativa e missionária espiritana estava em processo de consolidação, respondendo à necessidade de formar mais missionários portugueses, em conformidade com o projecto colonial, e de assegurar os apoios para as missões espiritanas. Neste sentido, ganharam especial relevância as vertentes didácticas e propagandísticas, patentes nos debates sobre a formação missionária, na preocupação em criar nos seminários um ambiente mais próximo das missões e nas visitas externas. O caso da Aguilha surge tardiamente, quando a Província Espiritana Portuguesa se destacava já por ser a maior congregação missionária em Portugal, sendo nessa medida que transpareceram as suas ambições para a criação de um novo seminário maior que ocupasse o lugar de um grande “centro de estudos missionários e coloniais”, no qual devia existir um museu missionário. Apesar destas ambições, os usos deste museu tanto pelos seminaristas e missionários, como pelas visitas externas revelaram-se mais limitados e menos aparentes nas fontes, surgindo por outro lado novas práticas museológicas, de inventariação e classificação dos objectos, de disposição dos mesmos no espaço, e os estudos etnográficos sobre as tampas de panela de Cabinda. Relativamente à inventariação, a análise revelou a circulação de saberes museológicos de Angola para Portugal, do Museu do Dundo para a Aguilha. Relevou ainda que os missionários adaptaram o modelo do Dundo às suas próprias práticas de recolha e musealização, e que certas categorias de objectos que sobressaíam no museu missionário, como era o caso da “arte missionária” e do artesanato (compreendendo diversas categorias). A valorização da “arte missionária” vinha na sequência da exposição de 1951, mas no museu espiritano ela convivia à distância com os “bonecos de quimbandas” e os “objectos de adivinhação”. Note-se que, entre estas últimas categorias de objectos, não se incluíam os “feitiços” que se encontravam no museu de Viana do Castelo e que tinham sido expostos no Vaticano em 1925 e em Barcelos uns anos depois. A análise das fichas dos objectos permitiu aprofundar o envolvimento dos espiritanos na produção desta “arte missionária” em Angola, revelando algumas experiências frustradas na orientação dos artistas indígenas. Tornou-se também claro que outras categorias de objectos na Aguilha, incluindo a de “Arte Quioca”, reflectiam a emergência de estilos de artesanato em Angola e a sua apreciação pelos missionários. Finalmente, as tampas de panela de Cabinda, que se tornaram o ex-líbris do museu da Aguilha, ocuparam desde cedo um lugar único – resultavam de uma recolha sistemática, tinham sido inventariadas e classificadas à parte,

com base em informação registada no terreno, foram estudadas – como ainda ocupam nas memórias dos espiritanos ainda hoje.

A análise não permitiu, contudo, aprofundar os usos do museu pela comunidade missionária. A tentativa de compreender estes usos a partir do arquivo espiritano, bem como das conversas com antigos missionários espiritanos confrontou-se com vários silêncios e ausências. O museu não tinha uma designação fixa, foi aparentemente irrelevante na inauguração do seminário, tinha um aspecto frugal, não tinham missionários responsáveis, não se sabe quem colaborou na inventariação e organização do acervo, não existem registos de visitas externas. Estas ausências parecem indicar a fragilidade na institucionalização do museu na Torre d’Aguilha, mas apontam também para a transformação do papel dos museus no contexto dos seminários espiritanos em Portugal, sugerindo um distanciamento progressivo e/ou uma incapacidade das gerações de seminaristas formadas nas décadas de 1950 e 1960 e da própria Província Espiritana Portuguesa de se interessarem e repensarem esse legado.

Nos capítulos que se seguem, a segunda parte da tese, debruço-me sobre a relação entre as práticas etnográficas e de recolha levadas a cabo pelos missionários no terreno, deslocando assim a perspectiva da análise para Angola.

## **II Parte – Etnografia e missão em Angola colonial**



## **Capítulo 4.**

### **Igreja Católica e etnografia em Angola no início do século XX**

Se até agora se atentou na circulação de objectos angolanos nas exposições e museus missionários, os capítulos nesta segunda parte da tese orientam-se para a análise das práticas etnográficas e de recolha de objectos empreendidas pela Igreja Católica e pelos missionários em Angola. O presente capítulo tem como objectivo problematizar as relações entre etnografia, missionação e governação colonial, através de dois focos: o primeiro centra-se nos projectos etnográficos e museológicos do Bispado de Angola e Congo, unidade administrativa eclesiástica até 1940; e o segundo emerge da rubrica de “usos e costumes” integrada nos relatórios da actividade missionária, de acordo com a legislação surgida em 1919. O capítulo mostra que, num período em que o governo colonial em Angola desenvolveu uma série de iniciativas visando a produção e acumulação de conhecimento etnográfico sobre o território, o Bispado detinha uma posição fundamental neste domínio, que não tem sido reconhecida na bibliografia. As relações entre o governo republicano e o Bispado em torno da etnografia de Angola vão ser marcadas por momentos de tensão e de colaboração. Na frente museológica, revela-se que o Bispado antecedeu os esforços do governo e manteve-se como instituição de referência, quando aqueles falharam. Quando se tratou da elaboração de um manual etnográfico de Angola, os missionários foram chamados a colaborar, mas o produto final mostrava bem mais do que apenas uma colaboração, desvelando a circulação e apropriação dos manuscritos missionários pela administração colonial. A legislação missionária emergente em 1919 firmava o apelo às contribuições dos missionários, determinando também que os superiores missionários passassem a reportar os “usos e costumes” nos seus relatórios da actividade missionária. A partir da selecção de uma série de relatórios, referentes às missões de Cabinda, todas ao encargo dos espiritanos, analisa-se a aplicação da legislação com vista a perceber as características e os temas das anotações etnográficas missionárias aí contidas. Trata-se de perceber a circulação da informação etnográfica na intersecção entre a actividade missionária e a política indígena. A actividade missionária católica em Angola neste período, mormente a espiritana, manteve uma relação forte com a etnografia, permitindo aos missionários reclamarem um

lugar próprio no contexto das relações com as autoridades, na qualidade de especialistas em assuntos indígenas.

### **O museu etnográfico do Bispado de Angola e Congo**

Para compreender a relevância e as circunstâncias da criação de um museu pelo Bispado de Angola e Congo no início do século XX, é necessário considerar as sucessivas tentativas de criação de um museu em Luanda pelo governo colonial, recuando a meados do século XIX. Estas tentativas só vieram a ter resultado prático quase um século depois, com a criação do Museu de Angola em 1938. Não existe ainda um trabalho de fôlego sobre a criação e existência de museus nas colónias portuguesas. A bibliografia existente é pontuada por trabalhos que abordam a questão numa perspectiva geral (Roque 2001; Pereira 1989) e por alguns estudos de caso (Porto 2009; Cantinho 2005; Gouveia 1997), a maioria dos quais focando os museus criados na metrópole, à excepção da análise de Nuno Porto sobre o Museu do Dundo. Em relação ao caso de Angola, como referi acima, as tentativas de criação de um museu parecem recuar aos incentivos para a criação de museus nas colónias em 1838, durante o governo de Sá da Bandeira (Gonçalves 1957:347), apesar de a portaria que tentou criar o “Museu Etnográfico de Angola e Congo” em 1912 ser comumente considerada como o “marco histórico da museologia em Angola” (Fernando 2001:131). As consequências práticas das sucessivas medidas que pretenderam criar uma estrutura museológica em Angola são difíceis de averiguar, exigindo uma análise em si capaz de problematizar, para o caso angolano, a relação entre a criação de museus coloniais e a expansão do controlo administrativo dos territórios, que se seguiu aos processos de conquista e ocupação (Dias 2000:17). As principais dificuldades de uma tal análise prendem-se em grande medida com a escassez de documentação, mas também, como pretendo argumentar aqui, com a necessidade de explorar outros actores participantes nestes processos, nomeadamente os missionários e a Igreja Católica.<sup>240</sup>

Neste capítulo, pretendo contribuir para esta discussão, trazendo à luz a existência do museu etnográfico no Bispado de Angola e Congo nas primeiras décadas do século XX, e destacando as relações ora fusionais e colaborativas, ora tensas e concorrentes entre as estruturas governativas, judiciais e eclesiásticas nos projectos etnográficos e museais

---

<sup>240</sup> A impossibilidade de aceder aos arquivos da actual Arquidiocese de Luanda impediu um maior aprofundamento da análise, inclusivamente a verificação da existência de colecções.

em Angola. A ligação do Bispado a tais projectos parece tornar-se evidente em 1864, durante o governo de José Baptista de Andrade, tendo então sido nomeada uma comissão composta por juizes, juristas e médicos, com o objectivo de organizar uma biblioteca e um museu em Luanda, a instalar na igreja de Nossa Senhora da Conceição, antiga Sé Catedral, prevendo-se para tal obras de adaptação do edifício (Santos 1998:122–23).<sup>241</sup> Sem mais informações sobre os resultados de tais diligências, cerca de três décadas depois era nomeado conservador do “Museu Provincial de Angola” o cónego Miguel Augusto Ferreira, chantre da Sé e vigário geral da diocese, em resposta à necessidade de encontrar alguém com maior competência para cuidar das colecções (Santos 1998:298). A nomeação do cónego para o cargo de conservador e a instalação do museu provincial na antiga sé mostram a proximidade e a partilha de objectivos entre as estruturas administrativas e eclesiásticas, ainda que fique por esclarecer o destino das colecções entretanto reunidas, cujo rasto se volta a perder nas décadas seguintes.<sup>242</sup>

Já em 1907, surgia um novo “museu de arte gentílica e objectos etnográficos” em Luanda, mas agora anexado ao seminário-liceu, então transferido da Huíla por iniciativa do bispo António Barbosa Leão e instalado num edifício junto do paço episcopal (Santos 1998:247).<sup>243</sup> A criação de um museu anexo ao seminário é em si significativa, não só porque supunha a existência de colecções (porventura as que tinham ficado a cargo do cónego) como porque lhes reconhecia uma função didáctica na preparação dos seminaristas (à semelhança do que acontecia nos museus missionários na metrópole, como explicitado no capítulo 2).

---

<sup>241</sup> A dita comissão, criada por portaria de 1 de Agosto de 1863, era constituída por Joaquim Guedes de Carvalho e Meneses, presidente do Tribunal da Relação; Luís António de Figueiredo, juiz; Saturnino de Sousa e Oliveira, médico brasileiro e “quimbundista”; António José dos Santos, médico-cirurgião; e Francisco José Farto da Costa, advogado (Santos 1998:122–23). Segundo este autor, que desenvolve uma leitura atenta do boletim oficial do governo, um ano depois, o governador reportava ao ministro o trabalho avançado pela comissão, mencionando que os livros e o “material museográfico” estavam guardados no palácio do Governo-Geral, e solicitando à metrópole um taxidermista para preparação dos espécimes zoológicos (Santos 1998:123).

<sup>242</sup> Para além destas iniciativas, Carlos Coimbra refere a existência dos seguintes museus em Luanda no final do século XIX: um museu ligado à Sociedade Propagadora de Conhecimentos Geographico-Africanos (criada em 1880), um Museu de Armas Antigas, de Negócio e Gentílicas (1883), um “pequeno museu de minerais e vegetais para usos medicinais e colecção de águas medicinais” (1885) e ainda o museu pessoal de Gomes de Sousa, Capitão Portuário e director do Observatório de Luanda, criado por volta de 1882. Carlos Coimbra, “Museu de Angola”, 1 de Julho de 1950. AHN-Ang, Catálogo de Luanda, Cx. 187.

<sup>243</sup> O seminário fora criado em 1853 e instalado no edifício do paço, antigo colégio dos jesuítas, tendo sido transferido para a missão da Huíla em 1882, onde ficou ao encargo dos espiritanos até 1907 (Brásio 1940; Gabriel 1978:189–93; Santos 2000b:62). O seminário-liceu e o respectivo museu foram inaugurados pelo príncipe D. Luís Filipe na sua visita às colónias (Gabriel 1978:416). Durante esta viagem, o príncipe reuniu uma colecção de objectos que actualmente se encontra no Museu da Caça da Fundação Casa de Bragança, cf. <http://www.fcbraganca.pt/castelo/mcaca.html>.

Com a chegada de D. Evangelista de Lima Vidal ao bispado em 1909, o museu do seminário-liceu recebeu um novo impulso. O bispo, formado na Pontifícia Universidade Gregoriana, fazia publicar logo em Setembro desse ano uma provisão episcopal, na qual mencionava a criação, pelo seu antecessor, de um “muzeu de productos coloniaes, de matérias-primas e de objectos de interesse ethnographico provincial”, para “engrandecimento d’esta cidade e aproveitamento dos alunos do Seminário”.<sup>244</sup> Lima Vidal reconhecia, citando o caso do “muzeu Kirkeriano” em Roma, a “vantagem d’estas collecções, methodicamente e aprazivelmente ordenadas em logares convenientes”, pois desta forma era possível, num relance, “abranger e estudar extensões e tempos vastíssimos”.<sup>245</sup> O prelado apelava assim aos párocos e missionários espalhados pela província para contribuírem “com os seus conhecimentos especiaes” e “com as suas ofertas” para a “formação do *muzeu ethnographico provincial*” (itálicos adicionados), estendendo também o apelo a outros interessados e agradecendo as ofertas já realizadas. A provisão dava a entender que o projecto encetado por Barbosa Leão estava para além de um museu didáctico-missionário e ambicionava ser um museu de alcance provincial, ainda que não tornasse claro o seu modo de funcionamento e acessibilidade. A tal pretensão também não era alheio o facto de Lima Vidal ter acabado de assumir a presidência de um Conselho Governativo, criado na sequência da saída de Paiva Couceiro de Angola e actuante entre Agosto e Dezembro de 1909, até à chegada do novo governador (Gaspar 1974:290).<sup>246</sup>

Lima Vidal veio a dedicar-se bastante ao museu, tornando-se um coleccionador e um etnógrafo empenhado. Sobre o museu etnográfico no paço episcopal e a ausência de um museu provincial, escreveu o seguinte:

“Porque não há ainda em toda a Provincia, para recolher estes objectos, um museu ethnographico que mereça bem o seu nome?! Não será necessário assegurar para o futuro a documentação ethnographica da vida e da pequena civilização das populações angolenses?! Amanhã, quando a força da nossa penetração augmentar e a influencia dos nossos costumes absorver e apagar da terra as velhas tradições indigenas, se nós quisermos reconstituir o passado, se quisermos fazer a historia, não teremos senão um recurso: interrogar os museus e ouvir o que elles nos contam ainda. Já hoje, por exemplo, a caixinha de phosphoros, a legitima manufactured in sweden, sahe lindamente das dobras da tanga quando o preto precisa de accender o seu lume ou de atçar o seu cachimbo. (...).

---

<sup>244</sup> Provisão episcopal de 17 de Setembro de 1909, *Boletim do Governo Geral da Provincia de Angola*, 25 de Setembro de 1909, pp. 652-653.

<sup>245</sup> *Ibidem*. Referi-me ao Museo Kircheriano no segundo capítulo, note-se que ainda não tinha sido criado o Museo Etnologico-Missionario.

<sup>246</sup> Para além de Lima Vidal, faziam parte do Conselho Governativo o presidente do Tribunal da Relação de Luanda, Manuel Pereira Pimenta de Sousa e Castro, e o coronel de infantaria Francisco Maria Cabral de França (Gaspar 1974:292-300).



Não obstante a falta de fôlego proprio e de auxílios alheios, o pequeno museu que eu comecei no Paço já contava em 1913 mais de quinhentas peças, devidamente descritas, distribuídas e numeradas. Ó justíssimos numes! mas doía-me o coração quando há pouco, na visita ao sul de Benguella, eu encontrava ao meu lado, suplantando-me com os seus bolsos cheios de protecção e de libras, o dr. allemão Schachtzabel [Schachtzabel], uma excellente creatura invadida pelo nobre desejo de enriquecer com as nossas coisas as collecções ethnographicas da imperial Berlim.” (1916:66–67)

Esta citação, retirada de uma obra publicada após o seu regresso à metrópole, é surpreendente por várias razões. Em primeiro lugar, pela indignação do bispo perante a inexistência de um “museu etnográfico” em Angola digno desse nome – portanto, um museu oficial –, o que configurava uma crítica ao governo e reflectia o posicionamento do museu do bispado, questão a que voltarei mais à frente. Em segundo lugar, salienta-se a sua concepção das colecções enquanto forma de “documentação” e o imperativo de salvaguarda do museu face às transformações e ao “apagamento” das “velhas tradições indígenas”, associados à inevitável “força da nossa penetração” e da “influência dos nossos costumes”. Um terceiro aspecto a destacar é a dimensão internacional da reflexão do bispo, trazida pelo seu encontro com o etnólogo alemão Alfred Schachtzabel, que se encontrava em Angola entre 1913 e 1914, no âmbito de uma expedição científica sob os auspícios do Ethnologisches Museum de Berlim (cf. Heintze 2010:340).<sup>247</sup> Apesar do tom indignado da sua afirmação, Lima Vidal descrevia elogiosamente o alemão e salientava o apoio que os missionários lhe tinham prestado, pois só estes eram capazes de “reunir d’aquella maneira as populações indígenas, n’uma exhibição franca e universal dos seus costumes, dos seus modos de ser e viver” (Vidal 1916:428).<sup>248</sup> Com efeito, a presença de Schachtzabel em Angola demonstrava o papel primacial da Alemanha, e em particular do citado museu de Berlim, no avanço das investigações etnográficas no início do século XX. Tal era evidente para os missionários e todos aqueles que se encontravam no terreno. Era igualmente um ponto crítico nos debates sobre a institucionalização museológica da etnografia nas metrópoles imperiais europeias, como mostravam as críticas de Marcel Mauss e Arnold Van Gennep sobre o atraso francês face a países como a Alemanha, Inglaterra ou Estados Unidos (Mauss 2011, 1913).<sup>249</sup> É de salientar como, no contexto

---

<sup>247</sup> Segundo Beatrix Heintze, os planos de Schachtzabel em Angola foram interrompidos com o início da I Guerra Mundial. O alemão acabou por ser preso em Benguela sob suspeita de espionagem, sendo depois expulso do território e deixando as suas colecções para trás (Heintze 2010:343). Uma parte dos materiais chegou a Berlim (cerca de 336 objectos), tendo o remanescente sido confiscado em Angola e vendido em leilões (Koloss 1990:24).

<sup>248</sup> Heintze refere que Schachtzabel passou três meses e meio na missão do Cubango, contando com o apoio dos missionários nas suas pesquisas etnográficas e empregando ex-alunos da missão (Heintze 2010:341).

<sup>249</sup> Cito aqui dois textos de Mauss, um intitulado “L’ethnographie en France: une science négligée, un musée à former”, original de 1907, escrito aquando da sua candidatura à direcção do Musée d’ethnographie du Trocadéro (Mauss 2011); e um segundo, “L’ethnographie en France et à l’étranger”, uma revisão geral sobre a etnologia em França face a outros países, destacando o lugar da Alemanha como potência colonial e científica (Mauss 1913:24).

português, estes desenvolvimentos da museologia etnográfica europeia foram acompanhados por aqueles que se encontravam em Angola, ao passo que as dinâmicas científicas metropolitanas começavam a despertar para a antropologia colonial, mas sem que a vertente museológica adquirisse particular destaque (Roque 2001:270–73). Em Angola, o contacto de Lima Vidal com Schachtzabel tinha deixado naquele uma impressão clara sobre a importância dos museus alemães e das suas recolhas numa perspectiva de competição imperial.<sup>250</sup>

Outro interesse da citação acima transcrita consiste nas estratégias etnográficas e museológicas do bispo. Em 1913, a colecção reunida no museu do bispado contava com “mais de quinhentas peças”, às quais era prestado um cuidado museológico que passava pela sua numeração, descrição e “distribuição”, o que presumivelmente significava uma forma de arranjo espacial. Que modelo ou modelos teria Lima Vidal seguido, visto que em Angola não existiam instituições similares? O contacto com os museus em Roma ou mesmo a museologia alemã podem ter sido influências importantes, mas a ausência de documentação impossibilita uma resposta mais aprofundada a esta questão. Não obstante, o referido cuidado museológico pode ser visto como um indicador da visão do bispo sobre o museu episcopal e o seu papel na produção e acumulação de conhecimento etnográfico sobre Angola, para lá de uma colecção cingida aos seus interesses pessoais ou ao meio eclesiástico e missionário. Ainda assim, o seu empenho pessoal expressava-se na afirmação “pequeno museu que *eu criei* no Paço” (itálicos adicionados), considerando que, como o próprio tinha reconhecido antes, o museu vinha pelo menos do seu antecessor.

Lima Vidal chegou a Angola num período em que havia um interesse crescente pelo conhecimento do território e pela etnografia, partilhado pela administração colonial. Veja-se, a título de exemplo, o teor etnográfico e descritivo dos relatórios de Paiva Couceiro referentes ao seu período de governo entre 1907 e 1909 (Couceiro 1948). Por sua vez, Lima Vidal, que por pouco não se cruzou com Couceiro, aproveitou as suas viagens pastorais para fazer etnografia e recolher objectos, como se revela no seu livro *Por Terras de Angola* (Vidal 1916), esquecido pela bibliografia tanto sobre a missionação como sobre

---

<sup>250</sup> Os museus alemães começaram a promover expedições científicas a partir do final do século XIX, o que lhes permitia ter um maior controlo sobre o material recolhido e respectiva documentação (Shelton 2006:67). A acumulação de grandes colecções permitia aos museus (e respectivas nações) afirmarem-se na competição pelo monopólio da cultura material e do conhecimento de determinadas regiões do globo. Ao mesmo tempo, o valor do material etnográfico era redefinido como algo extrínseco aos objectos e assente na sua capacidade referencial ou documental face a uma entidade não material, uma “cultura” (Shelton 2006:68).

antropologia colonial em Angola. Aí são oferecidas várias descrições do processo de recolha de objectos para o museu, que passarei agora analisar.<sup>251</sup>

*O “soba dos padres”: coleccionismo e etnografia do bispo Lima Vidal*

*Por Terras de Angola* compreende o relato de quatro viagens pastorais realizadas pelo bispo entre 1912 e 1913, todas a partir de Luanda: a primeira, até “às margens do rio Cuango (1912)”; a segunda, “às margens do rio Cuanza (1913)”; a terceira, “às margens do rio Lua (Libôlo) (1913)”; e a quarta “às margens do rio Cuxi” (1913). Para além do texto, o livro contém mais de cem fotografias – de paisagens, construções, igrejas, da viagem, de pessoas (incluindo “typos” e outros retratos), etc. – legendadas e enquadradas de forma a fornecer um acompanhamento visual do que é dito.<sup>252</sup> Compõe-se igualmente de diversas observações e notas de rodapé, que funcionam como vinhetas etnográficas paralelas à narração central, revelando muitas vezes uma reflexão que vai além do registo descritivo. Por exemplo, a nota que surge a propósito do envio, posterior à viagem, do mapa mais actualizado de Angola, feito pela Comissão de Carthographia em 1910, para o padre Lopes da missão do Libolo, aparece indexada como “Vista geral d’Angola debaixo dos aspectos do relevo do solo, do clima, da população e suas condições de existência, bosques, zonas e regiões sociaes” (Vidal 1916:101–2). Esta noção de “regiões sociaes” era tributária, como o próprio Lima Vidal refere, “[d]os princípios da sciencia social, como os applica Prévile no seu livro *Les Sociétés Africaines*” (Vidal 1916:101). Esta obra, onde as formas de organização social africanas eram classificadas segundo as condições geográficas e climáticas, inseria-se na chamada escola de Frédéric Le Play e baseava-se no seu método empirista de observação (Prévile 1894:1–9). Tais referências (às quais se poderiam acrescentar outras) confirmam o acesso à produção científica e museológica emanada de Paris e Berlim no paço episcopal luandense. Aliás, o “método da ciência social da escola Le Play” e Prévile eram também citados por Paiva Couceiro (1948:219), revelando a sua circulação e recepção em Angola pelas elites administrativas

<sup>251</sup> Sobre o interesse de Lima Vidal pela etnografia, é digno de nota a sua participação no Congresso Nacional de Antropologia Colonial no Porto (1934) e ainda a sua actividade etnográfica em Aveiro, sua terra natal e de cuja diocese se tornou bispo em 1940, patente na publicação póstuma de *Aveiro: Suas Gentes, Terras e Costumes* (1967).

<sup>252</sup> Várias referências no texto deixam perceber que as fotografias foram de facto tiradas durante as viagens pastorais. Por exemplo, sobre o retrato legendado “Carregadores depois da refeição”, tirado durante a primeira viagem, Lima Vidal escreve: “A nossa photographia apanhou a caravana na attitude beatifica do *post-prandium*: cotovelos sobre os joelhos, bochechas a puxar pelo fumo, olhar regalado. Aquelle que está à minha direita é o cabo Avertino, a quem ouviremos contar, às margens do rio Lui, a morte dramática do tenente Amado. Há na estampa uma figura de *bângala* que merece nota: a segunda, à esquerda, do plano do fundo; é o modelo flagrante da candura selvagem, da innocência dos mattos, é a estatua de uma tosca e pobrezinha virgem preta.” (1916:26).

e eclesiásticas, nas suas tentativas de produzir uma visão de síntese, informada e actualizada do território e populações, que fosse útil para a sua governação e evangelização.<sup>253</sup> Portanto, uma leitura atenta de *Por Terras d'Angola* deixa perceber que o livro tem subjacente uma reflexão com um alcance maior do que um relato de visitas pastorais, sendo que os capítulos quinto e sexto, integrados na parte referente à última viagem, se desprendem do restante relato e desenvolvem “considerações sobre a raça boximane e a que lhes sucedeu no domínio africano central e austral” (1916:272).<sup>254</sup>

Ainda que uma análise aprofundada do livro não constitua o objectivo principal deste capítulo, gostaria de destacar aqui a visão do bispo sobre a relevância da etnografia e do conhecimento das línguas indígenas, não só para a actividade missionária como para a própria administração. Nas suas palavras:

“o que todos devem querer, ou sejam ou não missionários, é procurar na investigação e revelações dos dialectos nativos um processo de comunicar com os povos e de os guiar, um methodo de exploração que facilita os estudos ethnographicos e ethnogenicos, dadas as relações da língua e do sangue, e portanto, está bem de ver, um auxiliar poderoso e quasi indispensável da administração, da civilização, da evangelização dos territórios do nosso interior angolano” (Vidal 1916:68).

Nesta perspectiva, “administração”, “civilização” e “evangelização” surgiam claramente como tarefas emparelhadas e que deviam ter por base um conhecimento “dos territórios do nosso interior angolano”. O pressuposto das “relações da língua e do sangue” convocava uma visão generalista de uma ciência humana que englobava observações linguísticas, etnográficas e “etnogénicas”, isto é, o interesse pelo estudo das origens dos diferentes grupos e respectivos fluxos migratórios, evidenciando a disseminação das teorias difusionistas da época. Um segundo aspecto a destacar consiste na descrição das visitas às aldeias e no contacto com os sobas, do qual resultou grande parte das “noticias etnográficas” incluídas no livro e muitos objectos obtidos para o museu do paço episcopal. Em tais visitas, Lima Vidal fazia-se apresentar como o “soba dos

---

<sup>253</sup> Antes de ir para Angola, Paiva Couceiro tinha-se tornado membro da Société Internationale de Science Sociale, à qual estava ligada a revista *La Science Sociale suivant la méthode d'observation*, como se constata pelo boletim daquela sociedade (cf. *Bulletin de la Société Internationale de Science Sociale*, 1906, p. 109). Manteve-se na lista de membros nos dois anos seguintes, incluindo já quando se encontrava em Angola (cf. *Bulletin de la Société Internationale de Science Sociale*, 1908, p. 348). Frederico Ágoas tem chamado a atenção para a influência de Frédéric Le Play e da sua escola na história da sociologia em Portugal (Ágoas 2012:319, 2016:759), ainda que não explore a sua circulação e impacto em contexto colonial.

<sup>254</sup> Estes capítulos estendem-se por de cerca de 30 páginas, onde são abordados os aspectos físicos e sociais da dita “raça boximane”, recorrendo a bibliografia nacional e internacional mais actualizada, incluindo Georg Schweinfurth, Robert Moffat, Harry Johnston (*Grenfell and the Congo*, 1908), Alexandre Le Roy (*La religion des primitifs*, 1911), Armand de Quatrefages (*Introduction à l'étude des races humaines*, 1889), Jean Brunhes (*La géographie humaine*, 1910), entre outros. Olhando para o perfil destas referências, verifica-se a coexistência indistinta de obras produzidas por administradores, missionários, exploradores e cientistas.

padres”, fazendo amplo uso das suas insígnias pontificais, como o báculo e a mitra, o que lhe permitia aproximar-se e ser recebido de modo cerimonial, mesmo pelos sobas que mantinham relações mais conflituosas com as missões. As visitas constituíam processos de reconhecimento que culminavam com ofertas mútuas, contando-se entre os objectos oferecidos a Lima Vidal cachimbos, máscaras, “ídolos” e esculturas. O encontro com o soba Quiambamba fornece um bom exemplo.

O encontro entre o “soba dos padres” e o soba do Mussuco, ocorreu durante a primeira viagem, em Novembro de 1912, às missões de Malange e do Mussuco. Sabendo da presença do bispo nesta última missão, o soba decide fazer-lhe uma visita de cortesia, que Lima Vidal descreve com algum pormenor. Demora-se a apresentar o “figurão” do soba, com os seus trajes e insígnias, entre os quais se incluía um “dólman espectacular de panninho preto, com um systema especial de galões e de enfeites por deante e por traz, e dois cordeirinhos, como aquelles folares da paschoa, a fazer de dragonas” oferecido pelo superior da missão, o espiritano francês Mathurin le Mailloux, na tentativa de agradar o soba (Vidal 1916:39).<sup>255</sup> Despertou especialmente a atenção do bispo etnógrafo o “muquiche”, “uma espécie de batedor mascarado” (visível do lado esquerdo da fotografia abaixo), que abria o caminho para a comitiva:



Figura 22. "Recepção do Quiambamba, soba do Mussuco" (Vidal 1916: 42)

“Este muquiche é um dignitário que tira o seu nome de uma cabeça de pau, ôca, espaçosa, que enterra pela d’elle abaixo nos casos solennes. Haverá alguma intenção de caricatura em semelhantes máscaras, alguma inspiração mordaz, algum propósito de satyra? Ou não serão simplesmente as manifestações iniciais da arte, os seus primeiros voos ingénuos?”

---

<sup>255</sup> É bem possível que o dólman oferecido por Le Mailloux fosse do exército francês, ainda que Lima Vidal não faça comentários nesse sentido. O padre Le Mailloux tinha chegado a Angola em 1903, numa época em que a maioria dos missionários espiritanos eram franceses. Trabalhou no Mussuco até 1931, quando foi nomeado prefeito apostólico nos Camarões.

O casco é encimado por uma pomba ou por outro enfeite e termina por uma grande colleira de capim sêcco. Nunca se pode tirar da cabeça durante a cerimonia.

Caminhando entrudescamente, batendo com os pés no chão, o muquiche faz soar o nganlanganga. O nganlanganga é um molho de cascas sêccas do fructo de uma trepadeira que se chama futi; ata-se aos joelhos e faz o ruído festivo das castanholas.” (1916:40)

Durante o encontro, Lima Vidal tentou obter a máscara do “muquiche” para o museu. O diálogo entre ambos é descrito no livro, com o bispo argumentando sobre a importância de tornar conhecidas em Luanda “as coisas do vosso paiz”, mas falhando em sensibilizar o soba, que astutamente se esquivava à oferta. Porém, acabaria mais tarde por reconsiderar, enviando o dito “muquiche” para o bispo em Luanda (Vidal 1916:40–41). O motivo para tal reconsideração residia, segundo Lima Vidal, na boa impressão que os encontros entre ambos tinham causado no soba, já que o bispo tinha também feito uma visita cerimonial à aldeia do soba, onde fora apresentado pelo superior da missão, com demoradas explicações sobre os “encargos, funções e poderes que pertencem aos bispos, descrevendo largamente as solemnidades pontificas”. Foi então a vez do soba fazer um pedido ao bispo: que este lhe oferecesse um “báculo”, para assim também “mostrar o poder à minha gente!” (1916:55). Lima Vidal, que se refere várias vezes ao papel dos barretes como símbolos de poder e enumera as diversas ofertas de barretes a sobas e dignitários mais velhos ao longo das suas visitas, consente com a oferta, enviando posteriormente para o soba um “baculo de purpurina com tachas amarelas”, e ainda uma bengala e um tapete, em troca de outros objectos entretanto oferecidos pelo soba, nomeadamente uma esteira em forma de um jacaré, um “*mussalo*, peneira de palha em forma de grande jarro, uma *dikúa* ou machadinha de trazer à cintura e a *mocanha*, trança de tabaco indígena” (1916:56). Por fim, o soba enviaria dois alunos internos para a missão, dispondo positivamente a sua gente à acção dos missionários.

#### *De volta ao museu no paço episcopal*

Durante as quatro viagens pastorais, Lima Vidal recolheu pelo menos meia centena de objectos para o museu do paço episcopal, muitos dos quais descreveu detalhadamente no livro (ver, por exemplo, Vidal 1916:44–45).<sup>256</sup> Tais descrições remetem para o processo de inventariação dos objectos, aludido na citação acima, que se revela no seguinte trecho:

“fui agora aos meus princípios de *Museu Angolano* para trazer para cima da mesa onde escrevo esse specimen da velha vegetação das terras d’Angola e fazer a descrição à vista d’elle, e encontrei-o

---

<sup>256</sup> João Gonçalves Gaspar, na sua biografia de Lima Vidal, refere que este enviou também objectos para o museu da Sociedade de Geografia de Lisboa (Gaspar 1974:319).

perfeitamente debrulhado, comido, reduzido a um montinho de cascas. Não sei como foi uma coisa d'estas. Eu tinha-o n'uma barquinha de madeira, suspensa por um fio à prateleira redonda de um mostruário. Não sei, repito; não sei como o rato ponde embarcar em taes condições e devorar a pequena provisão da canôa.” (1916:190, itálico no original)

O museu constituía-se claramente como um espaço de trabalho, onde o material recolhido era analisado. É de salientar também que o acervo incluía, para além de objectos etnográficos, espécimes naturais, como se percebe pela citação.<sup>257</sup> A expressão “Museu Angolano” confirmava que se tratava de um empreendimento epistémico que pretendia abranger todo o território de Angola, que à época constituía de facto uma unidade administrativa eclesiástica. A importância política do museu era constantemente lembrada pelo bispo, a par da crítica à falta de interesse oficial pela etnografia em Angola:

“Mas, isto, na verdade, é de nos encher de vergonha! Há quatro seculos que nós mettemos o nariz e as unhas na provincia de Angola, e ao fim d'esses quatro seculos, na *Revue d'Ethnographie et Sociologie de Paris*, o sr. Van Genepp ainda nos pergunta com uma espécie de pasmo indignado:

– Então, portugueses, não dizeis nada à sciencia dos vossos negros?!

E como os portugueses continuassem a não dizer nada à sciencia dos negros de Angola, eis que Berlim se mette ao mundo por nós e nos manda para cá o seu mais querido mestre Schatzabell!” (Vidal 1916:428)

Novamente a dimensão internacional se interpunha na questão da urgência de um investimento nacional na “sciencia dos negros de Angola”. Desta vez, Lima Vidal citava a *Revue d'ethnographie et de sociologie*, órgão do Instituto Etnográfico Internacional de Paris, criado em 1910 pelo etnólogo Arnold Van Gennep e pelo administrador e intelectual colonial Maurice Delafosse, com o objectivo de revalorizar a investigação de terreno como base da antropologia, fornecendo aos diversos investigadores nas colónias um enquadramento científico e validando os seus trabalhos individuais (Sibeud 2008:101).<sup>258</sup> Já acima me referi a Van Gennep e a Marcel Mauss, que também tinha participado na criação do referido Instituto Etnográfico Internacional, a propósito da situação coeva da etnologia em França, citando em particular dois textos de Mauss, nos quais era patente um programa que entendia a disciplina em continuidade com um paradigma naturalista da observação de terreno e onde o museu assumia um papel fundamental enquanto instituição de acumulação, estudo e exposição dos dados recolhidos (cf. L'Estoile 2007b:147; Mauss 2011, 1913).<sup>259</sup> Van Gennep tinha também publicado um artigo onde

<sup>257</sup> Lima Vidal descreve várias herborizações realizadas durante as viagens (cf. Vidal 1916: 220–224).

<sup>258</sup> A revista tinha sido criada em 1908 com o título *Revue des études ethnographiques et sociologiques*. Sobre esta fase da história da antropologia em França, ver os vários trabalhos desta autora (Sibeud 2002, 2008).

<sup>259</sup> Ainda que se tratasse de um “empirismo por procuração”, na expressão de Benoît de L'Estoile, visto que a valorização da recolha de dados empíricos e a tentativa de controlo sobre a sua obtenção não conduziu logo os etnólogos franceses ao terreno (L'Estoile 2007b:149). Ao mesmo tempo, apesar da reivindicação da importância

reflectia sobre o panorama internacional da etnografia nos diversos impérios, destacando a Inglaterra, a Alemanha e a Holanda, criticando a situação em França, onde o museu do Trocadéro era também visto como uma “vergonha nacional”, e referindo-se ainda a Portugal, Espanha e Itália como outras nações colonizadoras que pouco contavam pelo seu parco contributo para a etnografia (Van Gennepe 1907:319, 320).<sup>260</sup>

Lima Vidal demonstrava assim ser um espectador atento dos debates sobre a promoção dos estudos etnográficos a nível internacional, ainda que a questão para si não se colocasse tanto nos termos da institucionalização académica da disciplina. A sua crítica reiterada sobre a ausência de um museu em Luanda ecoava uma perspectiva empirista e a valorização dos museus como centros de produção e acumulação de saberes etnográficos. Esses saberes eram entendidos enquanto dever moral internacionalmente sancionado, decorrente do imperativo de resgate das tradições e da cultura material indígenas, fatalmente condenadas pelo progresso colonial, e enquanto instrumento útil para um desempenho missionário e administrativo mais efectivo. Para Lima Vidal, os objectos constituíam “documentação ethnographica” de um presente em vias de se transformar em passado. Eram as respostas conservadas no museu que permitiriam um dia “fazer a história” de Angola. A etnografia era ao mesmo tempo um exercício de resgate e de administração, um interesse vivamente sentido por aqueles que contactavam com as populações e que assumiam o dever de a empreender.

A crítica ao governo provincial tinha implícito um reconhecimento da responsabilidade deste nestas matérias e desse modo implicava um reposicionamento mais restritivo do projecto museal do bispado. Circunstâncias anteriores tinham sugerido cruzamentos entre os dois poderes no trânsito de colecções e nos desígnios museológico-etnográficos em Angola. Com efeito, neste período intensificaram-se os esforços de desenvolvimento do aparato administrativo em Angola, decorrentes da necessidade de regular o sistema fiscal e laboral a aplicar aos indígenas, e acompanhados por uma crescente política intervencionista impulsionada sobretudo com Paiva Couceiro (Freudenthal 2001:296–97; Jerónimo 2013:76 ss). Em continuidade com este processo, já depois da implantação da República e com a chegada de Norton de Matos a Angola em 1912, a relação de forças entre o governo e o bispado iria ser abalada, pelo menos nesta

---

do museu como instituição científica, seria preciso esperar uns anos até à criação do Musée de l’homme em 1938. Sobre o Musée d’ethnographie du Trocadéro, ver Dias (1991).

<sup>260</sup> Este parece ser o artigo no qual se baseavam os textos de Lima Vidal, ainda que tenha sido publicado noutra revista que não a citada *Revue d’ethnographie*.



questão, o que em certa medida desafia o argumento de vários autores quanto às continuidades na actuação dos governos republicanos quanto à questão missionária e ao impacto mitigado do anticlericalismo nas colónias, onde as missões religiosas teriam continuado a ser entendidas como fundamentais na consolidação da soberania (via direito internacional) e do processo de ocupação colonial (Dores 2014:184–240; Neto 2010:206–8; Santos 2000b:65–66). Acontece que o governo colonial encetou então um programa autónomo de promoção da etnografia e da criação de um museu em Angola, sem qualquer reconhecimento do museu do bispado ou das suas colecções e apropriando-se das contribuições etnográficas do bispo e dos missionários.

### **Os projectos etnográficos e museais do governo colonial**

Através da portaria n.º 266, de 5 de Março de 1912, instituía-se em Luanda um “Museu Ethnographico de Angola e Congo”, também designado “Museu Ethnographico e Archeologico de Angola e Congo”, dirigido a estudiosos, colonos recém-chegados, homens de negócio e funcionários coloniais, com o objectivo de lhes dar a conhecer “o typo cultural das curiosas e ainda tão mal estudadas populações semi-civilizadas d’esta província”.<sup>261</sup> Considerava-se a inexistência de um tal museu em Luanda uma “vergonha nacional”, depois de “quatrocentos anos senhores de Angola e Congo”, num fraseado muito próximo do de Lima Vidal. A portaria mencionava igualmente Van Gennepe e a *Revue d’ethnographie*, bem como a “sciencia alemã”, a propósito de algumas teorias difusionistas cuja averiguação impactava as populações do território angolano, e ainda a expansão dos museus alemães. Mostrava ao mesmo tempo uma certa ambição científica em contribuir para esses debates e uma instrumentalização da ciência, em particular da que se debruçava sobre as populações coloniais, como forma de legitimação política, corrente no plano internacional. Por fim, a portaria indicava também a intenção de reunir “collecções ethnographicas, classificadas por ordem geográfica e ordem genésica, e em dupla serie de objectos typicos e objectos seriados” e objectos de “valor archeologico, documentando o passado portuguez da colonia e mais os restos do passado prehistorico de Angola”, cuja disposição e classificação ficaria encarregue o juiz do Tribunal da

---

<sup>261</sup> Portaria n.º 266, de 5 de Março de 1912, assinada pelo Secretário do Governo-Geral Manuel Moreira da Fonseca, *Boletim Oficial da Província de Angola*, 9 de Março de 1912, p. 143. Note-se o carácter inusitado do uso da expressão “populações semi-civilizadas” na portaria, talvez derivado da influência de Van Gennepe (“demi-civilisé”), face à perspectiva crítica em voga, em contexto colonial português, sobre o chamado “indígena semi-civilizado” (cf. Diniz 1918:588).

Relação de Luanda, Alberto Osório de Castro, que era, como se salienta, sócio do “Instituto Ethnographico Internacional de Paris”.<sup>262</sup>

Torna-se evidente a justaposição entre as perspectivas e referências contidas na portaria e as usadas por Lima Vidal, ainda que nada indique que o bispo tivesse de alguma forma participado na escrita daquela, o que neutralizaria as suas críticas ao governo e implicaria porventura uma menção às colecções do bispado na portaria. Por outro lado, *Por Terras de Angola* tinha sido publicado depois da sua saída de Angola<sup>263</sup>, o que poderia significar a sua apropriação dos argumentos da portaria. Contudo, uma leitura atenta da obra mostra que as reflexões ali contidas foram desenvolvidas antes. Portanto, a questão é mais bem abordada colocando a tónica no protagonismo então assumido pelo governo, ao encabeçar um projecto epistémico autónomo, que visava um melhor conhecimento das populações angolanas como base de apoio à administração da colónia; um imperativo derivado da “absoluta necessidade de definir o indígena”, na expressão de José de Oliveira Ferreira Diniz (1918:589), Secretário dos Negócios Indígenas. Portanto, tratava-se de desenvolver uma codificação dos seus “costumes” e regular o seu estatuto político e civil. Desta forma se pretendia definir uma nova “política indígena” que, acentuando uma concepção jurídica diferenciada das populações coloniais, se procurava afastar da tendência assimilacionista que caracterizara a política colonial anterior (Neto 2010:215; Rosa 1999; Silva 2016:354–60).<sup>264</sup> Neste sentido, pouco tempo antes da portaria que instituiu o dito Museu Etnográfico de Angola e Congo, tinha sido publicada outra que postulava que o “prévio estudo ethnographico das populações semi-civilizadas” de Angola era uma necessidade para a “penetração pacífica do território” e para a “política indígena”, mormente na problemática do “desaparecimento ou diminuição da mão-de-obra indígena”.<sup>265</sup> Nesta segunda portaria, a questão era também colocada numa perspectiva internacional, considerando o interesse que as potências coloniais deviam

---

<sup>262</sup> Portaria n.º 266, de 5 de Março de 1912, assinada pelo Secretário do Governo-Geral Manuel Moreira da Fonseca, *Boletim Oficial da Província de Angola*, 9 de Março de 1912, p. 143. Antes de ir para Angola, Osório de Castro tinha estado em Timor, onde participara na comissão que, em 1908, tinha elaborado um inquérito etnográfico com vista à codificação dos usos e costumes indígenas naquele território (Sousa 2014:37). Numa publicação referente a Timor, mas bem posterior à sua estadia em Angola (1936), Osório de Castro socorria-se de Van Gennep para defender o “alcance prático” da etnografia para o governo colonial e para o reconhecimento internacional do país, lamentando-se da ignorância portuguesa sobre os seus domínios coloniais (Sousa 2014:37). Note-se que o juiz se tornou sócio do Instituto Etnográfico Internacional de Paris depois de ir para Angola, conforme se atesta na *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Tome III, 1912, p. 9.

<sup>263</sup> A obra foi publicada em Coimbra em 1916, sendo que Lima Vidal saíra de Angola em Outubro de 1915.

<sup>264</sup> Diniz criticava directamente as “graves consequências” da política assimilacionista que tinha sido seguida até ao terceiro quartel do século XIX (Diniz 1918:588–89).

<sup>265</sup> Portaria n.º 215, de 23 de Fevereiro de 1912, assinada pelo Governador-Geral Manuel Maria Coelho, *Boletim Oficial da Província de Angola*, 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126.

manter pelas “populações indígenas” e a chamada “missão civilizadora”. O objectivo era pois lançar um “questionario ethnographico” com vista à elaboração de uma obra de síntese, um manual etnográfico de Angola, baseado na “aplicação do methodo comparativo ou ethnographico, longe de todo o apriorismo, e em toda a sua real complexidade, dos agrupamentos semi-civilizados de Angola”.<sup>266</sup>

A iniciativa não era inovadora, verificando-se neste período a aplicação ou tentativa de aplicação de inquéritos etnográficos em outras colónias portuguesas, assim como anteriormente em Angola.<sup>267</sup> Como no caso do museu provincial, também nesta questão o bispado parecia encontrar-se numa posição destacada, reconhecida no âmbito de um debate sobre a preparação dos funcionários da administração colonial. Num artigo intitulado “Subsidiário etnográfico da província de Angola”, publicado posteriormente mas referindo-se a este período, Lima Vidal reproduzia uma conversa com o juiz do Tribunal da Relação de Luanda, na qual se abordava a necessidade de um manual etnográfico de apoio ao “exame de proficiência” dos candidatos a administradores das circunscrições civis (Vidal 1935:123).<sup>268</sup> Entre as matérias indispensáveis a essa preparação, o juiz salientava a “importância capital” dos “conhecimentos etnográficos de Angola” e o problema destes serem fragmentados e esporádicos, impossibilitando uma apreensão geral da colónia, útil para o efeito. Neste sentido, afirmava que:

“A Diocese é que estaria em condições de se encarregar dum trabalho do género, curto, metódico, à maneira de um guia de exames, capaz de facilitar de um dia para o outro, por assim dizer, a preparação dos candidatos. Dispondo da abundante informação dos missionários e da experiência pessoal da visita, na secretaria episcopal, melhor talvez do que noutra parte, se conseguiria organizar prontamente, como convém, o subsidiário de que estou a falar-lhe.” (Vidal 1935:123)

Era assim reconhecida a capacidade da diocese e dos missionários produzirem o almejado manual ou “subsidiário” etnográfico de Angola. No artigo, Lima Vidal dava conta da elaboração de um “subsidiário etnográfico da província de Angola”, que seria encetado por si e por Manuel Alves da Cunha, vigário capitular da diocese. Este último tinha ficado encarregado de escrever a primeira parte, de carácter geral, sobre “as

---

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> Sobre a aplicação de inquéritos etnográficos em Timor, ver Sousa (2014); sobre Moçambique, ver Pereira (2005a:185–206). Relativamente a Angola, no estudo “Traços geraes sobre a ethnographia do districto de Benguella”, publicado em 1908 por Augusto Barros no *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, faz-se referência a um questionário etnográfico feito em 1906, durante o segundo governo de Eduardo da Costa.

<sup>268</sup> O referido juiz era Eduardo Augusto de Sousa Monteiro e não Alberto de Castro Osório, que chegou a Angola mais tarde. A existência de “administradores civis” resultava das reformas administrativas realizadas a partir de 1906 (Jerónimo 2013:79; Newitt 2008:45). Sobre a questão da preparação dos administradores, Paiva Couceiro mencionara a criação de incentivos à frequência do curso de línguas indígenas, criado em anexo ao seminário-liceu em 1907, como factor preferencial na atribuição de lugares na administração (Couceiro 1948: 210–211).

manifestações e modalidades essenciais dos povos bantús, em qualquer dos seus diferentes e curiosos aspectos”, enquanto o bispo se encarregaria da segunda parte, “à maneira de especificação ou de exemplo do panorama geral, estudo pormenorizado de alguma sub-raça em particular” (Vidal 1935:124). Lima Vidal tencionava dedicar o seu estudo “às gentes Vandimbas” do sul de Angola, pois tinha recentemente regressado de “uma longa visita”, afirmação que situa claramente a escrita do artigo numa data anterior à sua saída de Angola em 1915. Ambos concluíram as respectivas partes do livro, que avançou até à fase de provas tipográficas na Imprensa Nacional em Luanda. Contudo, o manuscrito ficaria aí numa espécie de limbo, não sendo publicado por motivos que eram alheios ao bispo. Este terminava o artigo interrogando-se: “Mas como foi que, estando já amadurecido um fruto tão proveitoso, ninguém o chegou a colher, poucos mesmo souberam da sua existência?” (Vidal 1935:124)

Se as palavras do juiz da Relação de Luanda salientavam que a diocese se encontrava mais bem posicionada para fornecer os necessários “conhecimentos etnográficos de Angola”, pode perguntar-se qual era o posicionamento do governo a este respeito, ou seja, como tinha decorrido a aplicação da portaria n.º 215. As respostas a tais questões poderão ser elucidativas acerca da não publicação do subsidiário etnográfico do bispado. Os resultados do questionário promovido pelo governo só surgiram anos mais tarde, em 1918, com a publicação de *Populações indígenas de Angola*, pelo Secretário dos Negócios Indígenas, Ferreira Diniz (1918). Sem pretender aprofundar a análise desta obra no seu global, é relevante aqui atentar à participação da Igreja e dos missionários católicos na aplicação do questionário e na produção da informação sintetizada no livro. Desde logo, salienta-se o facto de, na própria portaria, se mencionar a participação dos missionários no questionário. Contudo, criava-se aí uma divisão do trabalho entre aqueles que deviam responder directamente e aqueles que recolhiam a informação no terreno, isto é, o inquérito devia ser respondido pelos “administradores de concelho, capitães-mores, residentes, administradores de circumscrição e chefes de postos”, que por sua vez se deviam apoiar em informações fornecidas por “chefes indígenas, os missionários, o pessoal subordinado, e as pessoas ilustradas da região”.<sup>269</sup> Os missionários eram deste modo colocados na posição de informantes das estruturas administrativas, o que parecia ir ao encontro do processo em curso de afirmação da malha administrativa e burocrática colonial em Angola (cf. Jerónimo 2013:80). Contudo, a aplicação do questionário gerou

---

<sup>269</sup> Portaria n.º 215, de 23 de Fevereiro de 1912, assinada pelo Governador-Geral Manuel Maria Coelho, *Boletim Oficial da Província de Angola*, 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126.

controvérsias, como recentemente chamou a atenção Conceição Neto, pelo facto de algum pessoal administrativo ser considerado intelectualmente incapaz de proceder a tais levantamentos ou até de compreender as perguntas aí colocadas (Neto 2012:159–60). Estas críticas demonstram os limites práticos da referida expansão administrativa, bem como a fiabilidade das respostas fornecidas, mas ainda assim, o inquérito foi bem-sucedido ao resultar na publicação da tão aguardada obra de síntese etnográfica sobre Angola. Os conteúdos de *Populações indígenas de Angola* foram organizados em três partes e um anexo: a primeira consistia num “estudo etnográfico das tribos de raça negra” (22 capítulos); a segunda debruçava-se sobre o “estudo etnográfico das tribos da raça bochjman”; a terceira comportava um “estudo etnológico das populações indígenas de Angola”; e no final o anexo compunha-se de 22 “projectos de legislação especial para indígenas”, entre os quais um “Projecto de Constituição de um Museu Etnográfico”, no qual Diniz reiterava a proposta de criação de um museu, confirmando assim que este não tinha sido criado após a portaria de 1912.

A despeito da sua secundarização na mecânica operacional do questionário prevista na portaria, a participação das estruturas eclesiásticas e missionárias acabou por ganhar algum destaque no volume. Logo na introdução, Diniz fazia-lhes o devido reconhecimento, destacando, em particular, o estudo das “tribos da raça Boschjman”, que ocupava toda a segunda parte:

“Encontramo-lo feito pelo Sr. Dr. Manuel Alves da Cunha, vigário capitular da Diocese de Angola, e já impresso, em provas, na Imprensa Nacional de Loanda. Como este ilustradíssimo missionário desistiu de continuar a publicação dos estudos etnográficos que encetou, por motivos que não conhecemos mas respeitamos, lamentando que não continuasse o seu valiosíssimo trabalho, obtivemos permissão sua para incluir na nossa publicação o estudo feito sob a raça Boschjman.” (1918:vii)

Os “estudos etnográficos” que Diniz refere como tendo a autoria de Alves da Cunha e que se encontravam em fase de provas na Imprensa Nacional correspondiam ao “Subsidiário etnográfico”, intentado pelo vigário e pelo bispo Lima Vidal. Aliás, Diniz afirmava em nota de rodapé que o dito estudo era uma “transcrição do capítulo I «Primitivas populações» do *Subsidiário Etnográfico*, do Ex.mo Sr. Dr. Manuel Alves da Cunha, em publicação e que S. Ex.a nos autorizou a incluir neste trabalho” (1918:479). Nenhuma referência era feita a Lima Vidal e também não eram desvelados os motivos que tinham conduzido à não publicação da obra, que surgia agora como sendo da autoria do vigário. Coloca-se a hipótese pela qual o avanço do inquérito etnográfico de 1912, a saída de Lima Vidal de Angola e por fim a publicação de Diniz teriam contribuído para desincentivar a prossecução da publicação pela diocese, agora ao encargo do vigário.

Lima Vidal tinha feito um amplo reconhecimento do empenho de Alves da Cunha no famigerado “Subsidiário etnográfico”, subtraindo a possibilidade de uma contenda entre os dois estar na base da suspensão da obra (Vidal 1935:124). Por outro lado, o capítulo referido não era de facto da autoria de Alves da Cunha, mas uma cópia literal do quinto capítulo de *Por terras d’Angola*, publicado por Lima Vidal quando este já se encontrava em Portugal. A confusão mostra que este último livro não terá circulado em Angola, uma vez que dois anos depois, Diniz parecia desconhecê-lo ao publicar o material como inédito. Ao mesmo tempo, mostra também a circulação de saberes e manuscritos entre a administração civil e religiosa, e as apropriações por parte daquela do trabalho etnográfico dos missionários. Neste sentido, para além da tal parte sobre a “raça boschjman”, Diniz reconhecia ter tido o apoio da rede missionária católica em quatro outros capítulos: no dedicado às “tribus da Lunda”, que se baseava em “informações prestadas pelo Superior da Missão Portuguesa de Malange”, o espiritano português Luiz Cancela<sup>270</sup>; no capítulo sobre os “Libolos”, com informações do superior da missão de Calulo (também designada missão do Libolo, pertencente ao grupo das missões de Malange), o espiritano francês Edouard Georger; aos quais se acrescentam referências genéricas aos “missionários do planalto da Huíla” no capítulo sobre os “Vanyanekas” e às missões católicas no capítulo dedicado às “Tribus Banctuba”. Apesar de não se referirem nomes, todos estes missionários, na sua grande maioria espiritanos e muitos dos quais estrangeiros, tinham sido também os interlocutores de Lima Vidal nas suas viagens pastorais e etnográficas, assim como de Alfred Schachtzabel, o que significa que os missionários estavam habituados a contactar com tais projectos e eram regularmente solicitados como facilitadores, informantes ou peritos na etnografia indígena.

A portaria tinha-os remetido para uma posição distinta do pessoal administrativo, enquanto fontes da informação etnográfica solicitada, circulada e sistematizada pela administração. Por seu turno, a identificação dos missionários ainda que sumária feita por Diniz mostrava que, na prática, estes tinham assumido um papel bem mais relevante. Tais menções eram também um importante acto de reconhecimento autoral, no qual se destacava substancialmente a contribuição do vigário Alves da Cunha, ainda que o trabalho pudesse ser originalmente de Lima Vidal. Este reconhecimento, a par da ideia

---

<sup>270</sup> Cancela era então vigário geral e superior das missões de Malange (Mussuco, Libolo e Bangalas). Pertenceu às primeiras gerações de espiritanos portugueses que iniciou os estudos no Colégio do Espírito Santo em Braga (1883), concluindo a formação superior em Chevilly. Entre 1909 e 1910, enquanto visitador das missões espiritanas em Angola, fez uma grande viagem pelo território, durante a qual escreveu uma série de cartas, mais tarde publicadas sob o título *Surpresas do Sertão: Cartas de um missionário aos seus sobrinhos* (Cancela 1946).

que acima mencionei acerca da relativa continuidade do favorecimento das missões religiosas durante o período republicano e dos diminutos surtos de anticlericalismo em Angola depois de 1910 (cf. Dores 2015; Neto 2010), levam a supor que o secretário dos Negócios Indígenas partilhava da perspectiva que defendia os benefícios coloniais da actividade missionária religiosa. Contudo, é surpreendente verificar que, pelo contrário, a sua visão das missões era extremamente crítica e negativa. Diniz opunha-se de forma contundente ao modelo escolar adoptado nas colónias e empreendido pelas missões, baseado na instrução literária em detrimento de um ensino prático e útil. Nessa medida considerava como “absolutamente condenável” o ensino feito pelas “missões dos diferentes credos”, devido à “forma menos racional e mais imperfeita como encaminham o Negro.” (Diniz 1918:562) Os missionários eram criticados por se basearem em “tradições espiritualistas e ritualistas” desadequadas e por não saberem “modelar os princípios moralizadores consoante o estado das sociedades indígenas”, não sendo, na sua perspectiva, possível “substituir as crenças indígenas por qualquer religião dos povos civilizados” (Diniz 1918:562). Tal proposição fundamentava-se sobretudo nas considerações etnográficas do administrador do Congo, o tenente José Cardoso, que Diniz citava longamente argumentando sobre “o carácter essencialmente material” do “feiticismo”, que tornava inútil a “religião civilizada” e que fazia com que aquele raramente fosse abandonado por completo, mesmo pelas populações cristianizadas (Diniz 1918:564).<sup>271</sup> Concluía assim que os missionários não tinham conseguido mais do que uma conversão superficial, cuja consequência problemática era a criação de um “selvagem tendo assimilado todos os defeitos e vícios do cristianismo” (sic). Tinha chegado o momento de as potências coloniais em África, que anteriormente tinham valorizado as missões cristãs pela questão educativa e pela vantagem oferecida pela estabilidade da vocação missionária, perceberem que tal modelo tinha falhado completamente:

“As missões religiosas com quem se contava, como poderosos factores para a regeneração das raças africanas, não passam de elementos de desorganização que se introduziram no seio das sociedades cafriais, dando logar por vezes a graves perturbações.

As missões religiosas, como quaisquer outras tentativas congéneres, tendo como base o combater ou aniquilar as crenças tradicionais mais radicadas entre os indígenas, não podem nem devem ser toleradas, por nocivas e prejudiciais a uma boa política indígena.” (Diniz 1918:565)

---

<sup>271</sup> Diniz citava a obra *No Congo português: viagem ao Bembe e Damba, considerações relacionadas*, publicada pela Imprensa Nacional em Luanda em 1914.

Uma “boa política indígena” devia, portanto, evitar a “desorganização” da sociedade indígena e agir tendo em conta os “costumes indígenas”, que para tal tinham de ser conhecidos.<sup>272</sup> Neste mesmo sentido, se tinha aprovado o *Regulamento das Circunscrições Civis da Província de Angola* em 1911 e pouco depois criado o *Serviço dos Negócios Indígenas e de Reconhecimento e Exploração Científica*, de seguida substituído pela *Secretaria dos Negócios Indígenas* em 1913, cujo regulamento fora elaborado por Diniz (cf. Heintze 1990:137; Pereira 1986:202). Para além da crítica assertiva às missões religiosas<sup>273</sup>, nas propostas legislativas incluídas no apêndice final e justificadas em vários momentos ao longo do texto, Diniz defendia diversas medidas directamente contrárias à posição da Igreja Católica e dos missionários, como por exemplo o princípio de liberdade religiosa extensivo ao livre exercício do “feiticismo”, ainda que entendido como a melhor forma de o combater, ou o casamento como acto civil e a regulação de aspectos relacionados, como a poligamia, o divórcio e o adultério (Diniz 1918:573–74, 590).

Como já referi no primeiro capítulo e como abordarei mais à frente neste, a política missionária que se definiu a partir de 1919 não veio a reflectir as posições de Ferreira Diniz. Não obstante, é relevante assinalar que uma das reacções ao livro surgiu pela mão do espiritano Joaquim Alves Correia, nas páginas da prestigiada revista *Anthropos*, criada pelo padre Wilhelm Schmidt.<sup>274</sup> A recensão publicada pelo espiritano português tinha como objectivo sinalizar a obra perante a comunidade científica internacional, que tanto tinha criticado a ausência de trabalhos etnográficos sobre Angola, procurando por isso centrar-se mais nos “dados científicos” do que nas sugestões governativas oferecidas em

---

<sup>272</sup> Apesar do consenso que a diplomacia internacional, desde final do século XIX, tinha gerado sobre o papel da actividade missionária religiosa na colonização, a perspectiva crítica de Diniz sobre as missões encontrava ecos noutros contextos coloniais, como revela a análise de Dimitri van den Bersselaar sobre a etnografia missionária na Nigéria, na qual o autor mostra que, no início do século XX, a administração colonial britânica defendia a elaboração de estudos etnográficos práticos e úteis, em detrimento daqueles feitos pelos missionários, tendo como objectivo criar uma política baseada na manutenção das estruturas políticas locais, que eram afectadas pelo trabalho missionário e pela cristianização (Bersselaar 2006:444 ss).

<sup>273</sup> Diniz não era voz isolada na crítica às missões religiosas em Luanda, tendo-se registado alguma animosidade na imprensa local, como descreve Conceição Neto, a propósito do jornal do Partido Reformista de Angola, que se opôs aos excessos anticlericalistas e defendeu as missões ao abrigo da diplomacia internacional, ainda que depois se retraiu e voltasse a condenar a “acção desnacionalizadora, imoral e dissolvente” das missões (Neto 2010:287).

<sup>274</sup> Como mencionei no primeiro capítulo, a *Anthropos* tinha sido criada em 1906 pelo padre Schmidt, contando o seu primeiro número com um artigo do Geral espiritano Alexandre Le Roy sobre o papel científico dos missionários. Publicada em alemão e francês, a revista pretendia ser uma plataforma onde os missionários podiam publicar as suas observações linguísticas e etnográficas, dando mais tarde lugar à criação de um instituto com o mesmo nome, nas proximidades de Viena, dirigido por Schmidt até 1950. A *Anthropos* teve um lugar central na emergência da etnologia e da missiologia católicas (Dietrich 1992; Vandenberghe 2006). Joaquim Alves Correia, como referi no capítulo 2, publicara aí alguns artigos, na sequência da sua experiência missionária na Nigéria, antes de regressar a Portugal. Contudo, o impacto da *Anthropos* entre os missionários em Angola parece ter sido reduzido, pois apenas aí se encontram os artigos assinados por Alves Correia e sete outros pelo padre Charles Estermann.



apenso pelo Secretário dos Negócios Indígenas (Correia 1925:321). Todavia, Alves Correia não pôde evitar concluir o texto com um comentário às críticas de Diniz sobre a “utopia desastrosa” subjacente aos esforços assimilacionistas associados à instrução cristã. Em resposta, o missionário atacava o aspecto que também mais fragilizava a obra do ponto de vista científico, isto é, o facto de ela resultar de um questionário e não de uma pesquisa directa no terreno. Diniz desconhecia o terreno porque, como afirmava Alves Correia, não saía de Luanda, “*rendez-vous* de todos os inúteis” (*rendez-vous de tous les inutiles*) (Correia 1925:331). Consequentemente, era incapaz de diferenciar o “negro simples e cristão” dos “clientes dos feiticeiros” e assim de apreciar dignamente a obra missionária.

Em certos aspectos, a perspectiva de Alves Correia não estava longe de Diniz, nomeadamente na defesa do valor do trabalho e do ensino profissional, mas divergia ideologicamente quanto aos objectivos da obra colonial e ao papel das missões para, no entendimento de Alves Correia, uma assimilação “bem-sucedida” dos indígenas. A Igreja e os missionários eram tradicionalmente favoráveis a políticas assimilacionistas, ainda que defendessem também a necessidade de ter em conta os costumes indígenas, por um lado como resposta ao processo de mudança (patente nos projectos de salvaguarda da cultura material indígena como era o caso do museu do bispado), e por outro lado como factor de aprofundamento da própria evangelização. Ou seja, ambas as posições, ainda que em direcções opostas, se baseavam e valorizavam a etnografia. Se Diniz apontava para a impossibilidade de substituir a religiosidade indígena pelo cristianismo, Alves Correia e outros missionários, como o padre Estermann, defendiam que a cristianização era fundamental no amparo moral à transformação das sociedades indígenas operada pelo processo colonial e no evitamento dos propalados perigos da assimilação superficial e dos chamados “semi-civilizados” (Estermann 1935:104). No capítulo anterior, abordei esta questão, mencionando também como Estermann defendia uma perspectiva assimilacionista “à portuguesa”. O espiritano alemão defendia a assimilação simultaneamente como a característica definidora do “método de civilização” português e o método que melhor se coadunava com o apostolado católico (Estermann 1935:72).

As reflexões de Estermann reflectiam já a consolidação da legislação missionária pós 1919, que veio colocar as missões religiosas no centro da política colonial. O *Estatuto Orgânico das Missões*, publicado um ano depois da recensão de Alves Correia na *Anthropos*, confirmava esta tendência e introduzia, no preâmbulo, o princípio da “*assimilação do indigenado* pela nossa própria civilização e pelo espírito nacional”

(itálicos adicionados).<sup>275</sup> Referia-se explicitamente à necessidade de substituir os “males existentes” – o “barbarismo cruel”, o “despotismo de régulos e sobas”, a exploração da mulher, a “poligamia” e ainda as “superstições” e a violência dos “feiticeiros” – por “condições fundamentalmente análogas às das nossas sociedades”, reconhecendo às missões essa tarefa assimilacionista, entendida como uma combinação indissociável entre civilizar, nacionalizar e cristianizar. A expressão “assimilação do indigenado” é particularmente significativa, porque enuncia dois conceitos cuja articulação se tornou axial na política colonial desenvolvida a partir de então, isto é, uma política assente num constante contrabalanço entre a protecção e apoio às missões pelo seu papel na assimilação e civilização do dito “indigenado”, e a sustentação de uma definição jurídica diferenciadora dos “indígenas”, estabelecida no *Estatuto Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, publicado apenas dias depois do *Estatuto Orgânico das Missões*, o qual, por via dessa categorização diferenciada, contrapesava quaisquer potencialidades assimilacionistas da actividade missionária.<sup>276</sup>

Neste seguimento, na próxima secção do capítulo, procuro perceber a reconfiguração deste nexo entre etnografia, missionação e governação, considerando a introdução da nova legislação missionária. Proponho olhar para esta questão a partir da análise dos relatórios da actividade missionária referente às missões de Cabinda, entre 1919, quando foram publicados os primeiros decretos, e 1938, o último relatório da série, numa data já bastante aproximada da reformulação da legislação na sequência da *Concordata* (1940) e do *Acordo Missionário* (1941).

### **O desfecho do museu do bispado e a etnografia nos relatórios das missões**

A introdução de artigos alusivos às contribuições científicas na legislação missionária de 1919 não constituía uma novidade face à recorrente solicitação dos missionários pelas instituições científicas desde o final do século XIX, como testemunha a história das colecções de diversos museus portugueses, como o da Sociedade de Geografia de Lisboa (Cantinho 2005; Roque 2010a). Em termos internacionais, a legislação sobre as missões andou frequentemente a par da legislação sobre a exploração científica dos espaços coloniais, como demonstra o artigo 6.º do Acto Geral de Berlim, onde se definiu um

---

<sup>275</sup> *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor*, decreto n.º 12485, de 13 de Outubro de 1926.

<sup>276</sup> *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, decreto n.º 12533, de 23 de Outubro de 1926. Sobre a política de indigenato e a questão da assimilação, ver Neto (2010:214–17), Silva (2016), Keese (2007), ou ainda Freudenthal (2001:306) e Wheeler & Péliissier (2011:130).

regime de protecção e apoio para as instituições religiosas e científicas, para os missionários cristãos e para os sábios, seus “haveres e colecções” (cf. Dores 2015:36, 38). A inclusão de tais disposições na legislação missionária portuguesa derivou deste pressuposto da utilidade simultânea das missões religiosas e da ciência para o império. Reflectiu também, a nível mais local, a participação de alguns missionários nos esforços legislativos, nomeadamente do espiritano José Maria Antunes e do vigário capitular Manuel Alves da Cunha, eles próprios com experiência na constituição de colecções científicas e museais.<sup>277</sup>

O primeiro decreto de 1919 estabelecia que os missionários, para serem reconhecidos e terem acesso aos subsídios, deviam a reunir colecções de “carácter científico”, que ficariam a pertencer a um museu na colónia, para além de terem também de fornecer anualmente ao governo colonial informações estatísticas e etnográficas.<sup>278</sup> Os decretos seguintes recuavam na questão das colecções, mas mantinham a necessidade de fornecimento de informações através de relatórios, que deviam contemplar um certo número de tópicos prescritos nos diplomas, entre os quais os “usos e costumes dos povos”.<sup>279</sup> Finalmente, em 1926, o *Estatuto Orgânico das Missões* reintroduzia o tema das colecções. No seu artigo 21.º, sobre o “programa geral das missões nacionais”, incluía-se nos objectivos destas a realização de observações meteorológicas e a constituição de colecções etnográficas e de história natural, comprometendo-se o governo a fornecer “os instrumentos e preparos indispensáveis para estes serviços” (alínea h). Dispunha-se ainda que os missionários tinham de “auxiliar pela sua colaboração as publicações geográficas, históricas e económicas, subordinadas aos superiores interesses da civilização mundial e do império colonial português que o Governo julgue conveniente promover ou desenvolver.” (alínea i).<sup>280</sup> Estas publicações diferiam dos relatórios enquanto veículo da informação fornecida pelos missionários, desde logo porque tinham uma circulação e uma audiência diferente, mas o *Estatuto* continuava a solicitar relatórios, designadamente aos prelados, que deviam sintetizar a informação fornecida pelos superiores das missões e enviá-la para o governo colonial e depois para o ministério das colónias (art. 28.º). Em suma, no que respeita às conexões entre missão, governação e etnografia, duas

---

<sup>277</sup> José Maria Antunes foi influente na elaboração dos decretos n.º 5239 e 5778, ao passo que Alves da Cunha participou na elaboração do *Estatuto Orgânico das Missões* (Silva Rego 1956:184, 198).

<sup>278</sup> Art. 5.º, decreto n.º 5239, de 8 de Março de 1919.

<sup>279</sup> Art. 9.º, decreto n.º 5778, de 10 de Maio de 1919; art. 11.º, decreto n.º 6322, publicado em Janeiro de 1920.

<sup>280</sup> *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor*, decreto n.º 12485, de 13 de Outubro de 1926.

vertentes resultam da legislação missionária vigente entre 1919 e 1941: por um lado, a dos museus e colecções; e por outro lado a dos relatórios da actividade missionária.

A primeira constituía-se em continuidade com as actividades do bispado, que analisei anteriormente. No entanto, se o *Estatuto Orgânico* de 1926 mencionava a constituição de colecções, obliterava qualquer referência aos museus que deveriam ser contemplados com as ditas colecções (deixando cair a referência aos museus nas colónias no primeiro diploma de 1919). Deixava-se assim na indefinição o destino e propósito dos objectos etnográficos e espécimes naturais recolhidos pelos missionários em obediência ao disposto na lei. Tal ausência pode sinalizar mudanças nas prioridades políticas, locais e/ou metropolitanas, relativamente à necessidade de criação de museus nas colónias, como se confirma, no caso de Angola, pelo facto de o tão aguardado museu provincial só ter surgido bastante mais tarde, no final dos anos 1930. Entretanto, o museu etnográfico episcopal manteve alguma projecção, podendo inclusivamente ter beneficiado dos incentivos às recolhas dispostos na legislação, dada a falta de um congénere oficial em Luanda. Com efeito, em 1932, o vigário Manuel Alves da Cunha, à frente da diocese desde a saída de Lima Vidal em 1915<sup>281</sup>, dava uma entrevista onde se descrevia a situação do museu episcopal. Este era apresentado como “o seu [referindo-se a Alves da Cunha] museu de trabalhos feitos pelos pretos” (Santos 1932:329). O repórter relatava que o museu era composto por duas salas, onde avultavam diversos objectos, como cadeiras de sobas, objectos de caça, apetrechos de guerra e armas “gentílicas” ou ainda utensílios de culinária. Continuava a ser descrito como a instituição de referência em Luanda para quem pretendesse “fazer um estudo consciencioso dos hábitos indígenas”, mas agora salientava-se também o estudo das suas “faculdades de assimilação”. Este apontamento indica uma re-significação dos objectos etnográficos como produtos da actividade missionária, introduzindo-se, ao mesmo tempo, uma nova categoria de classificação que estava ausente nas descrições anteriores do bispo Lima Vidal, a da “arte negra”. Esta “arte negra” era caracterizada no texto, que reportava certamente a visão do vigário, pelo seu “poder de imitação”, pela “chocante ingenuidade”, pelo carácter “afrodisíaco” e pela semelhança, ainda que longínqua, com “estilos de civilizações antigas”. Infelizmente, não

---

<sup>281</sup> Manuel Alves da Cunha ficou encarregado da diocese durante os vários períodos de vacância da mesma, nomeadamente entre 1904 e 1906, 1907 e 1909, e 1915 e 1932, ano em que o espiritano Moisés Alves de Pinho foi nomeado bispo. Alves da Cunha tinha-se formado em teologia pela Universidade de Coimbra e chegara a Angola em 1901, aí permanecendo até aos anos 1940. Foi uma figura influente em Luanda, ocupando vários cargos nas estruturas educativas e municipais da cidade. Fernando Tavares Pimenta refere-o abundantemente no seu livro *Angola, os brancos e a independência*, salientando a sua ligação à maçonaria angolana, que o tornaria conhecido localmente como “Monsenhor Kuribeka” (Pimenta 2008:174).

eram citados quais os objectos considerados dentro desta categoria. No final da entrevista, salientava-se a dedicação do vigário, e por extensão dos missionários, “a tudo quanto se refere ao Império Colonial Português”, que a recolha dos objectos e o museu etnográfico episcopal representavam ao longo de mais de três décadas. A notícia tornava assim explícita a ligação entre o museu episcopal e o interesse da Igreja e dos missionários pela etnografia, e o projecto imperial. Depois da saída do bispo Lima Vidal, essa ligação era patente no assentimento de Alves da Cunha relativamente à publicação de *Populações indígenas de Angola*, bem como no seu envolvimento na representação da colónia e das missões católicas em várias feiras e exposições coloniais<sup>282</sup>, e por fim no seu papel decisivo na criação do Museu de Angola, enquanto presidente da respectiva comissão instaladora.<sup>283</sup> Não é claro qual o impacto da criação deste último museu nos destinos do museu do bispado, que entretanto deixa de ser referido nas fontes missionárias e oficiais. Se a criação do Museu de Angola resultou na secundarização do museu episcopal como instituição de referência, a ausência de documentação poderá mesmo indicar uma transferência de funções e quiçá de colecções, que só uma pesquisa mais aprofundada permitiria averiguar.<sup>284</sup>

A segunda vertente trazida pela legislação dizia respeito à informação etnográfica incluída nos relatórios da actividade missionária. Estes mostram, antes de mais, uma certa continuidade na produção e circulação de informação etnográfica em Angola após as iniciativas governamentais de 1912, ainda que esta informação tivesse passado a estar apenas integrada na esfera da actividade missionária. Ou seja, pretendo argumentar que o facto de a legislação missionária solicitar informação etnográfica aos missionários, informação essa que depois circulava através de esferas governativas, contrapõe, em certa medida, a ideia de que a partir da década de 1920, em particular a partir do segundo mandato de Norton de Matos (1921-1923), houve uma total perda de interesse oficial pela etnografia angolana (cf. Neto 1997:345). É necessário olhar para a actividade missionária

<sup>282</sup> Incluindo uma exposição sobre educação em Luanda (1923), a exposição missionária vaticana (1925), a Exposição Ibero-Americana de Sevilha (1929), a Exposição Colonial de Paris (1931), a Exposição Colonial Portuguesa no Porto (1934) ou ainda a Exposição Histórica da Ocupação (1937). Alguns dos trabalhos de Alves da Cunha foram publicados postumamente, destacando-se a sua participação na edição da *História geral das guerras angolanas*, de António Cardonega, publicada pela Agência Geral das Colónias (1940-1942).

<sup>283</sup> Para além de Alves da Cunha, como presidente, a comissão instaladora do museu tinha como vogais Fernando Mouta, Telo de Azevedo Fomes, José Durão Paias e Alberto Jorge Ferreira de Lemos, cf. *O Apostolado*, A.III, n.º 154, 1 de Outubro de 1938. O Museu de Angola foi criado por portaria de 8 de Setembro de 1938, assinada pelo Ministro das Colónias Francisco José Vieira Machado. A portaria estabelecia a instalação do Museu na Fortaleza de S. Miguel e a sua divisão em cinco secções: etnografia, história, ciências naturais, economia e arte. Em anexo ao museu, foram também criados uma Biblioteca e um Arquivo Histórico.

<sup>284</sup> Necessariamente com o acesso ao arquivo da actual Arquidiocese de Luanda.

para dar conta de uma série de questões associadas à política indígena, incluindo a da circulação da informação etnográfica, ainda que, com efeito, só mais tarde se volte notoriamente a verificar um investimento oficial na realização de um inquérito etnográfico e na criação do Museu de Angola. Portanto, os relatórios oferecem uma via de análise privilegiada sobre os contornos práticos da relação entre missãoção, governação e etnografia, que aparece como um interesse comum e como objecto de negociação, já que os assuntos abordados constituíam usualmente matéria sobre a qual os missionários comentavam ou reclamavam a acção da administração. O tipo de relato etnográfico daí resultante, de carácter breve e circunstancial, constituía-se em íntima relação com o relato da actividade missionária e com a afirmação dos missionários na sociedade colonial.

A execução em Angola do diploma n.º 6322, o terceiro dos decretos de 1919, foi acompanhada por Alves da Cunha, então nomeado procurador provincial dos dois grupos de missões doravante estabelecidos: o dos padres seculares e o das restantes missões, i.e., as espiritanas.<sup>285</sup> Nessa condição, em Junho de 1920, Alves da Cunha enviava ao governo colonial as listas dos missionários ao serviço, com indicação das respectivas nacionalidades, bem como os “programas de civilização” das missões, conforme os artigos 5.º e 15.º do decreto.<sup>286</sup> Exigia-se que as missões se constituíssem a partir de um número mínimo de cinco missionários (incluindo padres e auxiliares dos dois sexos), sendo a missão central composta por pelo menos dois e as sucursais por pelo menos um missionário (art. 7.º). Segundo o vigário, apenas as missões espiritanas em Cabinda se tinham conseguido constituir imediatamente segundo os requisitos, enquanto as restantes dezoito missões religiosas não preenchiam ainda as formalidades necessárias. Esta situação demonstra a consolidação da actividade missionária no enclave, onde se encontravam plenamente estabelecidas quatro missões: Landana, como missão central, junto à costa atlântica e à foz do rio Chiloango, fundada em 1873 (ainda como missão francesa); e como sucursais as missões de Cabinda cidade, criada em 1891; Lucula, criada em 1893 em Zenze do Lucula, junto à fronteira luso-belga; e por fim a do Maiombe, na

---

<sup>285</sup> Em Lisboa, constituíram-se como procuradores gerais de cada grupo: José Maria Antunes, da parte dos espiritanos e D. João Evangelista Lima Vidal das missões seculares (cf. *Dores* 2014:265).

<sup>286</sup> Ofício n.º 81, série de 1920, 30 de Junho de 1920, da Secretaria do Governo do Bispado, em Luanda, para o Secretário Geral do Governo de Angola. Segundo despacho manuscrito, o ofício foi enviado com cópia para todas as missões, APACSSp.

localidade de Matembo, em plena floresta do Maiombe, em substituição da antiga missão do Luali, criada em 1890.<sup>287</sup>



Figura 23. Mapa de Cabinda com a localização das quatro missões espiritanas: Landana (1873), Cabinda (1891), Lucula (1893) e Maiombe (1922)

Landana e Cabinda tinham também missões femininas adjacentes, com os seus próprios estabelecimentos e pessoal, composto pelas irmãs da Congregação de S. José de Cluny.<sup>288</sup> Segundo os dados fornecidos por Alves da Cunha, o pessoal missionário somava então 25 elementos: 10 padres (7 portugueses, 2 franceses e 1 indígena), 8 irmãos auxiliares (todos portugueses) e ainda 7 irmãs (3 francesas e 4 portuguesas). Esta maioria de pessoal missionário português, decorrente da criação das primeiras casas de formação espiritana em Portugal, concorria para a apreciação favorável das missões de Cabinda de acordo com as orientações do governo, ainda que não correspondesse à situação angolana no global nem mesmo à situação de Cabinda nas duas décadas seguintes.<sup>289</sup> O ofício

<sup>287</sup> A missão do Maiombe encontrava-se em processo de constituição, sendo reconhecida canonicamente apenas em 1922. Segundo o ofício de Alves da Cunha, constituíram-se então também três missões seculares, em S. Salvador do Congo, no Lunuango (sucursal da primeira) e em Luanda. *Ibidem*.

<sup>288</sup> As irmãs de S. José de Cluny estabeleceram-se primeiro em Landana, em 1883, depois no Luali, em 1892 (tendo esta missão sido encerrada em 1913) e em Cabinda, em 1893 (cf. Tubi 1997:181–99).

<sup>289</sup> Uma análise estatística dos diversos relatórios da actividade missionária espiritana demonstra que, para o caso de Cabinda, a década de 1920 seria marcada por uma quebra do número de missionários, reflectindo o fecho em 1910 das casas de formação na metrópole, só recuperando a partir de meados dos anos 1930. O número de padres portugueses só voltou a igualar o de estrangeiros em 1940, sendo ainda de salientar que a missão do Maiombe foi durante vários anos composta unicamente por espiritanos franceses. No que respeita ao global angolano, D. Moisés Alves de Pinho indicava no seu relatório ao governo em 1936 que, nesse ano, 75 dos 102 padres espiritanos em Angola eram estrangeiros, notando ainda assim os progressos feitos desde 1910, quando essa proporção era de 56 para 69. Cf. “Missões Católicas Portuguesas de Angola”, 26 de Novembro de 1936, AHU, n.º 2448-1B-MU-DGEns-mç-1921-146.

incluía também, como previa o decreto, os “programas de civilização” das missões.<sup>290</sup> Nestes “programas” encontrava-se plasmada a ideologia “civilizadora e nacionalizadora” que subjazia ao entendimento vigente da actividade missionária. O programa das missões masculinas dava um grande destaque à educação indígena, dividida entre a instrução fornecida nas escolas primárias das missões e uma forma de instrução elementar fornecida em escolas rurais nas aldeias, também criadas e geridas pelos missionários. Nas escolas primárias seguia-se o programa oficial, com ensino em português e da “história pátria” (conforme o art. 32.º), através do qual se pretendia que os alunos adquirissem “um conceito exacto de Portugal”, para garantir que não se deixassem “embair facilmente por qualquer propaganda estranha que possa apoucar o nosso prestígio”.<sup>291</sup> Através do ensino primário, as missões mostravam-se empenhadas em “incutir no espírito do nativo o amor e respeito pela soberania portuguesa, o acatamento às instituições vigentes e às autoridades do país.” Por sua vez, as escolas rurais, a cargo de professores nativos, tinham como objectivo ensinar a ler e a escrever, rudimentos de aritmética e ainda “história sumária de Portugal”. Estas escolas rurais, que no programa pareciam aumentar e consolidar a abrangência da actuação missionária no campo educativo, correspondiam na realidade aos postos de catequistas, que assumiam a função de professores e cujo desempenho era acompanhado com a regularidade possível pelos missionários.

Paralelamente, as missões comprometiam-se com a promoção de um ensino “prático”, focado na agricultura e em diversos ofícios. O ensino agrícola era direccionado para as chamadas “culturas úteis” e estimulava os indígenas a abandonar os seus “rudimentares processos agrícolas” e a adoptar “os processos civilizados para maior intensificação da produção” segundo o “ponto de vista económico da região”.<sup>292</sup> O ensino técnico seria desenvolvido em oficinas de “artes e ofícios”, que no caso das missões de Cabinda era viabilizado em Landana, que já possuía uma afamada escola de artes e ofícios, com oficinas de carpintaria, marcenaria, funilaria, sapataria, alfaiataria e encadernação (ver figura abaixo). Ambas as modalidades de ensino tinham como objectivo, segundo o programa, combater a “natural indolência do indígena” e promover o “amor pelo trabalho”.

---

<sup>290</sup> “Programas de civilização das missões religiosas portuguesas (artigos 3.º, 15.º e 32.º do decreto regulamentar n.º 6322”, anexo ao Ofício n.º 81, série de 1920, 30 de Junho de 1920, da Secretaria do Governo do Bispado, em Luanda, para o Secretário Geral do Governo de Angola, APACSSp.

<sup>291</sup> *Ibidem.*

<sup>292</sup> *Ibidem.*





Figura 24. Oficinas de carpintaria e encadernação da missão de Landana, s/d. APACSSp

As missões espiritanas não tiveram de fazer grandes transformações para adaptarem as suas estruturas e objectivos aos preceitos legislativos. Os pontos mais críticos eram apenas aqueles que diziam respeito à nacionalidade dos missionários e às restrições impostas ao uso das línguas europeias (que não a portuguesa) e indígenas.<sup>293</sup> Pelo contrário, parece haver uma certa influência das estruturas já implantadas pelos espiritanos no terreno, bem como das suas estratégias, no programa proposto ao governo, acentuando-se apenas a tónica “nacionalizadora” e a vertente da instrução primária. Um último tópico do programa dizia respeito à promoção do ensino moral e religioso, através do qual os missionários deveriam “extirpar os usos e costumes supersticiosos, as tendências para o roubo, as práticas da casca e semelhantes, desarraigando do espírito dos nativos os erros e práticas contrárias ao seu progresso moral e prejudiciais à ordem e harmonia indispensáveis ao bem da sociedade.”<sup>294</sup> Os interesses religiosos e governativos combinavam-se especialmente aqui, nas noções de “progresso moral” e de ordem social, e correlativo combate às práticas que lhes eram consideradas contrárias, como os “costumes supersticiosos”, o roubo e a “casca”, um tipo de ordálio de veneno, corrente em Cabinda, que será, como abordarei mais à frente, um dos temas principais dos relatórios.

Uns meses depois, em Novembro de 1920, o prefeito apostólico do Baixo Congo e superior das missões de Cabinda, o espiritano Faustino Moreira dos Santos, enviava uma

<sup>293</sup> Está por fazer um estudo sobre a relação entre a actividade missionária e as línguas faladas em Angola, e nesse âmbito sobre a contribuição dos missionários para o seu conhecimento (ver, sobre este tema, o trabalho de Fabian 1986, 1990). Apesar da legislação missionária forçar o uso da língua portuguesa nas missões, as orientações da Santa Sé e da própria Congregação do Espírito Santo valorizavam a aprendizagem e uso das línguas indígenas pelos missionários. Nos relatórios quinquenais à Propaganda Fide, entre 1925 e 1940, o prefeito apostólico Faustino Moreira dos Santos referia que todos os missionários estudavam as línguas indígenas e todos conseguiam usá-la na pregação e na confissão, alguns sendo mesmo fluentes. Apenas no relatório de 1940, mencionava que havia certas zonas onde a língua portuguesa era utilizada preferencialmente por ser bem conhecida pelos indígenas.

<sup>294</sup> “Programas de civilização...”, *ibidem*.

circular aos seus missionários dando conta da aprovação do “programa civilizador e nacionalizador” das missões, determinando a sua execução e a aplicação imediata do decreto.<sup>295</sup> Determinava o Superior que o programa fosse lido em reunião de comunidade para conhecimento de todos e especificava ainda que, em cada missão, se deviam criar dois cursos semanais, um de “higiene e civilidade”, de meia hora, e outro dedicado à “história pátria”, de uma hora. Salientava também a proibição do uso de outra língua europeia que não a portuguesa e recomendava que:

“7 – Nas suas viagens de propaganda pelos povos, os missionários terão o máximo cuidado em tomar nota dos usos e costumes indígenas, assim como de quaesquer factos que possam atingir o bem da sociedade, como o darem a casca, etc.

De todos estes apontamentos darão conhecimento ao Superior das missões, quer directamente, quer por intermédio do Superior da Missão respectiva. Estes apontamentos servirão ao Superior das Missões para organização do relatório anual a enviar ao Governo-geral.

8 – Pede-se a todos os missionários que, tanto quanto possível, escrevam artigos sobre os usos e costumes indígenas, ou que possam interessar à sciencia, a geographia, a mineralogia, etc.

Estes artigos serão enviados ao Superior das missões, que os enviará ao seu destino, conforme o que vem indicado no decreto sobre as missões.”<sup>296</sup>

Esta recomendação tornava patente a predisposição favorável da hierarquia missionária local para a prática etnográfica. Ela introduzia também a recomendação de se produzirem dois tipos de registo etnográfico: por um lado, aquele que associava a anotação de “usos e costumes” aos “factos” contrários ao “bem da sociedade” (a “casca” surge novamente como exemplo), e por outro lado, aquele que servia de base para a escrita de artigos interessantes para a “sciencia”, como viria a preconizar o *Estatuto Orgânico das Missões*, com a alínea de incentivo às publicações. Era no primeiro tipo de registo etnográfico que recaía a elaboração dos relatórios que os superiores tinham de enviar ao governo. Um aspecto importante a salientar aqui é a cadeia de informação, estabelecida hierarquicamente e que tinha impactos a montante, na escrita missionária, e a jusante, na edição e circulação dos textos. De resto, a subordinação aos superiores era um factor central ao funcionamento geral da actividade missionária católica. Estes aspectos aparecem reiterados numa outra circular, enviada em 1929, na qual Moreira dos Santos reconhecia a importância de os missionários cultivarem a dimensão intelectual da prática missionária, através de conferências teológicas regulares e da existência de bibliotecas e arquivos em cada missão.<sup>297</sup> Recomendava aos missionários maior “regularidade e

---

<sup>295</sup> Circular “Execução do programa civilizador e nacionalizador das Missões Católicas do Enclave de Cabinda”, 20 de Novembro de 1920, APACSSp.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> A circular dava conhecimento das decisões tomadas na reunião do Conselho Provincial e do Conselho da Prefeitura de 28 de Agosto de 1929. Eram indicadas as obras fundamentais a ter em cada biblioteca, bem como as

cuidado em informar o Prefeito Apostólico”, e novamente instruía para que se dedicassem ao “estudo dos costumes indígenas” e à “aquisição de objectos gentílicos”.<sup>298</sup>

Esta segunda circular, de 1929, chamava ainda a atenção dos missionários para alguns exemplos da utilidade prática da etnografia. Assim, referia o problema das danças indígenas e da distinção entre as “más”, que deviam ser proibidas” e as que não eram más “em si” e que podiam ser permitidas desde que realizadas durante o dia e na presença do missionário. Tal distinção pressupunha que os missionários conheciam suficientemente as diversas modalidades coreográficas indígenas, de modo a poderem julgar as que seriam aceitáveis ou não, ainda que, no fim, acabassem por ser aconselhados a “desviar os christãos” de qualquer tipo de danças, no geral vistas como um “perigo”. Um segundo tópico abordado na circular era o das “relações maritais post-partum”, que consistia no problema colocado pelo longo período de abstinência sexual que as mulheres em Cabinda mantinham depois do parto. Os missionários eram aconselhados pelo seu superior a tentar, através de conselhos na confissão e conversas particulares, incentivar a redução desse período para evitar os frequentes casos de adultério masculino daí recorrentes. Estas recomendações também pressupunham uma familiaridade com as situações em questão, que permitia aos missionários fazer os julgamentos necessários e encontrar a linguagem e a forma mais adequada de lidar com questões tão culturalmente relevantes como moralmente delicadas (e potencialmente embaraçantes para os missionários) como a sexualidade indígena.

No que respeita aos relatórios dos superiores ao governo, o arquivo espiritano guarda uma série referente às missões de Cabinda, que abrange o período entre 1920 e 1938, portanto, até à aplicação da nova legislação missionária decorrente da *Concordata* e do *Acordo Missionário* em 1940.<sup>299</sup> Todos os relatórios, redigidos por Faustino Moreira dos Santos, possuem uma estrutura idêntica, compreendendo a descrição de aspectos como o movimento do pessoal; dotações e orçamentos; movimento nas escolas missionárias, rurais e internatos; a escola de artes e ofícios; o ensino agrícola e a agricultura; e a assistência indígena (movimento das enfermarias e dispensários); e

---

normas a seguir para a organização dos arquivos, sendo de salientar que a arquivística missionária espiritana se encontrava regulamentada nas Constituições e Regras da Congregação do Espírito Santo desde pelo menos 1878. Circular do Prefeito Apostólico e Superior das Missões de Cabinda, de 25 de Setembro de 1929, APACSSp.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> Todos os relatórios anuais se encontram no arquivo provincial angolano em Luanda, à excepção dos anos de 1926 e 1935. O de 1936 apenas possui o anexo estatístico. Os relatórios entre 1920 e 1925 dirigiam-se directamente a Manuel Alves da Cunha, em Luanda, ao passo que os restantes terão sido enviados para Luanda e para Lisboa, para a procuradoria espiritana, já que em 1926, de acordo com o *Estatuto Orgânico*, tinham passado a ser solicitados relatórios tanto aos prelados como às congregações.

finalmente os “costumes indígenas”. Esta rubrica está presente nos relatórios com este nome até 1930, dando então lugar a outra designada como “diversos”, que por sua vez nos relatórios de 1937 e 1938 passa a “política indígena”. Tal evolução terminológica mostra uma concepção aplicada da etnografia, interligada com política indígena sob a perspectiva missionária, que a análise dos conteúdos da rubrica confirma. As descrições dos “usos e costumes” são, como acima referi, bastante breves – estendendo-se, em média, por uma dezena de parágrafos – e pouco aprofundadas, o que se explica pelo pragmatismo inerente aos relatórios e pela pressuposição de que os leitores, o governo colonial, a diocese e/ou a procuradoria espiritana, estariam genericamente ao corrente dos temas, dispensando por isso maior fundamentação. Quando a rubrica passa a designar-se “diversos” e depois “política indígena”, deixa de ser temática e passa a elencar vários tópicos, que são abordados de forma ainda mais concisa. As descrições etnográficas são em grande medida entremeadas por considerações morais sobre os “costumes” referidos e por comentários sobre a actuação das autoridades, configurando um processo, negociado entre missionários e administração, visando a almejada “extirpação” dos “costumes” considerados contrários ao progresso civilizacional e à ordem social.

Outra particularidade importante destas descrições é instituírem uma grelha “antes/depois”, característica das narrativas missionárias. Ou seja, frequentemente se oferecem comparações sobre a situação de tal prática antes e depois da conversão e educação religiosas, entendidas como processo “civilizatório”. Noutros casos, reflecte-se apenas sobre os indígenas ainda não “civilizados”. Nas palavras de Moreira dos Santos, aqueles que eram “quotados com um certo grau de civilização, em geral antigos alunos das missões, estabelecidos nos povos confinantes a estas”<sup>300</sup> não eram por norma alvo da atenção etnográfica missionária, excepto para servir de contraste, como exemplifica o relatório de 1925, no qual a rubrica “costumes indígenas” é rematada da seguinte forma:

“Se olharmos agora para os indígenas beneficiados pela civilização, constatamos o seguinte:

Em geral elles mesmo procuram trabalho, alimentam-se melhor, as casas são mais higiénicas e mais limpas, o vínculo conjugal é estável, a mulher torna-se companheira, e o feiticismo perdeu a sua nefasta influência.”<sup>301</sup>

O tema da “casca”, dos “envenenamentos” e do “feiticismo” constitui um dos mais recorrentes, como era de antever pelas referências já feitas nos programas de civilização

---

<sup>300</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1921-22”, 2 de Julho de 1922, APACSSp.

<sup>301</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1925”, 1 de Outubro de 1925, APACSSp.

e nas circulares, aparecendo nos relatórios desde 1920-21 até 1932 (ver mais à frente). Um segundo tema importante é o do trabalho, que aparece nos relatórios de 1921-22 até 1938. Em ambos estes temas é evidente a evolução de uma descrição etnográfica mais geral para uma apreciação mais concisa e relacionada com a “política indígena”. Este processo é evidente no tema do trabalho, sobre o qual se começa por oferecer “esclarecimentos sobre as ocupações dos nativos no Enclave”, criticando-se ao mesmo tempo a “ociosidade revoltante” sobretudo dos homens e defendendo-se a obrigatoriedade do trabalho (1921-22), para culminar mais de uma década depois com a denúncia da falta de “humanidade e justiça” no tratamento dos indígenas pelas autoridades civis e do problema da exploração e não remuneração do trabalho indígena (1937). Outra questão que ocorre com frequência é a dos casamentos e da chamada “casa das tintas”, entre 1922-23 e 1938, ao passo que as danças (1923-24; 1930) ou os “túmulos” (1929) aparecem pontualmente.<sup>302</sup> A partir de 1931, quando a rubrica muda de nome, novas questões começam a merecer a atenção dos missionários, como o “pan-africanismo” (1931-32)<sup>303</sup>, o “imposto predial”<sup>304</sup> (1931-32) ou a “emigração” (1933). Mas entre os vários temas abordados, o da “casca” e dos envenenamentos era considerado pelo superior das missões de Cabinda como o “mais prejudicial e nocivo ao bem das populações indígenas e ao seu

---

<sup>302</sup> A expressão “casa das tintas” refere-se ao processo de iniciação feminina, que os missionários então consideravam uma prática “imoral” e “enraizada no feitiço” (1922-23). Por sua vez, a questão dos casamentos originou várias críticas sobre a conduta das autoridades, em especial dos chefes de posto, pela facilidade com que estes aceitavam a dissolução de tais uniões e a realização de casamentos polígamos, não reconhecendo os casamentos católicos, o que era visto como uma clara afronta ao trabalho dos missionários. As tensões entre os espiritanos e as autoridades civis em torno do reconhecimento dos casamentos celebrados pelos missionários têm uma história que acompanha as tensões associadas ao próprio estabelecimento da Congregação em Angola, especialmente na região de Cabinda e da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, e no conflito entre esta e a jurisdição do Bispado de Angola e Congo (cf. Dores 2014:123–25). O tema é, no entanto, mais vasto e merecia uma análise mais aprofundada. Veja-se, neste sentido, o trabalho de Ricardo Roque sobre os diversos e conflituosos modos de relacionamento com os laços de casamento indígena em Timor no final do século XIX (Roque 2012b). Roque argumenta que os missionários católicos desenvolveram uma abordagem “predatória” ou destrutiva face ao casamento tradicional timorense, ‘barlake’, ao passo que os oficiais e governadores tendiam a ter uma atitude de tipo “parasitário” face à realidade indígena, o que originava da parte dos missionários críticas à permissividade das autoridades coloniais face ao ‘barlake’ (Roque 2012b:218).

<sup>303</sup> O “pan-africanismo” surge como um “movimento” de carácter secretista contra os europeus, emergente nos Congos belga e francês, mas com “ramificações” em Landana e em Cabinda. O superior missionário associava a tais movimentos um conflito ocorrido em Landana em 1931, opondo o administrador local, que tinha forçado os homens “sem trabalho ou sem patrão” a trabalhar na estrada Landana-Ponta Negra, e “um certo número de habitantes semi-civilizados” que incitaram à desobediência ao administrador, dispondo também as populações contra os missionários pelo facto de estes não terem tomado o seu partido contra as autoridades (Relatório de 1932). No relatório do ano seguinte, voltava a chamar a atenção para o “ódio ao europeu e em geral a todo o elemento estrangeiro”, prevacente sobretudo no litoral e entre os indígenas “que possuem alguma cultura”, mas nos relatórios posteriores o tema desaparece.

<sup>304</sup> Nesta questão, o missionário queixava-se dos efeitos negativos da aplicação deste “imposto predial” às casas em madeira, tijolo ou cobertas a zinco, adicionalmente ao “imposto indígena”, contrariando os avanços dos missionários no melhoramento das casas indígenas. Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1931”, 1 de Abril de 1932, APACSSp. O tema é novamente abordado no relatório seguinte.

desenvolvimento moral e civilizador”.<sup>305</sup> Nessa medida, uma breve análise permitirá aprofundar o lugar da etnografia na prática missionária e na sua relação com as autoridades coloniais.

#### *A “casca”*

A questão da “casca” preocupava simultaneamente os missionários e as autoridades coloniais. Aqueles pela sua associação ao chamado “feiticismo” e estas por se tratar de uma modalidade judicial indígena que podia resultar na morte dos acusados, sentença cuja validade não era reconhecida pelo sistema colonial. Com efeito, o tema surge na literatura colonial e missionária da região desde o século XIX. Por exemplo, em 1890, o *Dictionnaire Fiot-Français*, do espiritano francês Alexandre Visseq, fornecia uma entrada para a palavra “Nkassa”, descrita como “veneno, peçonha, casca de árvore contendo veneno, triturada e reduzida em pequenos pães, que os adivinhos fazem tomar àqueles suspeitos de animofagia. *Dia nkassa*: comer a casca. Os portugueses dizem *comer a casca*” (Visseq 1890:151, original em francês).<sup>306</sup> A dita “casca” consistia portanto numa espécie de ordálio praticado com vista a julgar acusações de feitiçaria, mas a importância e complexidade do tema – que ultrapassa a análise que aqui se pretende efectuar – radica nas relações entre política e “feitiçaria” em Angola, como demonstrado pela tese de João Figueiredo, que analisa as diversas atitudes políticas perante a “feitiçaria” a par da evolução dos argumentos sobre a manutenção ou abolição da escravatura em Angola nos séculos XVIII e XIX, argumentando o autor que existe uma relação íntima entre ambas (Figueiredo 2015:643–44).<sup>307</sup>

Os relatórios do superior das missões de Cabinda mostram a longa persistência do tema. No relatório de 1920-21, Faustino Moreira dos Santos descrevia a dita “casca” como um “veneno violento, preparado com a casca d’uma árvore, a que os naturaes dão o nome de *Munkassa*”; pelo “feiticeiro” e usado como “prova de inocência ou

---

<sup>305</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1921-22”, 2 de Julho de 1922, APACSSp.

<sup>306</sup> Ver, por exemplo, o *Esboço histórico do Congo e Loango nos tempos modernos, contendo uma resenha dos costumes e vocabulário dos indígenas de Cabinda*, publicado pelo engenheiro José Emílio de Santos e Silva, residente em Cacongo (Silva 1888:67, 71–72); ou a *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*, publicado por João de Mattos e Silva, delegado de saúde em Cabinda (Silva 1904:307–9); ou ainda as publicações do comerciante inglês Richard E. Dennett (1887:63–65, 1898:17). Mais tarde, já no século XX, o próprio Lima Vidal fazia breve referência à questão no seu livro *Por terras de Angola* (Vidal 1916:110), e já nos anos 1950, o padre José Martins Vaz, de que falei nos capítulos seguintes, também se debruçaria sobre o tema (Vaz 1958a).

<sup>307</sup> Como referi, não se trata aqui de desenvolver uma análise aprofundada do tema, que implicaria articular as questões da dita “feitiçaria” e da escravatura, com a das missões. Sobre a relação entre as missões católicas e a “compra” de escravos em Angola, ver o artigo de Jelmer Vos sobre a missão espiritana no Soyo (Vos 2010).

culpabilidade” de alguém acusado de ter provocado um “malefício” ou a morte a de outrém, “comendo-lhe” a alma, a “animofagia” de que falava o padre Visseq.<sup>308</sup> A sentença dependia da reacção dos acusados à toma do preparado, ou seja, se vomitavam eram considerados inocentes, se morriam eram culpados. Mais do que qualquer outro aspecto da prática, era sobre a figura do “feiticeiro” que se concentrava a apreciação etnográfica missionária exposta nos relatórios, focada na habilidade deste em dosear as doses de “casca” e assim influenciar os julgamentos consoante os interesses em jogo, o que era visto e denunciado como uma forma de charlatanismo. Comparando com o passado, descrito como bastante mais violento e ostentoso, o presente apresentava-se para o missionário como mais ligeiro, conservando alguns contornos de violência apenas contra os “escravos”, ainda que os “homens livres” se vissem “moralmente obrigados” a submeter-se à prova; e ocorrendo de forma mais secreta, devido ao “medo salutar incutido pelas autoridades”.<sup>309</sup> Contudo, a actuação destas não era considerada suficiente pelos missionários. O superior mencionava alguns casos concretos nos relatórios, e até 1932 afirmava continuar a haver casos de morte por envenenamento devido à ausência de uma “repressão séria”.<sup>310</sup> As autoridades eram alvo de várias críticas da parte dos missionários, pela sua actuação morosa e ineficaz, que possibilitava a fuga para os Congos, e pela leveza das penas ou mesmo pela impunidade, que decorria da dificuldade de apresentação de provas por via judicial. Assim, o superior defendia nos relatórios que eram necessários meios mais eficazes, propondo acordos de cooperação com as autoridades dos países vizinhos e a resolução dos casos por via administrativa, o que permitia contornar a questão da prova e abria espaço para a actuação dos missionários, nomeadamente na condição de peritos nos problemas indígenas. Assim, o superior acrescentava que os missionários estavam prontos a colaborar “no conhecimento e investigação destes casos”, tendo em conta o seu “contacto directo e frequente” com os indígenas, mas sublinhava que, para tal, era necessário que “as suas participações não ficassem letra morta, pela incúria ou comodismo” das autoridades.<sup>311</sup> A acção dos missionários no terreno através era vista

---

<sup>308</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1921-22”, 2 de Julho de 1922, APACSSp.

<sup>309</sup> Apesar de a referência à existência de escravos em Cabinda, num relatório escrito em 1922, não merecer qualquer comentário da parte do superior missionário (seria necessário averiguar com maior precisão o sentido e o contexto do uso do termo “escravo”), esta nota confirma a relação entre a “casca” ou o ordálio de veneno enquanto elemento do sistema da “feiticeira”, com as dinâmicas locais associadas à existência de “escravos”, conforme defende Figueiredo (2015).

<sup>310</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1932”, 1 de Abril de 1933, APACSSp.

<sup>311</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1920-21”, 1 de Julho de 1921, APACSSp.

como mais efectiva, sendo de lamentar as restrições que lhes vinham sendo impostas. As frequentes viagens que os missionários faziam às aldeias permitiam-lhe estabelecer uma relação de proximidade e confiança com as populações. Durante essas visitas, segundo os relatórios, os missionários aproveitavam para transmitir “princípios da higiene e dar a conhecer os benefícios da civilização da Mãe-pátria” e ao mesmo tempo “minar a influência nefasta do feiticeiro, dando a conhecer o fim ganancioso que estes se propõem e explicado os meios de que se serve para explorar os seus compatriotas.”<sup>312</sup> Esta estratégia de “desmascarar” os “feiticeiros” tinha subjacente um aspecto importante para a acção missionária, mas sensível na sua relação com as autoridades: a arbitragem dos conflitos indígenas. Os missionários consideravam-se particularmente capazes de “aplar rixas e contendas entre os povos e indivíduos”, porque tinham conquistado a confiança dos indígenas e eram ouvidos com “atenção e deferência”.<sup>313</sup> Contudo, este poder era visto como uma intromissão na política indígena e contestado pelas autoridades, que defendiam que a acção dos missionários se devia limitar à esfera religiosa. Tal limitação era por sua vez criticada pelo padre superior como tendo conduzido a um “recrudescimento” dos casos de envenenamento, levando-o a afirmar no seu relatório de 1924-25 que “seria de grande vantagem que se explicasse e concretizasse a política indígena, de modo que ao missionário fosse expressamente permitida a solução das questões gentílicas”, como acontecia no “Congo vizinho”.<sup>314</sup>

A mistura entre etnografia, evangelização e governação torna-se bem patente no modo como o padre Faustino Moreira dos Santos se referia à utilidade das viagens ditas de propaganda, durante as quais os missionários aproveitavam para “estudar o meio e os costumes, conhecer as dificuldades e desavenças surgidas, desfazer inimizades, apaziguar ódios, evitar actos de feiticismo ou de vinganças pessoais, instruir sobre higiene, aconselhar a obediência às autoridades, chamar ao cumprimento do dever, os que dele andam mais afastados, etc.”<sup>315</sup> Para além de mostrar como o conhecimento etnográfico se articulava com as dimensões prática e pastoral, a análise desta rubrica nos relatórios acaba também por revelar alguns dos pontos de fragilidade da presença missionária e

---

<sup>312</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1921-22”, 2 de Julho de 1922, APACSSp.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

<sup>314</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1924-25”, 15 de Setembro de 1925, APACSSp. Note-se que o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, instituído pelo decreto n.º 12533, de 23 de Outubro de 1926, criava “comissões de defesa” dos indígenas, onde se incluíam missionários (art. 19.º e 20.º).

<sup>315</sup> Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1930”, 1 de Abril de 1931, APACSSp.



colonial, que a persistência dos julgamentos da “casca” exemplifica de forma incisiva. A leitura dos relatórios mostra como, para os missionários, o seu trabalho devia potencialmente englobar todos os aspectos que lhes diziam respeito, sendo entendido como simultaneamente evangelizador, civilizador, judicial, na medida que implicava um contacto próximo e permanente com as populações indígenas, que os tornava os principais peritos em qualquer assunto indígena.

### **Conclusão**

Como procurei demonstrar neste capítulo, os missionários e a Igreja Católica constituem elementos fundamentais para abordar a história dos museus e da etnografia em Angola colonial. O capítulo estruturou-se em duas partes: na primeira abordei os projectos etnográficos e museológicos do Bispado de Angola e Congo; na segunda analisei as rubricas sobre “usos e costumes” numa série de relatórios sobre a actividade missionária. Ambos os casos permitem dar conta da produção e acumulação de saberes etnográficos pela Igreja e pelos missionários em Angola, bem como da sua circulação e entrosamento com a esfera governativa, nas primeiras décadas do século XX. Neste sentido, procurei destacar as relações ora de confluência ora de tensão entre as estruturas governativas e eclesiásticas relativamente às tentativas de criação de um museu colonial em Luanda e de produção de um manual etnográfico sobre as populações de Angola. Se inicialmente parece ter havido uma certa proximidade e partilha de objectivos, o desenvolvimento de um programa epistémico autónomo por parte do governo republicano, traduzido nas portarias de 1912 e na publicação de *Populações Indígenas de Angola*, trouxe à luz tensões e apropriações das iniciativas etnográficas do bispado. Procurei mostrar como, antes destes projectos do governo, o bispo Lima Vidal tinha promovido a organização de um museu provincial, que cresceu no paço episcopal a partir do seu apelo às contribuições dos missionários e sobretudo das recolhas realizadas durante as suas viagens pastorais. Lima Vidal era não só um etnógrafo e um coleccionador dedicado, como estava a par das correntes científico-sociais e museológicas europeias, defendendo a relevância da etnografia simultaneamente como dever moral (associado ao imperativo de salvaguarda) e como instrumento de apoio à administração e à evangelização. Assim, ao mesmo tempo que desenvolvia o museu episcopal e elaborava um “subsidiário etnográfico”, criticava de forma veemente a ausência de um interesse oficial pela etnografia de Angola. Os projectos do governo republicano acabaram por responder, se não mesmo calar, as críticas

do bispo, pela apropriação e subordinação dos saberes etnográficos missionários em *Populações Indígenas de Angola*, não obstante as críticas contundentes sobre as missões desenvolvidas pelo seu autor. Apenas o museu episcopal parece ter permanecido até mais tarde como instituição de referência em Luanda, dado que a criação do Museu de Angola só verificou em 1938.

A emergência da nova legislação missionária em 1919 veio revalorizar a actividade missionária, não só pela sua implantação no terreno e contribuição para o projecto colonial na sua vertente “civilizadora”, como também pelo reforço do apelo aos missionários para a constituição de colecções e produção de relatos etnográficos. Nos “programas de civilização” das missões, os interesses religiosos e governativos confluíam na combinação entre as noções de progresso moral e ordem social, com a “extirpação” das práticas locais consideradas contrárias. Neste sentido, o superior das missões de Cabinda recomendava aos seus missionários de anotar os “usos e costumes indígenas” e outros que pudessem “atingir o bem da sociedade”, originando uma prática etnográfica missionária aplicada e interligando a acção dos missionários com a política indígena. A análise desta rubrica nos relatórios mostrou a articulação entre missionação, governação e etnografia, em que esta emerge como matéria de reflexão para os comentários e críticas dos missionários, enquanto peritos em assuntos indígenas, relativamente à política indígena e à actuação das autoridades. O tema da “casca” e dos ordálios de veneno constituiu um dos mais prementes, motivando críticas à permissividade das autoridades e reivindicações sobre o lugar dos missionários na resolução dos problemas indígenas.

A análise da actividade missionária permite assim dar conta de outras trajectórias da etnografia e dos museus em Angola, mostrando como o arquivo etnográfico colonial se constituiu com base em apropriações múltiplas do saber missionário. No capítulo seguinte, analiso as práticas etnográficas de um grupo de espiritanos nas missões de Cabinda, num período subsequente ao aqui abordado, marcado pela reformulação da legislação missionária e pela chegada de uma nova geração de missionários.

## **Capítulo 5.**

### **Um “clube de missionários etnólogos” e a emergência de um objecto etnográfico em Cabinda (1940-60)**

Ao longo das primeiras décadas do século XX, a hierarquia da Igreja Católica em Angola e os seus missionários no terreno envolveram-se activamente com a etnografia, quer através dos seus próprios projectos, como era o caso do museu do bispado, quer colaborando com as iniciativas do governo, designadamente reportando os “usos e costumes” nos relatórios anuais da actividade missionária, preconizados na legislação desde 1919. A partir da década de 1940, a nova legislação deixa de solicitar os missionários para a produção de conhecimento sobre as populações das colónias. Porém, muitos missionários espiritanos das gerações seguintes, formados nos seminários onde tinham sido criados museus, continuaram a interessar-se e a dedicar-se à etnografia, quer na vertente escrita quer na constituição de colecções etnográficas. O grau de envolvimento dos espiritanos em Angola com a etnografia neste período, bem como a natureza desse envolvimento em relação às actividades e preocupações missionárias, dependeram de uma conjugação de diversos factores, incluindo institucionais, pessoais e contextuais. Parece inequívoco que os missionários encontravam nas suas hierarquias superiores um ambiente favorável, pautado por um entendimento da etnografia enquanto actividade auxiliar mas paralela à evangelização, que ajudava a uma melhor integração do missionário e ao desenvolvimento de melhores e mais efectivos métodos de apostolado.

No presente capítulo, debruço-me sobre o caso de um grupo de missionários etnógrafos e coleccionadores que trabalhou nas missões de Cabinda entre as décadas de 1940 e 1960. Procuo analisar o modo como este grupo ajudou a criar um objecto e um saber etnográfico em particular – as tampas de panela esculpidas e o simbolismo proverbial nelas contido. Trata-se de um objecto característico desta região, que se tornaria preponderante nas colecções missionárias, oferecendo assim ocasião para analisar um tipo de prática etnográfica missionária que evidencia preocupações com a sistematicidade da recolha, a autenticidade dos objectos e o seu estudo etnográfico. Assim, procuro mostrar como as práticas etnográficas e de colecção do grupo se desenvolveram, tendo em conta as circunstâncias específicas do terreno e as

sociabilidades nas quais os missionários se integraram. A estas circunstâncias acresceram factores de ordem intelectual, que se prendem com um interesse particular nos temas da linguagem e da família, associado a preocupações de ordem missionária. A combinação destes factores contribuiu para que as tampas de panela e o simbolismo proverbial surgissem neste período como um interesse etnográfico deste grupo de espiritanos em Cabinda, responsável pela recolha e circulação de algumas das maiores e mais referenciadas colecções e obras etnográficas sobre o tema. Neste sentido, as recolhas das tampas de panela de Cabinda constituem um caso ímpar no âmbito das práticas etnográficas espiritanas, diferindo dos restantes objectos e processos missionários de recolha e musealização.

### **A “revelação” de um objecto etnográfico**

Em Julho de 1941, o jovem seminarista espiritano Joaquim Martins fazia a sua cerimónia de consagração ao apostolado em Viana do Castelo, recebendo nesse acto a “obediência” de partir para as missões espiritanas da arquidiocese de Luanda, juntamente com o seu irmão Crispim Martins. Joaquim, então com 25 anos, foi colocado na missão do Lucula, no enclave de Cabinda, enquanto Crispim partiu para a missão do Tomboco, na província angolana do Zaire, a sul do rio Congo. Na mesma viagem onde os irmãos embarcaram, acompanhados por um primo também recém-consagrado (o padre Albano Matos), partiram doze novos missionários espiritanos para Angola. Ao todo, seguiram nesse barco 48 novos missionários para Angola e Moçambique, mostrando como, no início dos anos 1940, se começava a ver os frutos da reabertura dos seminários de formação missionária em Portugal.<sup>316</sup>

Quando chegou ao enclave, em inícios de Dezembro, e antes mesmo de ir para o Lucula, Joaquim Martins ficou uns dias na missão de Cabinda, visitando também a de Landana. Foi nesta última que teve uma *revelação* etnográfica:

“Aconteceu mesmo a 8 de Dezembro de 1941 – nunca mais me esqueci da data –, em passeio de Cabinda à Missão de Landana (era o cinquentenário da Missão de Cabinda), depois de ter notado uma série de testos de panela dos naturais no quarto de um colega estrangeiro, depois de reconhecer o valor daquelas peças, ter-me resolvido seriamente a não deixar passar só para mãos estranhas tamanha riqueza de simbolismo.” (Martins 1972:11)

O colega estrangeiro na missão de Landana, em cujo quarto o jovem missionário português viu os “testos de panela dos naturais”, era o padre Joseph Troesch, um confrade

---

<sup>316</sup> S/a, “48 Novos Missionários”, *Acção Missionária*, 1941, vol. II, n.º 23, p. 3.

alsaciano a trabalhar no enclave desde 1934.<sup>317</sup> Guiado pelos interesses etnográficos do colega mas motivado, em contraponto, por um sentimento nacionalista contrário à apropriação de “tamanho riqueza de simbolismo” por estrangeiros, mesmo que este fosse seu colega de missão, Joaquim Martins resolveu dedicar-se à etnografia literalmente nos seus primeiros dias de apostolado. A prontidão e os contornos da resolução ecoavam a sua formação, pois, enquanto seminarista, Joaquim tinha testemunhado a criação do museu em Viana do Castelo, tendo inclusivamente participado na visita do Ministro das Colónias em 1941 com a recitação de uma “poesia de exaltação patriótica”, uns meses antes da sua partida para Angola.<sup>318</sup>

Por sua vez, o interesse pela etnografia do confrade estrangeiro em Landana, Joseph Troesch, tinha despertado durante o seu período de formação em França. Tal como em Portugal, os seminaristas espiritanos franceses contactavam regularmente na metrópole com objectos etnográficos que circulavam das missões. A Província Espiritana Francesa tinha criado um museu missionário no seminário da abadia de Langonnet, na sequência da sua participação na *Exposition coloniale internationale* de Paris em 1931. Troesch tinha sido seminarista em Chevilly Larue na primeira metade dos anos 1930, altura em que uma das principais figuras do envolvimento dos espiritanos com a etnologia católica deste período se encontrava em Paris, regressado de um longo apostolado na Amazónia: o padre Constant Tastevin. Tendo ocupado o cargo de professor em Chevilly, Tastevin tinha igualmente inaugurado a cadeira de “Etnologia das missões” no Instituto Católico de Paris. Em Landana, Troesch mantinha uma relação de correspondência etnográfica com Tastevin, cujos principais tópicos se centravam na mitologia associada à origem e organização das formas de poder político na região, e nas “ideias religiosas indígenas”, tema caro a Tastevin.<sup>319</sup> O interesse deste por Cabinda remontava a uma viagem de estudo pela África Equatorial Francesa realizada em 1933, durante a qual Tastevin passara cerca de duas semanas no enclave português. Com base nessa pesquisa, contando com o apoio dos seus confrades e sobretudo de um padre indígena formado pelos espiritanos, Tastevin tinha conseguido uma importante colecção de objectos, na qual se incluíam vários associados ao poder e um conjunto significativo de “fétiches”, que doou ao Musée de

---

<sup>317</sup> Até à data, Troesch tinha trabalhado sempre em Landana, com excepção de um período entre 1938 e 1939, passado na missão do Maiombe.

<sup>318</sup> S/a, “Visita do Ministro das Colónias, Francisco Vieira Machado”, *BPP*, 1941, n.º 14, p. 329.

<sup>319</sup> Cartas de Joseph Troesch a Constant Tastevin, 10 de Fevereiro de 1940 e 20 de Maio de 1940, AGCSSp, 2D70.9.1. Tastevin correspondeu-se com vários espiritanos em Angola, incluindo com Lúcio dos Anjos (Cabinda), Joseph Sutter (Nova Lisboa), Léon Fuchs (Omupanda), Gustave Batteix (Sambo), João A. Manso (Caconda).

l’homme em 1938.<sup>320</sup> Com base nesses materiais, o etnólogo espiritano francês publicou uma série de artigos sobre as “ideias religiosas”, a “magia” e a “feitiçaria” no “Congo português” (Tastevin 1935a, 1935b, 1935c, 1936).

A viagem e a correspondência de Tastevin mostram como o meio missionário em Cabinda se encontrava na encruzilhada da etnologia católica desde meados dos anos 1930. Ao mesmo tempo, evidenciam um interesse intelectual diferente daquele que se veio desenvolver na década seguinte, em torno das tampas de panela e do simbolismo proverbial, e que, como veremos, captou a atenção dos espiritanos portugueses, como Joaquim Martins. Com efeito, a colecção de Tastevin doada ao Musée de l’homme não incluía tampas de panela e as suas publicações também não lhe faziam referência. Do mesmo modo, o principal periódico espiritano da época, a revista *Missões de Angola e Congo* (1921-1944), não contém qualquer referência ao tema, nomeadamente na série de artigos “Algumas notas etnográficas acerca dos povos do enclave de Cabinda”, publicada entre 1935 e 1939 pelo irmão Evaristo Martins Campos, missionário em Cabinda desde 1894.<sup>321</sup> Apesar de a região onde se situava a missão de Cabinda ser uma das principais zonas de ocorrência das tampas de panela, como se vai perceber a seguir, o irmão Evaristo não lhes fazia qualquer referência. Do mesmo modo, estes objectos estavam ausentes de outras obras histórico-etnográficas sobre Cabinda, bem como das remessas de objectos que tinham circulado para as exposições e museus missionários até meados da década de 1950.<sup>322</sup>

Assim, o momento em que Joaquim Martins viu os “testos de panela” no quarto do colega de Landana, em Dezembro de 1941, constituiu também a “revelação” deste objecto etnográfico no que se refere ao contexto colonial português. Do lado belga, como mostrarei a seguir, o tema vinha gerando alguma atenção.

---

<sup>320</sup> A colecção encontra-se hoje no Musée du quai Branly, estando a informação acessível na base de dados digital deste museu (<http://collections.quaibrantly.fr/>). Para além de vários “fétiches” (hoje apelidados “figures magiques”), a colecção africana de Tastevin inclui objectos associados à entronização do rei de Ngoyo, confiscados pelo padre Lourenço Mambuco, analisados num interessante estudo de Zdenka Volavka (1998).

<sup>321</sup> Esta série de artigos permanece ignorada na bibliografia sobre Cabinda, ao contrário de outros artigos do irmão Evaristo de Campos, publicados posteriormente na *Portugal em África* (1956, 1960b, 1960a). Não obstante, ela constitui uma fonte rica, focando-se na região da baía de Cabinda, associada ao antigo reino de “N’goio” e à chamada “tribu Ba-Oio”, segue uma estrutura quase monográfica, que apresenta muitas semelhanças com a obra “Les Mayombes (État Indépendent du Congo)”, elaborada por Cyrill Van Overbergh e Edouard de Jonghe, a partir de um questionário realizado a diversos agentes coloniais no Maiombe belga, o que leva a questionar sobre a circulação da iniciativa belga no enclave português (Van Overbergh 1907).

<sup>322</sup> Na bibliografia colonial sobre Cabinda, ver Santos e Silva (1888), Serpa Pimentel (1889), Francisco António Pinto (1888), Mattos e Silva (1904), onde não surge qualquer referência a estes objectos. O primeiro registo museal de tampas que encontrei corresponde à colecção de Adolf Bastian, constituída no âmbito de numa expedição realizada pelo etnólogo alemão em 1873, existente no Ethnologisches Museum Berlin, consultável na plataforma digital do museu em <http://www.smb-digital.de>.

### Etnografia e missão na fronteira: Joaquim Martins e Joseph Troesch no Lucula

Em 1944, Troesch foi nomeado superior da missão do Lucula e director do seminário menor aí existente, fornecendo uma oportunidade excepcional a Joaquim Martins para reforçar a sua determinação pela prática etnográfica. Os dois missionários trabalharam juntos durante três anos, até à primeira licença graciosa de Troesch em 1947. No Lucula, ambos se ocupavam do seminário menor, transferido de Landana em 1936, bem como do ministério exterior nas aldeias.



Figura 25. Fotografia de Joseph Troesch (esq.) e Joaquim Martins (dir.) no Lucula, 1944. APACSSp

Em Outubro desse ano, no relatório da sua visita de regra às missões, o superior principal das missões espiritanas do distrito de Luanda, o padre Henri Gross, descrevia a vida da “comunidade” da missão do Lucula como sendo caracterizada por um “espírito em geral muito bom”, de “união e caridade”, pelas boas relações mantidas com as autoridades eclesiásticas e civis, com a população da região e com os estrangeiros de passagem.<sup>323</sup> Noutro relatório, elaborado desta vez pelo padre Clemente Pereira da Silva após a sua visita a todas as missões espiritanas em Angola, entre 1944 e 1946, reforçava-se a “regularidade” da vida da “comunidade”, acrescentando-se que os dois padres eram “dados ao seu trabalho, quer no seminário, quer fora, unidos entre si e *ambos interessados no estudo dos costumes e particularidades do povo que evangelizam.*” (itálicos

<sup>323</sup> “Compte-rendue de la visite du district faite pendant l’année 1944 par le R. Père Gross, Sup. Pal.”, AGCSSp, 3L1.24a8.

adicionados)<sup>324</sup> Tal menção atestava o efectivo investimento de ambos na etnografia, conforme observado pelo padre visitador, fazendo eco de uma das suas recomendações finais no relatório:

“Empenhem-se todos os confrades em manter alto ou levantar entre nós o nível intelectual com estudos e conhecimentos para facilitar o exercício do ministério e dar prestígio ao missionário, sobretudo em matéria de costumes e usos indígenas que importa conhecer, ou de especialidades úteis que, sem tolher o ministério, o facilitem e ornamentem. É só lembrar o Mgr. Le Roy...”<sup>325</sup>

Com estas palavras, Clemente Pereira da Silva, que na década anterior tinha sido superior da Província Espiritana Portuguesa, mostrava claramente a valorização da etnografia no seio do empreendimento missionário dos espiritanos em Angola, alinhando-os na tradição de Monsenhor Alexandre Le Roy. O antigo Geral espiritano tinha defendido, no número inaugural da revista *Anthropos*, o papel científico dos missionários e a utilidade da etnografia na sua acção missionária entre os povos, contribuindo para a integração do missionário e auxiliando-o nas reformas necessárias em relação a certos costumes (Le Roy 1906). Pereira da Silva reiterava assim as vantagens dos conhecimentos “em matéria de costumes e usos indígenas” para o trabalho de evangelização, facilitando-o e prestigiando o missionário. O relatório acrescentava a esta recomendação a necessidade de melhorar as bibliotecas nas missões e de promover o interesse pela propaganda e pela publicação de revistas, como a *Portugal em África*, recentemente retomada.

Envolvidos por uma atmosfera favorável no seio da Congregação, o desenvolvimento dos estudos etnográficos por Troesch e Martins seria ainda propiciado pela localização geográfica da missão de Lucula, dada a sua proximidade com a fronteira luso-belga e com as missões católicas estabelecidas no Mayumbe belga, então entregues aos missionários da Congregação do Imaculado Coração de Maria (também conhecidos como padres de Scheut ou Scheutistas). A porosidade que então caracterizava a fronteira facilitava a correspondência e o contacto directo entre os missionários de um e de outro lado, circunstância que remontava à própria fundação da missão do Lucula, em 1893, e que relevava também da mobilidade das próprias populações. Esta mobilidade traduzia-se no facto de, em 1941, mais de metade da população católica associada à missão em território português ser constituída por povos chamados “Basundi” do Congo Belga,

---

<sup>324</sup> “Lucula: visita feita de 15 a 19 de Maio de 1946”, padre Clemente Pereira da Silva”, AGCSSp, 3L1.28b2.

<sup>325</sup> “Actas das reuniões dos provinciais de Angola com o R. P. Visitador – segunda reunião, Luanda, 6 de Julho de 1946”, Clemente Pereira da Silva, AGCSSp, 3L1.28b2. Nesta reunião participaram, para além do padre visitador, os padres Charles Estermann, Henri Gross e Albino Alves.



estabelecidos no Lucula graças à acção dos espiritanos na viragem do século (Martins 1972, 1947).<sup>326</sup> Neste enquadramento, em Dezembro de 1944, Troesch escrevia a um colega da missão de Kizu, partilhando as notícias sobre a sua recente transferência para o Lucula e solicitando deste algumas informações etnográficas e os livros de Van Overbergh e do padre Bittremieux.<sup>327</sup> Apesar de não os referir explicitamente, Troesch referia-se à monografia *Les Mayombes*, de Cyrill Van Overbergh (1907)<sup>328</sup> e à edição francesa da monografia *La Société des Bakhimba au Mayombe* do padre Leo Bittremieux (1936).<sup>329</sup> O colega belga disponibilizava-se a emprestar o primeiro livro, que tinha disponível na biblioteca da sua missão em Kizu. Contudo, lamentava não conseguir o segundo, porque as obras de Bittremieux estavam esgotadas e um incêndio na missão onde este se encontrava tinha destruído quase todo o seu material. Bittremieux já era então um missionário veterano, cuja produção etnográfica – que incluía numerosas publicações e várias colecções de objectos remetidas para museus belgas, incluindo o museu etnográfico da Université Catholique de Louvain e o Musée du Congo Belge – era uma referência para o contexto do Mayombe.<sup>330</sup> Recentemente, Bittremieux tinha sido colocado na missão de Mbata-Mbenge, criada em 1935 apenas a 20 km da missão de Lucula, facto que levava o colega a aconselhar Troesch a contactá-lo directamente. Iniciou-se então um breve mas intenso contacto entre os dois espiritanos no Lucula e o padre Bittremieux, que veio a ter um papel catalisador na prática etnográfica dos dois e de mais alguns espiritanos em Cabinda a partir de então.

<sup>326</sup> Note-se que a missão de Lucula foi fundada após a demarcação da fronteira, em 1891, que nessa região correspondia ao curso do rio Lucula. Como outras missões fronteiriças, a do Lucula era frequentemente apresentada como estratégica nos relatórios da Congregação ao governo, tendo em conta o seu papel na atracção e fixação dos povos. O missionário responsável pela fixação dos primeiros chefes “Sundis” e suas famílias no Lucula tinha sido o padre alsaciano Eugène Bisch (Martins 1947:142). Sobre a história da missão, ver também “Memória descritiva da missão do Lucula”, escrita pelo padre Joseph Troesch, 30 de Março de 1965, APACSSp.

<sup>327</sup> Carta do padre Aug. Radermech para o padre Joseph Troesch, Kizu, 17 de Dezembro 1944, APACSSp. As informações etnográficas que Troesch solicitava referiam-se às “mvila” da região do Kizu. O termo “mvila” correspondia, nas palavras do missionário, a uma noção alargada de “família, no sentido mais absoluto de clan, gens”, ou seja, “mvila” referia-se ao “conjunto de todos aqueles que são oriundos da mesma raiz (*nguli*) por via de nascimento da mãe, todos os membros da mesma linhagem materna, que conhecem o mesmo antepassado e professam o mesmo chefe” (Troesch 1953:40).

<sup>328</sup> Trata-se do segundo volume de uma colecção de monografias etnográficas sobre o Congo, publicada por Bruxelas a partir de 1907. Van Overbergh foi o fundador da *Société Belge de Sociologie* e uma figura influente do catolicismo social belga (cf. Maxwell 2008:329). David Maxwell, no seu artigo sobre etnografia missionária no Congo, sublinha a importância dos missionários, sobretudo católicos, para a ciência colonial no Congo, afirmando que o próprio Estado recorria aos missionários para a recolha de objectos e encorajava a publicação de etnografias missionárias (Maxwell 2008:330–31). Tal como em Angola, as missões católicas no Congo eram fortemente subsidiadas pelo Estado.

<sup>329</sup> Primeiramente publicada em flamengo, *De geheime sekte der Bakhimba's*, em Lovaina em 1911.

<sup>330</sup> Entre as suas publicações, encontram-se diversos artigos em revistas como a *Anthropos*, a *Congo*, e a *Aequatoria*. Sobre Bittremieux, ver Vandeweyer (2010).

Joaquim Martins conheceu Bittremieux em Mbata-Mbenge em 1945, tendo-se correspondido com ele ao longo desse ano (Martins 1972:101). Na sua obra *Cabindas: História, Crenças, Usos e Costumes*, Martins refere-se múltiplas vezes ao contacto directo com Bittremieux, como estratégia legitimadora do seu trabalho. Numa gramática inédita de “fiote”, como era chamada a língua falada em Cabinda, o português transcrevia uma carta de Bittremieux de 16 de Novembro de 1945, na qual o missionário belga se despedia com “Au plaisir de vous lire et peu-être en décembre ou janvier de vous voir”, revelando assim a sua intenção de visitar o enclave.<sup>331</sup> Na sequência destes contactos, no ano seguinte, o missionário belga visitava o enclave português. Os seus interesses à época englobavam a etnografia e a linguística, tendo-se recentemente virado para a temática do “simbolismo na arte negra”, título de uma obra sua publicada em 1937, que consistia num léxico alfabético comentado de motivos gráficos ou “símbolos” associados a provérbios (Bittremieux 1937). Tais símbolos proverbiais, que Bittremieux concebia como uma forma “escrita ideo-gramatical”, podiam encontrar-se em vários tipos de objectos de “arte negra”, nomeadamente em cabaças, esteiras ou tampas de panela, aos quais o autor se referia como meios de ilustração (Bittremieux 1937; cf. Kerremans 1971:7–8). De facto, Bittremieux vinha explorando o tema em alguns artigos publicados desde 1930. Num desses artigos, mencionava ter visitado a aldeia de Kinzazi em Cabinda, junto à fronteira sul do enclave, com o objectivo de confirmar a hipótese de aí se situar origem da escultura das tampas de panela e de fazer um “bom negócio” para o museu de Tervuren (Bittremieux 1934:168, 1930).<sup>332</sup> De facto, nas suas remessas para este museu, que deram entrada entre 1932 e 1933, incluíam-se já, entre outros objectos, cerca de 35 tampas de panela.<sup>333</sup> Mas seria sobretudo na remessa entrada em Julho de 1946, praticamente um mês antes da sua deslocação a Cabinda, que se incluía a maior quantidade de objectos proverbiais – cerca de 70 tampas de panela e 19 esteiras, num total de 107 entradas. Constata-se assim que, no período que antecedeu a sua visita ao enclave e durante o qual este se correspondeu com Troesch e Martins, Bittremieux se encontrava plenamente absorvido na recolha e estudo destes objectos com provérbios e foi neste sentido que

---

<sup>331</sup> Sobre a questão linguística, ver mais à frente. Numa das visitas que lhe fiz, o padre Joaquim mostrou-me a referida gramática de “fiote”, mas infelizmente não consegui aceder ao seu arquivo de correspondência. Troesch também refere num dos seus artigos ter partilhado as notas etnográficas com Bittremieux (Troesch 1953:45).

<sup>332</sup> O nome da aldeia também aparece grafado como Tchinzazi ou Chinzazi. A ausência de referências à sua passagem nos diários das missões do Lucula e de Cabinda sugere que Bittremieux não a terá visitado durante essa viagem.

<sup>333</sup> Informação disponível na plataforma digital do Musée royal de l’Afrique centrale. As primeiras tampas de panela no acervo de Tervuren entraram em 1928, mas o seu coleccionador não está identificado.

incentivou e influenciou o grupo de missionários que iria conhecer em Cabinda, entre os quais se incluía, para além de Martins e Troesch, outro espiritano português, o padre Manuelino de Oliveira, e dois espiritanos holandeses recém-chegados.

### **Um “clube internacional de etnólogos”**

Bittremieux chegou à missão do Lucula a 29 de Julho de 1946.<sup>334</sup> Nesse dia, Joaquim Martins regressava de uma ida a Landana, fazendo-se acompanhar do recém-chegado confrade holandês Jan Vissers, colocado naquela missão havia apenas umas semanas. Depois de três dias passados no Lucula, Bittremieux partia com Vissers em direcção a Landana, parando antes na missão de Cabinda, onde o irmão deste, Frans Vissers, fora colocado. A 6 de Agosto, o diário da missão de Landana registava a chegada de Bittremieux, “sábio etnólogo do vizinho Congo Belga”.<sup>335</sup> Em Landana permaneceu cerca de dez dias, ao fim dos quais terminava a sua viagem ao enclave, dirigindo-se depois às missões de Scheut situadas a sul. Cerca de um mês depois de deixar Cabinda, a 21 de Setembro, Bittremieux falecia subitamente na missão de Boma, aos 66 anos.

Depois da passagem de Bittremieux pelas três missões espiritanas no enclave e em resultado do modo como tinha conseguido transmitir aos missionários o seu entusiasmo pela “arte negra” e pelas tampas de panela, formou-se um “clube internacional de etnólogos”, nas palavras de Jan Vissers, que incluía, para além de si e do seu irmão Frans, os padres Joseph Troesch, Joaquim Martins, Manuelino de Oliveira e José Martins Vaz (Vissers 1982:10).<sup>336</sup> Todos eram espiritanos e trabalhavam então nas missões em Cabinda – Troesch e Martins no Lucula; Jan Vissers e Manuelino de Oliveira em Landana; Frans Vissers em Cabinda – excepto José Martins Vaz, que só chegou ao enclave dois anos mais tarde, em 1948. Entre estes, os mais prolíficos foram indubitavelmente José Martins Vaz (que Vissers descrevia como o secretário do grupo), Joaquim Martins, Joseph Troesch e Jan Vissers.<sup>337</sup> Os quatro são responsáveis por mais de uma centena de

---

<sup>334</sup> *Diário da missão do Lucula (1945-1955)*, APACSSp.

<sup>335</sup> *Diário da missão de Landana (1941-1948)*, APPCSSp, cx. 296.

<sup>336</sup> A expressão surge no seguinte trecho: “Ele [Bittremieux] formou um clube internacional de etnólogos que aspiravam a compreender a alma do Fiote. Era um alsaciano, três portugueses e dois holandeses. Os seus nomes: José Troesch, Joaquim Martins, Manuelino de Oliveira, José Martins Vaz e os irmãos Jan e Frans Vissers.” (Vissers 1982:10). Agradeço aos padres Pieter Pubben e Cornelius Kok, espiritanos holandeses que trabalharam em Angola, pela ajuda na tradução do holandês.

<sup>337</sup> Manuelino de Oliveira e Frans Vissers, apesar de não terem quase publicado ou coleccionado em nome próprio, eram reconhecidos como elementos do grupo, indicando a sua participação nas actividades etnográficas dos restantes (mas ver Oliveira 1954, 1960b, 1960a). Por sua vez, outros missionários contemporâneos, como o irmão Evaristo de Campos ou o padre Arnaldo Nunes Baptista, que tinham publicado trabalhos etnográficos sobre

referências bibliográficas sobre Cabinda e ainda pela constituição de quatro importantes colecções de objectos, nas quais se incluem mais de 800 tampas de panela proverbiais, recolhidas entre 1941 e 1964.<sup>338</sup>

A ideia de um “clube internacional de etnólogos” reflectia desde logo o perfil do grupo, composto por padres praticamente da mesma geração, provenientes de países diferentes, mas unidos pela sua ligação à Congregação do Espírito Santo. Em segundo lugar, reflectia também a dedicação de todos à etnografia e à recolha de objectos etnográfico, sobretudo as tampas de panela, que parece ter emergido como um projecto colectivo, criado a partir da mentoria de Bittremieux, que todos reconhecem nos seus trabalhos. Porém, subjacente a esta visão colectiva estavam as ambições e os percursos trilhados por cada missionário, bem como no modo como as colecções foram constituídas, circularam e serviram de base a estudos posteriores. O padre Joaquim Martins seria o primeiro a publicar sobre o tema e talvez por isso também o mais influenciado pela abordagem de Bittremieux.

### **Hieróglifos cabindas?**

Cinco anos após a sua “revelação” em Landana e apenas dois meses depois da visita de Bittremieux, Joaquim Martins publicou no jornal católico luandense *O Apostolado* um pequeno artigo intitulado “Hieróglifos?”, onde analisava, de forma assumidamente incipiente, quatro “testos de panela (*libaia lizungu*, pl. *mabaia mazungu*)” e duas esteiras “(*nkuala buinu*, pl. *zinkuala zibuinu*)” (Martins 1946:s.p.). Este artigo é importante por dois motivos: por ter sido a primeira publicação dos missionários do grupo e a primeira em português sobre o tema; e também por propor uma grelha de leitura dos objectos que, reflectindo a influência da abordagem filológica de Bittremieux, todos os missionários acabaram por seguir nos seus trabalhos, especialmente o próprio Joaquim Martins. Tal abordagem preconizava o estudo das tampas como uma forma de linguagem, assente na identificação abstracta e generalizante dos símbolos e dos provérbios configurados nos objectos, em detrimento da contextualização etnográfica dos processos de comunicação,

---

Cabinda, não eram integrados no grupo (Baptista 1951, 1952b, 1952a). A influência de Bittremieux e a recolha de objectos parecem ter sido os principais critérios de inclusão no “clube”.

<sup>338</sup> Este cálculo baseia-se na soma dos valores disponíveis para cada colecção, designadamente: colecção de Troesch no MRAC em Tervuren (180 tampas de panela); colecção de Joaquim Martins, segundo Gonçalves Coelho (161 tampas, que se dispersaram posteriormente; 1963:47); colecção de Jan Vissers no Museum Volkenkunde em Leiden (138 tampas) e no Afrika Museum em Berg en Dal (cerca de 66 tampas); colecção de Frans Vissers no American Museum of Natural History (8 tampas); e colecção de José Martins Vaz, actualmente no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra (274 tampas).

das narrativas em torno dos usos dos objectos em si ou da variabilidade semântica dos símbolos, dos provérbios e dos objectos (cf. Beck 2004:5; Kerremans 1971:18–18bis; Volper 2010:162).<sup>339</sup> A grelha que Martins propunha no seu artigo passava pela descrição morfológica dos objectos e sua distribuição geográfica; seguida de um método para a “leitura” ou “interpretação” dos símbolos e sua associação com os provérbios. Terminava com uma análise especulativa sobre a evolução da forma material das tampas e da sua função. Esta grelha realçava a ligação entre objectos, símbolos e provérbios, juntando o estudo da língua, na sua dimensão simbólica, à etnografia. O próprio título do artigo evidenciava a tónica nesta questão, questionando se a associação entre os símbolos e os provérbios poderia constituir uma forma de escrita, à semelhança de hieróglifos, ainda que o autor reconhecesse, logo na primeira frase, não poder dispensar o ponto de interrogação (Martins 1946: s.p.).

Martins começava por apresentar dois tipos de objectos: os “testos de panela”, esculpidos “em madeira com figuras em alto-relevo”, exclusivamente por homens, prevalecentes entre os “*bakongo* – habitantes das terras de Kakongo – e os *bawoyo* – Cabindas”; e as esteiras, tecidas em fibras vegetais, por mulheres, formando desenhos geométricos, mais comuns entre os “*basundi*, *bayombe* e *badinge* – habitantes das terras de Sundi, Mayombe e Dinge.” (Martins 1946: s.p.). Na sua perspectiva, estes objectos eram sem dúvida artísticos, já que “a manifestação do belo encontra-se em todas as raças e tribus”, mas o seu principal valor era etnográfico, porque as figuras esculpidas e os desenhos entretecidos tinham um “sentido” e por isso permitiam transmitir mensagens. Por conseguinte, o método de leitura dos objectos compreendia três passos: 1) identificar as principais figuras; 2) associar-lhes um provérbio, dado em língua indígena e traduzido em português; e por fim 3) encontrar o sentido “material” do provérbio e extrair o “conceito mais elevado”. Por exemplo, o primeiro testo era apresentado da seguinte forma:

---

<sup>339</sup> Como mostrarei adiante, a recolha dos objectos e dos provérbios era condicionada pelo facto dos usos ditos “tradicionalistas” terem decaído na viragem do século XIX para o século XX. Não obstante, a questão que aqui se coloca é o modo como as narrativas sobre os usos foram abstraídas dos seus sujeitos e circunstâncias específicas pelos missionários etnógrafos.



Figura 26. Reproduções do mesmo testo em dois artigos de Joaquim Martins (esquerda: Martins 1946; direita Martins 1961)

“a) Ao centro, damos com uma panela assente em três *makuku* – três pequenos morros de salalé (que a fotografia não mostra) e as achas (*bisuali*) para o fogo.

Nessa figura lêem o seguinte:

Makuku matatu mitelamena nsungu:

Vangi, nkiento, kalanga bubote i nuni andi.

Três morros de salalé sustêm de pé a panela:

Enquanto a mulher vive bem com o seu marido.

A panela sempre cheia e pronta a horas, ainda hoje é entre eles a prova das boas relações entre marido e mulher.

Os morros de salalé são as trempes dos indígenas. Tomar só dois é arriscar-se a deixar virar a panela. A mulher que assim fizesse seria tida por pouco cautelosa.

E lá vemos na parte superior do testo a figura do homem que muito regalado espera a comida que a mulher lhe está a preparar.

Mas passemos do material a conceito mais elevado. – Assim como para uma panela ficar bem segura se requerem os *makuku*, assim numa causa jurídica para se ganhar a questão se exigem argumentos bem fundados e de peso.

b) A figura à nossa direita e ao lado do homem representa o *kiala-mioko* fruto da árvore *muala-mioko*. (...)” (Martins 1946:s.p.)

O excerto aqui citado inclui apenas a descrição da figura central, mas no artigo eram também descritas outras três figuras. Ainda assim, consegue-se perceber a aplicação do método de análise proposto por Joaquim Martins. Ao símbolo da panela assente sobre os três *makuku* associava-se um provérbio, do qual se extraía um sentido literal e depois um “mais elevado”, ambos aduzidos a partir de um conhecimento etnográfico pré-existente dos aspectos em questão. Note-se que a “leitura” das tampas quase surgia independentemente da análise dos seus usos. A partir destes, Joaquim Martins classificava as tampas em três modalidades, todas associadas à esfera das relações familiares (ainda que sem aí enquadrar as tampas analisadas), a saber: a) tampas oferecidas pelas famílias do noivo e da noiva, para dar conselhos; b) tampas transmitidas como legado entre mães e filhas; e c) tampas oferecidas entre o casal, para argumentar “maus tratos” ou fazer repreensões. O missionário notava que apenas a segunda modalidade prevalecia face à tendência geral para o desaparecimento das tampas. Consequentemente, seriam as

mulheres mais velhas seriam as principais guardiãs destes objectos, com vista a passá-las às suas filhas. Teria sido através delas que o missionário tinha obtido os exemplares, mas o processo de recolha dos testos e das esteiras não lhe mereceram quaisquer comentários.

A constatação do desaparecimento das tampas tinha implícita a transformação da sociedade indígena, pelo impacto colonial e pela cristianização nas dinâmicas familiares locais. O jovem missionário não mostrava consternação perante tal fatalidade, pois o que estava em causa para si era um exercício de resgate e, nas suas palavras, “mais belezas [se] revelarão se tivermos o trabalho e paciência em os estudar”. Interessava-lhe sobretudo explorar a dimensão linguística das tampas enquanto modos de “simbolização” e a sua evolução formal de “simples coberturas em folha de bananeira”, com uma função eminentemente prática, para as formas complexas em madeira, figuradas e simbólicas, com a função de transmitir mensagens. Nessa transição, a associação dos elementos figurativos com os provérbios era crucial, pois aí residia a abordagem ao fenómeno como uma “quase escritura”, uma “*écriture ideo-grammatique*” segundo “o grande etnógrafo, o Rev. Sr. padre Bittremieux” (Martins 1946:s.p.). O entusiasmo missionário pelos objectos, assim concebidos, comportava três importantes asserções: i) a contestação da ideia de que as línguas ditas “banto” eram predominantemente orais; ii) a capacidade de demonstrar o “poder de síntese extraordinário” dos “indígenas”, cujo pensamento operava pela “comparação” e pelo uso de analogias e imagens concretas para traduzir conceitos abstractos; e finalmente iii) a noção de que os provérbios constituíam o elemento mais típico da língua. Estes aspectos conferiam à recolha e estudo destes objectos um interesse excepcional para os missionários, já que, era forçoso concluir, “uma boa colecção destes objectos quasi nos permitiria coordenar um código cívico, jurídico, familiar e moral desta gente.” (Martins 1946:s.p.) A constituição de colecções de tampas de panela representava, portanto, uma boa oportunidade para os espiritanos em Cabinda seguirem os conselhos do seu padre visitador e empenharem-se num estudo que lhes abria as portas a um importante manancial linguístico bem como às principais coordenadas sociais e morais da sociedade indígena, que lhes permitia aperfeiçoar e “ornamentar” o “ministério”, ao mesmo tempo que lhes trazia prestígio.

### **As primeiras colecções do “clube”**

Com a publicação do artigo n’*O Apostolado*, Martins cunhava a primeira apresentação dos testos de panela proverbiais em contexto colonial português. Com efeito, o padre

Charles Estermann – que à época já contava 22 anos de trabalho missionário em Angola e várias publicações etnográficas em revistas como a *Anthropos*, a *Africa* ou a alemã *Zeitschrift für Ethnologie* – reconheceu ter ouvido falar pela primeira vez destes objectos no hospital de Luanda em 1946, acrescentando ter voltado a ver, no ano seguinte, “na bagagem de outro missionário, um certo número desses objectos” (Estermann 1969:11). Apesar de não citar nomes, parece certo que Estermann se referia a Joaquim Martins e a Joseph Troesch. Em 1946, o diário da missão do Lucula referia uma ida a Luanda, ao dentista, do padre Joaquim Martins, ao passo que, em Fevereiro de 1947, Troesch tinha embarcado para a sua primeira licença graciosa, levando consigo uma colecção de mais de duas centenas de objectos, recolhidos durante os seus treze anos de vida missionária no enclave.<sup>340</sup> Uma parte da colecção de Troesch, incluindo 182 tampas de panela proverbiais, seria comprada uns anos depois pelo Musée du Congo Belge, em Tervuren, onde se encontravam as colecções de Bittremieux.<sup>341</sup>

Joaquim Martins, que tinha desde início decidido “não deixar passar só para mãos estranhas tamanha riqueza de simbolismo”, quando partiu para a metrópole na sua primeira graciosa, em Julho de 1949, levou também uma colecção de tampas de panela, que deixou à LIAM, em atenção ao padre Agostinho Lopes de Moura, seu antigo professor em Viana do Castelo, que acabava de ser nomeado Superior Provincial. Os motivos que levaram Joaquim Martins a deixar a colecção ao cuidado de Lopes de Moura e não a integrá-la nos museus então existentes nos seminários de Viana do Castelo e de Braga não são claros. Uma das explicações para tal decisão poderá residir no facto de se encontrar então já em marcha o projecto de construção do Instituto Superior da Torre d’Aguilha, supervisionado por Lopes de Moura na qualidade de Provincial, onde se planeava a criação de um novo museu (como se viu no capítulo 3). Note-se também que, em 1949, não existia um museu colonial e/ou etnológico em Lisboa, semelhante ao caso de Tervuren, que tinha acolhido a colecção de Troesch. Neste sentido, o objectivo de Joaquim Martins teria sido a integração da colecção no futuro museu deste Instituto. Acontece que, pouco tempo depois, Lopes de Moura deixava o cargo de Provincial, deixando a colecção, efectivamente a primeira em Portugal, em paradeiro incerto até ao regresso definitivo do seu coleccionador à metrópole, quase quinze anos depois.<sup>342</sup> A

---

<sup>340</sup> *Diário da missão do Lucula (1945-1955)*, APACSSp.

<sup>341</sup> “Facture du Provincialat des RR. PP. du St. Esprit, 7 Septembre 1951, Louvain”, arquivo do MRAC, Dossier TROESCH, 51.50.1 – 233.

<sup>342</sup> Numa recente tese de doutoramento sobre o tema das tampas de panela, transcreve-se uma entrevista feita em Cabinda, onde o entrevistado afirmava que o pastor protestante inglês Mateus Stober, fundador Angola Evangelical



colecção que depois ganhou destaque no museu do Instituto Superior Missionário na Torre d’Aguilha foi exclusivamente associada ao padre José Martins Vaz, o novo membro no “clube”, chegado a Cabinda em 1948.

### Um novo membro do “clube”

Com 24 anos, o jovem padre José Martins Vaz partia pela primeira vez para Angola, para cumprir o seu apostolado missionário na missão do Maiombe. Durante a viagem, conhece um confrade que então regressava de licença e também se dirigia ao Maiombe: o padre Joseph Troesch. Este acaso terá certamente contribuído para despertar o interesse de Vaz pela etnografia das tampas de panela, bem como para a sua rápida integração no grupo, ainda que, durante a sua formação superior em Viana do Castelo, entre 1941 e 1948, Vaz tivesse também tido ocasião de contactar com os museus missionários e de assistir às conferências dos confrades em licença. Precisamente no final do seu último ano, em Julho de 1948, o padre Estermann tinha realizado uma série delas em Viana do Castelo, com “projeções sobre botânica e etnologia africanas”.<sup>343</sup>

A 16 de Dezembro de 1948, Troesch e Vaz desembarcavam juntos na missão de Landana, onde trabalhavam os padres Manuelino de Oliveira e Jan Vissers, dois membros do “clube”.<sup>344</sup> Este último tinha publicado nesse ano uma série de artigos no periódico espiritano holandês, onde fazia a “leitura” das tampas de panela que vinha coleccionando desde a passagem de Bittremieux em 1946.<sup>345</sup> Aí, Vissers falava, tal como Joaquim Martins, de uma “arte em desaparecimento”, mas a sua perspectiva sobre o imperativo do “resgate” etnográfico das “velhas tampas” era bem mais vincada e desiludida do que a do português. Para Vissers, o desaparecimento do uso “tradicional” das tampas era um resultado, não da transformação inevitável da sociedade indígena, mas da funesta proliferação de tampas de esmalte e da “ocidentalização” trazida pela colonização, que o holandês via como um processo de “degradação cultural” (Vissers 1948, citado em Welling 2002:42). Vissers referia-se explicitamente aos seus métodos de recolha, que consistiam em solicitar tampas durante as suas viagens de ministério aos cristãos das

---

Mission em Cabinda (1898), e o espiritano Lúcio Casimiro dos Anjos, que trabalhou na missão de Cabinda entre 1907 e 1938, tinham sido os primeiros a colectar os objectos (Sebastião 2007:96). Contudo, nenhuma outra fonte permitiu corroborar este depoimento.

<sup>343</sup> *Diário de Viana do Castelo (1944-1948)*, APPCSSp.

<sup>344</sup> *Diário da missão de Landana (1948-1952)*, APPCSSp, cx. 296.

<sup>345</sup> Série “Zeg het met... deksels” [“Dizei-o... com tampas”], *De Bode van de Heilige Geest*, 1948, vol. 44, n.ºs 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 11. Em Novembro de 1948, o diário de Landana registava a passagem do padre A. Rijnen, director do *De Bode*, em “viagem de estudos”. *Diário da missão de Landana (1948-1952)*, APPCSSp, cx. 296.

aldeias, em troca de tratamentos médicos. Na sua perspectiva, a “oferta” das tampas constituía uma forma de “agradecimento” pela assistência prestada, em substituição das habituais galinhas. Vissers reconhecia também que os missionários no enclave estavam empenhados em “salvar algumas para os etnógrafos”, confessando-se como “tomado pelo desejo ardente de coleccionar o máximo de objectos e o máximo de informação possível na minha área antes de ser demasiado tarde.” (Vissers 1948, citado em Welling 2002:42)

A chegada de José Martins Vaz a Landana foi portanto uma entrada neste mundo do estudo e da recolha de tampas de panela. À semelhança de Joaquim Martins, Vaz pôde observar imediatamente alguns exemplares recolhidos por Vissers, descrevendo assim a sua própria “revelação” etnográfica:

“O estudo dos testos atraiu-nos logo.

Afinal não éramos os primeiros a descobrir a novidade. Já o padre Bittremieux, que por Cabinda passara de fugida, publicara, em tempos, um pequeno estudo sobre o assunto, que infelizmente nunca chegámos a ler.

Entre os missionários em actividade em Cabinda, também não fomos os primeiros. Os padres José Troesch, Joaquim Martins, Francisco Vissers, João Vissers, Manuelino de Oliveira, tinham-nos precedido no apostolado e na recolha de exemplares.

Na nossa primeira viagem apostólica também conseguimos alguns. Pedimos explicações aos mais velhos; e pela interpretação sumária que então nos deram, nasceu em nós o gosto de tal estudo.

Vimos, logo de início, uma grande dificuldade: nada poderíamos saber sobre o seu significado, sem primeiro conhecermos a fundo a alma nativa. Iniciámos então dois estudos interdependentes: o estudo da sociedade local e a decifração dos testos.” (1969:23)

Nesta passagem do seu estudo *Filosofia tradicional dos Cabindas*, publicado posteriormente, Vaz reconhecia os seus confrades, elementos do “clube” do padre Bittremieux, e mencionava o facto notável de ter conseguido alguns exemplares logo na sua primeira viagem apostólica. Sobre esta, escreveu uma série de artigos para o *Ação Missionária* a que chamou “à procura das almas na vastidão da selva”.<sup>346</sup> Nesses artigos narra uma viagem de ministério, ao longo de quinze dias, às aldeias de Bombo e Nsaka, nos arredores da missão. Eram descritos os imprevistos do percurso, a sua estadia nas aldeias, os cultos e serviços religiosos, a assistência aos doentes, a inspecção das escolas rurais e dos catequistas, as relações com os sobas cristãos e pagãos, sem esquecer as ofertas de medalhas e terços, e as várias situações em que tinha ajudado a resolver conflitos morais e familiares. Estas viagens de ministério ou de propaganda eram consideradas o cerne da estratégia e da actividade missionária espiritana, implicando a

---

<sup>346</sup> Entre 1955 e 1956, Vaz escreveu para o jornal espiritano português duas séries de artigos sobre o seu primeiro ano na missão do Maiombe: na primeira série, descreveu a sua chegada à missão e o seu “baptismo na selva” (1955d, 1955h, 1955e, 1955g, 1955f); na segunda, debruçou-se sobre a sua primeira viagem apostólica (1955b, 1955a, 1956a, 1956e, 1956b, 1956c, 1956d).

estadia do missionário nas aldeias por períodos que podiam chegar a um mês. As viagens, que necessariamente se circunscreviam às regiões apostólicas atribuídas a cada missionário, eram também ocasiões privilegiadas para estudos e recolhas etnográficas pelos missionários, como revelam os testemunhos de Vissers e Vaz.

Contudo, nos artigos, Vaz não falava sobre tampas de panela, sobre o seu interesse ou a sua recolha, circunstância que pode em parte explicar-se pelo facto de se tratar de um exercício literário de propaganda missionária dirigido aos leitores do *Acção Missionária*.<sup>347</sup> Por outro lado, ao contrário das regiões de Landana, Cabinda e Lucula, o Maiombe não registava efectivamente uma ocorrência significativa destes objectos, como tinha afirmado Joaquim Martins no seu artigo e como outros autores viriam a confirmar (Coelho 1963:43–44; Kerremans 1971:5; Troesch 1953:26). De facto, o primeiro ano de apostolado de José Martins Vaz no Maiombe parece antes ter sido bastante conturbado, tendo o jovem missionário sofrido sucessivos problemas de saúde, registados no diário da missão, que levaram à sua transferência para Cabinda, um ano depois de chegar ao enclave, em Outubro de 1949.<sup>348</sup> Foi pois em Cabinda que Vaz iniciou os ditos “estudos interdependentes” da “sociedade local” e a “decifração dos textos”. Este episódio confirma a importância das sociabilidades e das condições no terreno para moldar os interesses e a prática etnográfica de cada missionário, cujas narrativas posteriores eram por vezes manobradas criativamente, veiculando um certo imediatismo romântico no processo de tornar-se e projectar-se como um missionário etnógrafo e coleccionador.

---

<sup>347</sup> A liberdade literária ajuda a explicar vários desfasamentos nos artigos, a começar pelas datas. Vaz indicava que a viagem tinha ocorrido em Fevereiro de 1948, quando a sua chegada ao Maiombe ocorreu em Dezembro. Num relatório sobre a missão, Troesch, então superior, mencionava o seguinte: “o Senhor Padre Vaz principiou a sua viagem apostólica quinta-feira depois da Páscoa [21 de Abril de 1949]. Mostra-se bastante animado e creio poderá fazer um bom missionário.” Mais à frente: “Uma única coisa: falta de ponderação, de método, de organização. Precisamente por causa disso, enerva-se, chateia-se, absorve-se em coisas acessórias. Já por duas vezes avisou que internato e ministério e sacristia era trabalho demasiado para ele e que pediu para ser aliviado. Não julguei poder atendê-lo, porque tudo bem ordenado não passa de ocupação normal para um padre. Evidentemente quando se joga a bola com os rapazes à 1 hora da tarde (e descalço) não se deve estranhar andar depois com a cabeça tonta. Há também bastante desleixo na observação do regulamento, à assistência aos exercícios comuns; desde Natal até à data de hoje só fez talvez umas seis conferências aos internos.” No final, Troesch reconhecia a sua “dedicação, a afeição (sensibilidade exagerada que o faz chorar como uma pequena criança), a boa vontade, o desejo de ser bom missionário.” Carta de Joseph Troesch ao Provincial, 26 de Abril de 1949, APACSSp.

<sup>348</sup> Como regista o diário a 27 de Outubro de 1949: “O P. Vaz, desiludido e desenganado, desanimado e doente, decidiu seguir imediatamente para Landana. O Sr. P. Tiago vai acompanhá-lo. Vão de jeep com Zacarias. (...)” *Diário da missão do Maiombe (1938-1950)*, APPCSSp, cx. 297.

## **O pico da recolha de tampas e a circulação das colecções**

Na primeira metade da década de 1950, já tinham circulado para a Europa as colecções de tampas de panela constituídas por Joseph Troesch e Joaquim Martins. Em Cabinda, encontravam-se em fase de recolha as colecções que viriam a ficar associadas a Jan Vissers e a José Martins Vaz, e ainda uma terceira levada a cabo por um administrador colonial, José Gonçalves Coelho, as duas últimas sendo particularmente significativas pela sua dimensão (respectivamente com 278 e 235 exemplares) e pelas circunstâncias que caracterizaram o processo de recolha e estudo.<sup>349</sup> Em particular, o caso da colecção constituída pelo administrador colonial torna-se relevante porque permite pôr em perspectiva as colecções missionárias.

José Gonçalves Coelho foi administrador do concelho de Cabinda entre 1949 e 1951. O distrito de Cabinda estava então dividido em dois concelhos – Cabinda e Cacongo (Landana) – e uma circunscrição administrativa – o Maiombe; cada um dos quais era por sua vez subdividido em postos administrativos e regedorias.<sup>350</sup> O interesse de Gonçalves Coelho pelos objectos, como o próprio afirmou em 1963, tinha despertado com o padre Joaquim Martins, então director da missão do Lucula, que lhe mostrara alguns dos seus exemplares e o iniciara na “sua correcta interpretação” (Coelho 1963:9).<sup>351</sup> De resto, afirmava-se atraído pelo estudo da “literatura oral”, por curiosidade pessoal e profissional, reconhecendo que o cargo impunha a necessidade de “perscrutar, até aos seus mais profundos processos, a alma das populações” (Coelho 1963:8). Tendo realizado um levantamento prévio em todo o enclave, povoações fronteiriças e concelhos a norte de Angola, Gonçalves Coelho decidiu concentrar as recolhas na área de administração que tinha a seu cargo, ou seja, o concelho de Cabinda e respectivos postos administrativos, aproveitando, como os missionários faziam com as viagens de ministério, as visitas que fazia às aldeias no cumprimento das suas funções (Coelho 1963:12). A definição das suas

---

<sup>349</sup> Ver gráfico da recolha/incorporação de tampas de panela em museus no Anexo 2. A colecção de José Martins Vaz está actualmente em depósito na secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, contando 274 tampas registadas. Todavia, a colecção original seria maior, na medida em que Vaz, no seu estudo, numerou a sua colecção até ao número 276, acrescentando duas numerações extraordinárias (187A e 242A), o que significa que originalmente se cifrava em 278 tampas de panela. Por sua vez, a colecção de José Gonçalves Coelho encontra-se no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa.

<sup>350</sup> Informações retiradas do “Relatório da Inspeção Superior da Administração Ultramarina ao Concelho de Cabinda (1953)”, AHU, A2.49.003/48.00337.

<sup>351</sup> Joaquim Martins partiu de graciosa um mês depois de Gonçalves Coelho ter assumido o cargo, só regressando ao enclave em 1953. Tal implica que o contacto entre os dois terá sido muito breve, a menos que Gonçalves Coelho já residisse no enclave antes de ocupar o referido cargo, informação que não consegui apurar. Quando os dois se encontraram, Joaquim Martins era director da missão do Lucula (cargo que ocupou entre 1947 e 1949).

“zonas de colheita” levava em conta as pesquisas realizadas pelos padres Joaquim Martins e Jan Vissers, esquematizadas no seguinte mapa<sup>352</sup>:

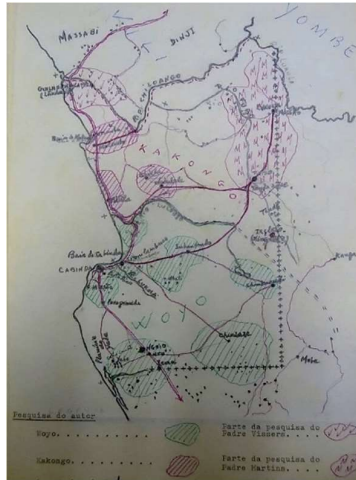


Figura 27. Mapa das "Zonas de colheita"; a verde “Woyo”, a rosa “Kakongo”, com “VV” pesquisa do padre (Jan) Vissers e “MM” pesquisa do padre (Joaquim) Martins (Coelho 1963: 50)

O método de recolha do administrador contava com o apoio de intérpretes – que incluíam três regedores e um chefe de povo, seus subordinados – e assentava sobretudo na compra dos objectos, a preços que variavam “entre 5\$00 ou 10\$00 (tanto ou o dobro do preço normal dos novos)” (Coelho 1963:11–12). Durante as recolhas, fazia entrevistas e tirava notas, que depois procurava confirmar, nomeadamente recorrendo aos missionários. O diário da missão de Cabinda registava assim a sua passagem, a 29 de Abril de 1951:

“Esteve na missão a apresentar cumprimentos de despedida o Administrador de Cabinda, Sr. José Gonçalves Coelho. Comprou ao Sr. Padre Francisco uma tampa de panela (por causa do provérbio que encerra) por 800,00 agr.

Deixou ao Padre Francisco 3 malas de tampas para este escrever os respectivos provérbios. Não será pequeno trabalho!”<sup>353</sup>

Esta passagem é reveladora da centralidade e disponibilidade dos missionários do “clube”, no caso o padre Frans Vissers, na obtenção dos objectos e na produção de informação sobre eles. Simultaneamente, a transacção entre o missionário e o administrador, bem como o comentário do relator do diário sobre o valor pago por Coelho, mostram a existência de um mercado para estas peças enquanto objectos etnográficos, no qual os missionários tinham um papel central. No estudo que veio a fazer da sua colecção,

<sup>352</sup> Note-se que a pesquisa de Vissers, que Coelho situa à volta de Landana, não se restringiu a essa região, pois terá contado com a colaboração do irmão Frans, colocado na missão de Cabinda (cf. Gerbrands 1957).

<sup>353</sup> *Diário da missão de Cabinda (1946-1956)*, APACSSp.

Gonçalves Coelho reconhecia ter obtido uma “tampa excepcional destinada à boda de um casamento de nobres”, que lhe tinha sido “cedida” pelo padre Frans Vissers, mas não mencionava o papel deste na catalogação dos provérbios da colecção nem pelo menos de uma parte dela (Coelho 1963:88). Esse estudo conduziu à elaboração de uma dissertação de licenciatura, apresentada no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas, tendo a colecção sido depois incorporada no Museu de Etnologia do Ultramar, então em processo de formação (ver próximo capítulo).

Para além da colecção de Gonçalves Coelho, também o padre Jan Vissers se encontrava em processo de recolha de objectos. Em meados de 1951, pouco depois da saída de Cabinda do administrador, Vissers obtinha a sua primeira licença graciosa, levando então para a Holanda uma colecção, na qual se incluíam 138 tampas de panela. Durante a sua permanência na Europa, a colecção foi adquirida pelo Museum Volkenkunde em Leiden (Gerbrands 1957:111–21; Munneke e Vissers 1982). O transporte dos objectos de Angola para Holanda foi criticado por Gonçalves Coelho, para quem Vissers, “Sendo missionário ao serviço de Portugal, melhor teria andado se não transportasse esses objectos para um museu do País da sua proveniência...” (Coelho 1963:42).<sup>354</sup> A crítica mostra como a circulação de objectos e colecções etnográficas continuava a constituir, como nos tempos do bispo Lima Vidal, uma questão sensível do ponto de vista das relações de competição inter-imperial e da perspectiva colonial portuguesa; à qual se acrescentava a suspeita, também antiga, sobre os missionários estrangeiros a trabalhar nas colónias.

Finalmente, também em 1951, o padre José Martins Vaz iniciava as suas recolhas em Cabinda, com o apoio do padre Frans Vissers, que o guiou nos seus “primeiros passos etnográficos” (Vaz 1969:25).<sup>355</sup> A colecção, composta por 278 exemplares, foi constituída a bom ritmo, pois segundo o próprio, quando em Julho de 1954 partiu para a sua primeira graciosa, já a transportaria consigo para o museu do Instituto Superior na Torre d’Aguilha (Vaz 1969:25). Diferentemente dos seus confrades do clube, Vaz escreveu sobre os métodos e critérios de recolha no estudo da colecção que desenvolveu depois de regressar a Portugal, em 1958 (Vaz 1969). Aí, apresentava o seu modo de coleccionar como

---

<sup>354</sup> A colecção em Leiden é composta por um total de 163 objectos, sendo consultável em <https://volkenkunde.nl/collections/> (série n.º 2966). No início dos anos 1980, realizaram-se duas exposições com base nas colecções dos irmãos Vissers, que originaram a publicação dos catálogos *"In der minne schikken": sprekende deksels uit Cabinda* (Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde) e *Spreekwoorden in beeld: een aparte kunst uit Cabinda* (Berg en Dal: Afrika Museum).

<sup>355</sup> Gonçalves Coelho afirmava desconhecer a pesquisa de Vaz por esta ser posterior à sua, o que a remete para o final de 1951 (1963:50).

sistemático e exaustivo, assentando na recolha diligente dos exemplares e das respectivas informações, provérbios e usos. A autenticidade etnográfica dos objectos e a diversidade iconográfica eram os seus principais critérios. Vaz valorizava as tampas que tivessem sido usadas, em detrimento de tampas mais recentes, produzidas para responder à intensificação da demanda europeia destes objectos.<sup>356</sup> Como as tampas eram usadas sobre painéis que iam ao fogo, as evidências do uso eram facilmente reconhecíveis no aspecto enegrecido dos objectos. Este factor, i.e, o uso, como a experiência de Gonçalves Coelho demonstrava, influenciava o preço dos objectos, ainda que os missionários encontrassem outros expedientes para os adquirir que não a compra. A principal característica deste uso e um aspecto central na determinação da sua autenticidade era o facto de ser pretérito, ou seja, as tampas que Vaz e os restantes colecionadores procuravam tinham deixado de ser usadas. Por isso, nas suas palavras, constituíam uma “expressão clara e singela da elevada sublimidade dos seus conceitos [que] chega até nós *sem uma corrupção gráfica do texto ou sem uma desvirtualização de sentido*” (1955c:39; *italicos adicionados*). Joaquim Martins e Jan Vissers já tinham chamado a atenção para a decadência do uso “tradicional” das tampas, vindo a tornar-se consensual que esta tivesse acontecido por volta do final do século XIX, pois, apenas os mais velhos sabiam identificar as figuras e os provérbios (Coelho 1963:11; Vissers 1948, citado em Munneke e Vissers 1982; Troesch 1956a; Vaz 1969). Assim, nas décadas de 1940 e 1950, a grande maioria das tampas encontrava-se guardada, fora de circulação.<sup>357</sup>

Joaquim Martins tinha referido a oferta de tampas de mães para filhas, pelo que as mulheres seriam as principais guardiãs dos objectos. Jan Vissers confirmava esta ideia, afirmando que eram geralmente as mulheres mais velhas que guardavam as tampas e que estas tinham para si um grande valor sentimental, enquanto recordações da vida de casadas; pelo contrário, os mais jovens viam-nas como “bocados de madeira queimados” (Vissers 1948, citado em Munneke e Vissers 1982:3–4). Com efeito, Gonçalves Coelho notava a relutância que “algumas nativas” tinham em vender as peças e que, por vezes, apenas consentiam vender uma parte (Coelho 1963:49). Acrescentava ainda que se

---

<sup>356</sup> Também Vissers afirmava, em 1953, já serem poucos os artistas que fabricavam testos e os que ainda o faziam era para responder às encomendas de colecionadores europeus (Vissers 1953:261). Em 2013, a produção de testos, mesmo como forma de artesanato, parecia ter cessado totalmente. Mesmo em Kinzazi, aldeia que visitei então e uma das mais referidas nas etnografias missionárias como centro de produção destes objectos, não foi possível encontrá-los ou encontrar pessoas que soubessem se eram ainda produzidas.

<sup>357</sup> São muito raras as referências a usos recentes de tampas. Gonçalves Coelho mencionava ter obtido uma que teria sido usada num casamento por volta de 1950-1951; Jan Vissers escreveu sobre a história de uma tampa obtida no contexto de uma iniciação feminina (citado em Beck 2004:10–12).

encontrava com maior frequência tampas entre “gente nobre” ou com “ascendentes ricos”, e que nem sempre estavam bem preservadas (Coelho 1963:56). No mesmo sentido, o padre Vaz reconhecia a valorização das tampas pelas pessoas mais velhas, mas não falava especificamente de mulheres: “Encontrámos muitos desses exemplares - alguns já velhos de cem anos - que deixaram de ser usados há 60 ou 80 anos, mas que alguns cabindas guardavam ciosamente como autênticos elos de recordação a prendê-los ao passado. Dentro de velhas malas. Também nos cantos das casas. Por vezes a taparem um buraco das velhas paredes ou a porta de frágeis galinheiros...” (Vaz 1972:130; ver também 1969: 28). No entanto, os detentores dos objectos e interlocutores directos da recolha não eram explicitamente mencionados, o que se explica pela abordagem adoptada focada na identificação das figuras e dos provérbios, a partir dos quais eram extrapoladas as narrativas sobre os usos passados de cada tampa.

A par da autenticidade, a diversidade iconográfica era também um critério valorizado. Tinha sido esta característica que tinha levado Gonçalves Coelho a pagar ao padre Frans Vissers uma soma considerável por uma tampa com um certo provérbio, como se viu acima. Neste aspecto, o padre José Martins Vaz foi particularmente engenhoso na sua estratégia de recolha, não se importando em sacrificar o critério do uso e encomendando algumas cópias de tampas (Vaz 1969:26). Tais encomendas eram feitas em três circunstâncias: quando havia necessidade de substituir exemplares que recolhera, mas que estavam incompletos ou deteriorados; quando não conseguia obter as peças que pretendia; ou ainda quando tinha acesso a exemplares pertencentes a outros coleccionadores europeus, que o procuravam para avaliar e explicar os seus objectos (Vaz 1969:27). As cópias eram feitas com base numa recomposição do “assunto” abordado na tampa original, previamente elaborada com apoio dos mais velhos. A vantagem deste método era tornar a colecção mais exhaustiva, mas o missionário reconhecia uma diferença de valor, de autenticidade etnográfica, entre as tampas “originais” e as cópias. Para mitigar o problema, recorria a um artista nativo reconhecido, “que em tempos fizera muitos [testos], quando novo, a pedido de esposos desavindos” e pedia às “cabindas” ou aos alunos da missão de Cabinda para as usarem, tornando a sua aparência próxima à das “originais” (Vaz 1969:26–27). O único risco deste processo consistia na ocasional queima excessiva das tampas, mas para o missionário garantia-se assim o carácter exacto ou representativo das cópias, que depois foram marcadas com a letra “R”. Dos 278 exemplares que analisou no seu estudo, 101 eram “R” e o seu valor etnográfico, como o



próprio afirmava, tinha sido reconhecido pelas “autoridades no campo etnográfico” e atestado pela publicação da obra (Vaz 1969:27).

Nas etnografias missionárias não aparece nenhuma referência à compra de tampas, contrariamente ao caso do administrador.<sup>358</sup> Os missionários parecem ter obtido a grande maioria das suas tampas durante as viagens apostólicas feitas às aldeias. Vaz referia-se às ofertas que recebia da seguinte forma:

“É em vista da transmissão da mensagem cristã aos autóctones, que nos interessámos pelos seus usos e costumes, como meio de melhor penetrar na sua mentalidade, na sua psicologia, e de a ela nos podermos adaptar.

Em troca, eles fizeram uma grande confiança em nós e relevaram-nos algumas das suas tradições. Eles ofereceram-nos mesmo um grande número de tampas de utensílios culinários, objectos entre eles de importância capital, pelas diversas significações que lhes atribuem na sua vida familiar e social, significações que aceitaram mesmo em nos revelar.” (Vaz 1976:1; original em francês)

A citação é reveladora do entrelaçamento entre a dedicação evangelizadora (assente no princípio da adaptação missionária) e etnográfica de José Martins Vaz. As tampas eram recebidas como uma retribuição da dedicação etnográfica e evangélica dos missionários, resultavam da confiança e da fé dos cristãos. Tal era, afinal, a concretização da premissa de que partiam as orientações dos pontífices e dos superiores missionários, quando promoviam este tipo de estudos e chamavam a atenção para as suas vantagens: melhor integração, melhores métodos de apostolado, aumento do prestígio dos missionários. Portanto, resta agora perceber em que medida este interesse se veio a interligar com a actividade missionária, isto é, como é que a etnografia das tampas era útil para a missão.

### **Tampas, etnografia e missão**

Como se viu acima, o valor etnográfico dado às tampas residia em parte no facto de serem objectos usados no passado, que tinham caído em desuso cerca de meio século antes, ainda que Gonçalves Coelho encurtasse esse período duas ou três décadas, estendendo-o até aos anos 1930 (Coelho 1963:56). Tal significava, na perspectiva dos missionários, que os objectos não se tinham “desvirtuado” ou sofrido com as transformações da sociedade indígena, vista como “tradicional”, trazidas pela colonização, entendida como moderna. Esse factor era uma garantia da sua autenticidade, por oposição às tampas criadas recentemente, consideradas de menor valor. A relação entre a decadência do uso das

---

<sup>358</sup> Posteriormente, Jan Vissers viria a receber apoio da Província Espiritana Holandesa para a recolha de material etnográfico para o Afrika Museum, criado pelos espiritanos em Berg en Dal, em 1954. Trata-se de um período em que Vissers, regressando da sua primeira graciosia, tinha sido colocado na missão do Tomboco (província do Zaire) e depois do Luquembo (província de Malange).

tampas e a transformação da sociedade indígena, bem como a relação conexa entre etnografia de resgate e processos coloniais de transformação, é particularmente relevante para analisar as abordagens e as preocupações dos missionários etnógrafos no contexto da vida em Cabinda no período entre os anos 1940 e 1960.

As tampas de panela eram concebidas como uma espécie de condensado etnográfico: o padre Joaquim dizia que uma “boa colecção” permitia “coordenar um código cívico, jurídico, familiar e moral” (Martins 1946), palavras depois citadas por Jan Vissers, para quem elas permitiam “ter uma ideia mais clara do que se passa na alma indígena (Vissers 1953:251). José Martins Vaz reiterava que as tampas permitiam estudar “todos os usos, todos os costumes, toda a mentalidade, todas as leis, toda a moral, toda a filosofia dos cabindanos de então” (1955: 39) e para Troesch eram um “valiosíssimo documento sobre a mentalidade dos seus antigos possuidores”, da “filosofia popular do Cabinda” (Troesch 1956). Não obstante a amplitude que os missionários atribuíam ao fenómeno, as suas recolhas e estudos canalizaram-se invariavelmente para dois temas: a língua e a família indígena.

#### *A aprendizagem da língua e as tampas como linguagem*

No que respeita ao enfoque na questão linguística, a utilidade especial da etnografia das tampas para a actividade missionária residia, em primeiro lugar, numa oportunidade de aprendizagem direccionada e instrumental da língua falada em Cabinda, o chamado “fiote”.<sup>359</sup> Como referi anteriormente, a despeito da legislação missionária portuguesa acentuar a utilização do português, os espiritanos eram incentivados a aprender as línguas locais quando chegavam aos seus terrenos de missão, já que nos seminários esses conhecimentos não eram fornecidos. A legislação missionária proibia o uso de outras línguas europeias e restringia o uso das línguas locais à catequese e aos serviços religiosos. Tendo isto em conta, a aprendizagem linguística dos missionários era circunstancial e pouco estruturada, dependendo também do grau de empenho pessoal de cada um, sendo que alguns tornavam-se fluentes ao passo que outros faziam um uso mais instrumental. A recolha e o estudo dos símbolos e provérbios, inerente à etnografia das

---

<sup>359</sup> O termo “fiote”, também utilizado para qualificar pessoas, foi forjado durante o período colonial como forma de designar a combinação de dialectos do kikongo falados em Cabinda. A sua etimologia tem sido debatida também desde o período colonial, sendo comumente associada ao termo *m’fiote* designando “negro”, onde reside a sua conotação actualmente pejorativa. O termo “ibinda” é hoje mais utilizado (cf. Mazunga 2011). Para uma interessante discussão em torno da construção histórica da língua em Cabinda, ver Futi (2012:15–22).

tampas, permitiam adquirir um bom manancial de vocabulário e idiomatismos em “fiote”, que poderiam ser particularmente úteis na liturgia, na confissão ou na catequese.

Em segundo lugar, acrescia que os missionários consideravam que as tampas, pela associação dos símbolos esculpidos com os provérbios, constituíam em si um tipo de linguagem e por isso reflectiam um modo de pensamento particular, dito “concreto”, porque operava por analogias e comparações (Martins 1961:23; Troesch 1956a:221; Vaz 1955c:29, 1959a:153).<sup>360</sup> Do mesmo modo, o manejo de tal repertório permitia aos missionários compreender e ir ao encontro deste “pensamento concreto”, em vez de seguirem uma abordagem mais abstracta ou retórica na comunicação com os cristãos. Ou seja, a etnografia das tampas capacitava os missionários para um diálogo mais adequado com os “indígenas”, sobretudo na liturgia que dependia em grande medida das suas capacidades oratórias e linguísticas.

### *O enfoque na família*

Por sua vez, o enfoque na questão da família derivava de dois aspectos imbricados: por um lado, a aparente preponderância dos usos das tampas em contexto familiar, para transmitir mensagens entre elementos da família; e, por outro lado, o especial interesse dos missionários pelo tema, o que poderá ter afastado a sua atenção relativamente a outros usos. Ainda que fossem menos correntes, estes acabam por estar completamente ausentes das suas etnografias, mas podem ser verificados noutros trabalhos. Por exemplo, Gonçalves Coelho, apesar de adoptar a classificação dos missionários focada no uso de tampas em contexto familiar, mencionava a oferta de tampas a visitas e aos chefes (Coelho 1963:54), ao passo que, mais recentemente, num artigo sobre a colecção de tampas do museu de Tervuren, Julien Volper cita I. Mesmaekers e J. Cornet, dois coleccionadores de tampas no Congo belga, como fontes que referem usos alternativos destes objectos associados a julgamentos ou aos chefes (Volper 2010:162). Deste modo, percebe-se o enviesamento da parte dos missionários de Cabinda para um tema cujo sentido moral e católico era central à própria actividade missionária.

Desde o primeiro artigo publicado por Joaquim Martins que este enfoque era patente. O espiritano português propunha aí uma classificação das tampas em três

---

<sup>360</sup> As etnografias espiritanas sobre as tampas, particularmente nesta acepção da linguagem e do pensamento “concreto”, suscitam paralelismos com o estruturalismo levi-straussiano, sobretudo na noção de “ciência do concreto”, desenvolvida em *La pensée sauvage* (1962), e na relação entre linguística e antropologia (ver *Anthropologie structurale*, 1958). No entanto, essas ligações não se mostraram proficuas para a análise da etnografia missionária aqui empreendida, que pretendia problematizar a sua dimensão prática e as suas condições de produção.

categorias: oferecidas pelas famílias ao noivo ou noiva; passadas entre mães e filhas; ou ainda trocadas entre o casal (Martins 1946). José Martins Vaz, no seu primeiro artigo sobre o tema, apresentava quatro tampas de acordo com quatro temas: “a constituição do lar”; “a condenação da infidelidade conjugal”; “a indissolubilidade do vínculo conjugal”; e “a orientação da vida familiar” (Vaz 1955c). Por sua vez, Troesch, no artigo que iniciava a classificação da colecção que Martins Vaz tinha levado para o museu na Torre d’Aguilha, propunha diferenciar primeiro as tampas por “assunto”: de um lado, ficavam as referentes ao casamento, que eram quase todas; e de outro, ficavam as restantes, os “assuntos diversos” (que não chega a desenvolver). O conjunto de tampas associadas ao casamento subdividia-se em quatro modalidades, de acordo com um critério próximo daquele usado por Joaquim Martins: 1) tampas oferecidas “ao homem pela sua família”, 2) tampas oferecidas “à mulher, também pela própria família”; e 3-4) tampas oferecidas “pelo marido à mulher e por esta àquele” (Troesch 1956a:224). Este esquema foi posteriormente desenvolvido por José Martins Vaz no seu estudo da colecção no museu da Torre d’Aguilha (Vaz 1969). Os símbolos e os provérbios eram “lidos” de acordo com estas classificações, daí se retirando os significados gerais das mensagens, que maioritariamente configuravam conselhos, queixas e advertências relativas à vida familiar e particularmente centrados no casamento e na vida conjugal. Neste sentido, os missionários consideravam que as tampas tinham tido uma função conciliatória, pois permitia evitar e/ou resolver conflitos, contribuindo desse modo para a estabilidade dos laços conjugais e familiares.

Mais do que aprofundar as “leituras” que os missionários propuseram para uma enorme quantidade de tampas ou desenvolver uma crítica às suas descrições sobre as formas indígenas de organização social e familiar, interessa aqui atentar ao facto destes textos serem acompanhados por reflexões que articulam etnografia e missão. Tais reflexões eram elaboradas a partir de uma perspectiva de transformação, característica dos relatos missionários, entre o passado (a família pagã, o “matriarcado”) e o presente (a família cristã, o “patriarcado”), e tinham subjacente uma preocupação dos missionários com os efeitos menos desejáveis dessa transformação e com o “desmoronamento da organização e dos valores tradicionais” (Troesch 1954:299).<sup>361</sup> No artigo “A família

---

<sup>361</sup> Esta preocupação com a “crise” da sociedade indígena, levou José Martins Vaz a dedicar-se ao tema dos “profetismos africanos” numa série de artigos publicados na *Portugal em África* (Vaz 1958a, 1959b, 1959c, 1958b). Os artigos acompanham a evolução, na perspectiva do missionário, entre o “feiticismo antigo” e os “novos profetismos”. Uma segunda série de artigos, intitulada “No mundo dos cabindas: sociedade africana em crise” (Vaz

indígena no paganismo e na conversão”, publicado na *Portugal em África*, Troesch questionava as dificuldades e facilidades que os “indígenas” tinham em cumprir os preceitos impostos pelo casamento cristão, fornecendo algumas sugestões práticas para lidar com a questão (Troesch 1954). Observava que o casamento católico comportava “riscos” e que se opunha à “mentalidade deles”, colocando dificuldades específicas associadas à transformação dos antigos costumes, o que por sua vez implicava estratégias exigentes da parte dos missionários. O artigo terminava com algumas “sugestões práticas” e um “grito de alarme”, dirigido tanto aos missionários como aos que tinham “autoridade” e “responsabilidade”, face aos perigos da “desintegração da sociedade indígena pela base, pela família” (Troesch 1954:300). José Martins Vaz, no seu já citado primeiro artigo de interpretação de tampas, fazia confluír de forma explícita a etnografia das tampas com as preocupações missionárias em relação à família (Vaz 1955c). Em “Filosofia popular do Fiote: o casamento indígena no enclave de Cabinda”, também publicado na *Portugal em África*, Vaz examinava quatro tampas, identificando primeiro as figuras esculpidas e os respectivos provérbios, extraindo depois os seus significados e “o verdadeiro conteúdo da carta” (Vaz 1955c:30). Na introdução do artigo, tecia considerações sobre os provérbios como forma de linguagem e “pensamento concreto” (1955c:29), afirmando ser seu objectivo partir dos objectos para “deduzir na medida do possível os seus costumes, a sua mentalidade, a sua moral, a sua filosofia, a respeito do casamento natural tal qual eles o concebiam” (1955c:30). A análise das tampas de acordo com a classificação referida era acompanhada por comentários sobre a “sublimação” cristã dos “complicados costumes fiotes” e finalizada por um balanço entre os seus pontos “fracos” e os “cheios de luz” (Vaz 1955c:31). Eram considerados como problemas a preponderância do “clã” sobre a organização e dinâmica familiar, em detrimento do eixo conjugal, valorizado no ideal cristão; a questão do “alambamento”, que os missionários viam como uma “compra” da mulher; a divisão sexual do trabalho e a “aparência de escravatura” da mulher, que se pretendia que tivesse um papel mais doméstico; o desconhecimento do amor romântico entre os cônjuges; e ainda a recorrente poligamia. Entre os aspectos positivos, aqueles que os missionários podiam “aproveitar”, Vaz destacava a liberdade de consentimento dos noivos, a fidelidade conjugal das mulheres, o vínculo e a estabilidade do casamento, e a autoridade masculina no seio familiar. Este tipo de balanço mostra explicitamente a interligação entre a etnografia das tampas de panela e a actividade missionária.

---

1971c, 1971a, 1971b, 1971d), dá continuidade à primeira, sendo ambas agrupadas na monografia *No mundo dos cabindas: estudo etnográfico*, publicada pela LIAM (Vaz 1970).

Em particular o percurso do padre José Martins Vaz mostra o aprofundamento de uma reflexão missionária alicerçada na etnografia. Ao longo da década de 1960, compassada pela realização do Concílio Vaticano II, Martins Vaz realizou e publicou o estudo da sua colecção de tampas (Vaz 1969), ao mesmo tempo que deu palestras no seminário da Torre d’Aguilha – numa das quais recorrendo às tampas no museu, como referi no capítulo 3 – e escreveu sobre a questão da adaptação dos métodos missionários aos contextos locais (Vaz 1966a, 1966b, 1967). Já depois do 25 de Abril, viria a fazer uma dissertação em “Ciências Morais e Religiosas” na Universidade Católica de Louvain sobre “O casamento tradicional dos Cabindas (Angola) face a pastoral católica” (Vaz 1975), logo a seguir desenvolvendo uma tese de doutoramento em “Estudos Africanos”, na Paris V, sobre “As tampas esculpidas dos Cabindas como meio de comunicação familiar” (Vaz 1976).

As etnografias das tampas de panela são mais bem compreendidas na sua relação íntima com a actividade missionária em contexto colonial e não abstraindo-se dela. Uma análise integrada permite dar conta da tensão entre o exercício de resgate etnográfico empreendido pelos missionários e as transformações sociais operadas pela própria missionação, particularmente no que respeitava à questão da família. Neste sentido, poder-se-ia mesmo argumentar que, se as tampas tinham tido, na perspectiva dos missionários, uma função social de mediação e conciliação das relações familiares e sobretudo conjugais, o seu desaparecimento comportava uma potencial relação com o papel assumido pelos próprios missionários, na reconfiguração das estruturas e dinâmicas familiares locais, e na resolução dos seus conflitos.

## **Conclusão**

Neste capítulo, procurei explorar o processo de constituição das tampas de panela com provérbios como objecto etnográfico em contexto missionário colonial. Tal processo foi protagonizado por um grupo de espiritanos de várias nacionalidades, a trabalhar em Cabinda entre as décadas de 1940 e 1960. O seu interesse pelo tema das tampas de panela foi moldado por uma confluência de factores sociológicos, teóricos, missionários e circunstanciais. Desde logo, a progressiva abertura no seio da Igreja Católica e da Congregação do Espírito Santo às ditas “ciências profanas” consideradas úteis para o apostolado contribuiu para a existência de um ambiente favorável à prática etnográfica nas missões espiritanas em Angola. Esta prática foi também moldada por circunstâncias

como a localização das missões e a sua proximidade com a fronteira luso-belga, o que propiciou um contacto directo com o missionário etnólogo e linguista Leo Bittremieux. Sob o seu impulso, um grupo de missionários portugueses, holandeses e franceses dedicou-se à recolha das tampas de panela e ao seu estudo, formando um “clube internacional de etnólogos”. Este contacto no terreno e a composição do grupo sublinham a relevância das dimensões transnacional e internacional da actividade missionária em contexto colonial português, a despeito do esforço constante de “nacionalização” das missões, em particular das espiritanas.

O interesse e a abordagem missionária ao tema foram também marcados pela relação entre o resgate etnográfico de um objecto associado ao passado e as preocupações missionárias associadas às transformações da sociedade indígena. Assim, tornaram-se evidentes os enfoques na questão linguística e da família, cujo conhecimento mais aprofundado era útil para a actividade missionária. Na medida em que estes objectos não tinham sido anteriormente alvo de atenção, o trabalho colectivo dos missionários foi fundamental na “revelação” deste objecto etnográfico, quer no contexto missionário, quer antropológico português. As suas etnografias e colecções continuam a ser referências incontornáveis para os estudos sobre estes objectos (Cornet 1980; Kerremans 1971; Sebastião 2007; Volper 2010). Estas colecções encontram-se hoje em diversos museus antropológicos, como o Musée royal de l’Afrique centrale, o Afrika Museum, em Bergen Dal, o Museum Volkenkunde, em Leiden, o Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa, ou o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Nos capítulos seguintes, analisarei precisamente a circulação das colecções espiritanas para estes dois últimos museus, procurando explorar o modo como estas ajudaram a constituir o campo da museologia antropológica em Portugal.





### **III Parte – Coleções missionárias e museus antropológicos**



## **Capítulo 6.**

### **A colecção espiritana no Museu de Etnologia do Ultramar (1969)**

Os capítulos incluídos nesta terceira parte da tese constituem simultaneamente um ponto de partida e um ponto de chegada. As colecções espiritanas aqui analisadas, tal como se encontram actualmente no Museu Nacional de Etnologia (MNE) e no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra (MCUC), foram o mote inicial do projecto de investigação e constituem agora um ponto de chegada face aos capítulos anteriores e à análise da circulação dos objectos na sua relação com a actividade missionária e com as práticas etnográficas espiritanas. Chega-se, portanto, ao momento em que os objectos deixaram o meio missionário e ingressaram no campo antropológico, num contexto histórico também marcado por transformações significativas. O enfoque sobre a transferência das colecções permite problematizar os processos de ressignificação dos objectos, a relação entre etnólogos e missionários, e a história da antropologia em Portugal, especificamente no que respeita à sua institucionalização museológica.

O presente capítulo debruça-se sobre um conjunto de objectos do museu do seminário de Viana do Castelo doado pela Província Espiritana Portuguesa ao então Museu de Etnologia do Ultramar (MEU), quatro anos após a sua criação em 1965. Como pretendo argumentar, a análise desta incorporação coloca alguns desafios à história do Museu, que ainda não foi alvo de um estudo académico aprofundado. Com vista a compreender o processo de doação e a relevância da colecção missionária para os etnólogos, começo por examinar o projecto museológico nas suas dimensões política e científica, bem como os critérios de selecção e validação dos objectos operados pela equipa do MEU na sua deslocação ao museu missionário. De seguida, abordo a relação entre etnólogos e missionários, no âmbito do reconhecimento das contribuições destes para a constituição de um corpo de material etnográfico referente aos contextos ditos “ultramarinos”. Por fim, analiso a colecção, através do seu registo e catalogação no Museu. Este capítulo fornece um caso de estudo a partir do qual é possível debater a constituição do acervo do museu etnológico nacional e o modo como a colecção missionária se integrou no respectivo projecto institucional que assentava, inicialmente, numa determinada concepção da identidade portuguesa e da sua história, na qual a expansão imperial e o cristianismo católico eram vistos como características distintivas.

Tal concepção era consonante com a disseminação do luso-tropicalismo em Portugal e com o reformismo político emergente nas décadas de 1950 e sobretudo de 1960. A colecção espiritana permite discutir o peso da dimensão colonial no projecto do MEU, que tem sido negligenciado ou mesmo negado, a favor de um enfoque metropolitano e/ou universalista. Permite também atentar ao modo como os principais promotores da etnologia museológica e académica perspectivaram e valorizaram a etnografia e as colecções missionárias.

### **A história do Museu de Etnologia do Ultramar: aspectos críticos**

Apesar de não existir ainda um trabalho académico que se debruce de forma aprofundada sobre a história do actual Museu Nacional de Etnologia, alguns autores têm vindo a fazer importantes contribuições nesse sentido. Em 2001, Nélia Dias chamava a atenção para a relevância de um tal trabalho no debate sobre a “cultura do colonialismo” (cf. Thomas 1994) e sobre a história da antropologia em Portugal, apelando para a necessidade de se estudar as colecções e de se desenterrar o papel dos diversos intervenientes na recolha dos objectos e na constituição do acervo do MNE (Dias 2001:102–3). Mais de meio século depois do decreto que, em 1965, oficializou a criação do Museu de Etnologia do Ultramar, um dos principais desafios à análise da sua história reside na consideração das posições de dois dos principais protagonistas do processo – Ernesto Veiga de Oliveira, a quem se devem os primeiros textos de apresentação do Museu, e Benjamin Pereira, o único sobrevivente da equipa, cujos depoimentos têm vindo a influenciar vários autores, alguns dos quais acabam por reproduzir a sua visão (cf. Lira 2002:155–59). Embora se trate de publicações e depoimentos ricos e incontornáveis para a história do MEU, apenas uma conjugação entre o estudo das colecções, como defendeu Dias, e um acesso mais sistemático aos arquivos do actual Museu Nacional de Etnologia e também da Junta de Investigações do Ultramar, na dependência da qual o MEU foi criado, permitirá uma perspectiva mais distanciada, consistente e crítica dessa história. A análise que aqui desenvolvo pretende ser uma contribuição nesse sentido, baseando-se no estudo da colecção espiritana incorporada no Museu em 1969 e correspondente documentação de arquivo.

A partir da bibliografia disponível, podem extrair-se três grandes eixos interrelacionados de problematização da história do MEU: um diz respeito ao carácter tardio da sua criação, considerando o panorama museológico europeu e norte-americano; outro tem que ver com o modo como a sua genealogia é correntemente traçada; e um

terceiro eixo consiste na articulação entre as vertentes política e científica subjacentes ao projecto museológico e sua concretização. Ainda que estas questões mereçam uma reflexão mais desenvolvida, interessa aqui circunscrevê-las ao caso em estudo. Nesta medida, o carácter tardio da criação do MEU é um aspecto relevante pelo facto de tal percepção ter imprimido ao projecto um sentido de urgência, que por sua vez é importante para compreender o gesto político que conduziu à sua criação bem como o esforço desenvolvido para constituir, o mais rapidamente possível, um acervo composto por objectos entendidos como “autênticos”. Uma das principais estratégias então adoptadas foi a identificação de colecções privadas já constituídas, como era o caso das missionárias. Por outro lado, a dita extemporaneidade do caso português pode ser hoje melhor analisada considerando as críticas recentes à ideia comumente veiculada da existência fixa de uma “era dos museus” da antropologia, entre meados do século XIX e início do XX (Sturtevant 1969:622). Essas críticas apelam à necessidade de reconhecer a diversidade e contingencialidade dos processos de institucionalização da disciplina e dos acervos museológicos (Shelton 2006; Stocking Jr. 1985:6–7).<sup>362</sup> Assim, se a história do Museu Nacional de Etnologia, ao contrário de uma parte dos museus antropológicos europeus, não recua ao século XIX, tal pode explicar-se por uma série de factores políticos, sociológicos e epistemológicos, entre os quais se conta a associação entre o predomínio da antropologia física ao longo da primeira metade do século XX (Pereira 2005) e o investimento tardio nas ciências sociais aplicadas em contexto colonial (Castelo 2012a); a história das colecções e a relação do Museu com instituições congéneres; e ainda a maneira como a genealogia do Museu tende a ser contada. Note-se que, também em Portugal, surgiram durante o século XIX (e mesmo antes) diversas instituições associadas à circulação de colecções que hoje se designariam como “etnográficas”: o Museu Colonial de Lisboa, criado em 1870 e depois transferido para o museu da Sociedade de Geografia de Lisboa, por sua vez criado em 1875 (Cantinho 2005); o museu da Academia das Ciências de Lisboa, formalmente constituído em 1834 (Cantinho 2010); o Museu Etnográfico Português, criado em 1893, posteriormente renomeado “Museu Etnológico Português” e “Museu Etnológico Dr. Leite de Vasconcelos” (Gouveia 1992, 1997); ou ainda os museus das Universidades de Coimbra e Porto (Amaral, Martins, e Miranda 2013;

---

<sup>362</sup> Ver também o capítulo dedicado à história dos museus etnográficos no livro recentemente publicado por Mary Bouquet, *Museums: a visual anthropology* (2012:63–92). Sobre os processos de institucionalização da antropologia, ver, para o caso suíço, o trabalho de Serge Reubi (2011, 2016b, para uma análise da disciplinarização da etnografia em relação às práticas de colecta, ver especialmente 2016a) e para o caso francês, os trabalhos de Emmanuelle Sibeud e de Alice Conklin (Conklin 2015; Sibeud 2002).

Gouveia 1978; Martins 1985).<sup>363</sup> No entanto, a criação do MEU em meados dos anos 1960 não deu lugar à circulação de colecções entre estas instituições, registando-se, pelo contrário, tensões institucionais e disciplinares, particularmente visíveis no caso do Museu Etnológico Leite de Vasconcelos, como demonstrou Henrique C. Gouveia (1997).<sup>364</sup>

É, pois, neste seguimento que se pode problematizar o modo como a genealogia do Museu Nacional de Etnologia tem sido construída, assumindo por norma uma tónica de ruptura face às demais instituições, aos debates precedentes e às outras antropologias praticadas no país. Em grande medida, tal genealogia reflecte os textos de Ernesto Veiga de Oliveira e concentra-se no percurso de Jorge Dias, desde o seu regresso a Portugal em 1947 e consequente entrada no Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, no Porto; posterior fixação em Lisboa e aproximação ao Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS), criado por Adriano Moreira em 1956; culminando com a criação da Missão para o Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português (1957), da qual resultou a exposição Vida e Arte do Povo Maconde (1959) e a criação de um museu escolar no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (1960), ambos considerados como o embrião do MEU (Oliveira 1968b, 1972b, 1972a).<sup>365</sup> Porquanto o papel de Jorge Dias na afirmação disciplinar da etnologia em Portugal seja incontornável, é fundamental reconhecer que a criação do Museu, como argumentou Henrique C. Gouveia, resultou da confluência dessa via pessoal, pautada pela acção de Dias e da sua equipa, com uma via institucional, pela qual o Museu surge como a concretização de uma primeira fase de um processo que remontava pelo menos à reorganização da Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais (JMGIC), em 1945, a qual tinha ficado incumbida da criação de um “Museu Colonial” (Gouveia 1997:103, 109ss).<sup>366</sup> Aliás, este precedente era reconhecido no preâmbulo do decreto que veio a criar o MEU sob a tutela da Junta, em 1965.<sup>367</sup> Como já foi notado por

---

<sup>363</sup> Para uma visão geral destas instituições ver Roque (2001:325–43), Porto (2009:73–114), Delicado (2009:259–64), Carvalho (2015:189–90).

<sup>364</sup> Note-se que a criação do MEU deu efectivamente lugar à circulação de colecções existentes dentro de alguns organismos na dependência do Ministério do Ultramar, processo também caracterizado por tensões, como se verá de seguida. Relativamente ao caso do museu da Sociedade de Geografia de Lisboa, cuja história se cruza directamente com o ensejo de criação de um “museu colonial” por parte do Ministério da Marinha e do Ultramar (por via da transferência das colecções do Museu Colonial de Lisboa em 1892), é de salientar que o presidente da SGL à data de criação do MEU, em 1965, era Adriano Moreira, antigo Ministro do Ultramar e um dos promotores da criação deste Museu. Não seria, portanto, descabido aprofundar o cruzamento da história de ambas instituições.

<sup>365</sup> Ver, seguindo esta abordagem, Lupi (1984:38–40), Pereira (1989b), Lira (2002:155–59), Leal (2011:99–102), Carvalho (2015:187–88).

<sup>366</sup> Decreto n.º 35395, de 25 de Dezembro de 1945. O art. 4.º referia que o material colhido pelas “missões oficiais portuguesas no ultramar” eram propriedade do Ministério das Colónias e deviam ser preparados para virem a fazer parte do futuro “Museu Colonial”, ao passo que a alínea vigésima do art. 11.º cometia explicitamente à Junta a organização de um “Museu Colonial Português”.

<sup>367</sup> Decreto n.º 46254, de 19 de Março de 1965. Para uma análise deste decreto, ver Gouveia (1997:139–41).

alguns autores, a necessidade de criar um tal “museu colonial” vinha sendo debatida desde pelo menos a década anterior, o que se pode atestar em algumas das intervenções nos congressos de 1934 e de 1940 (Gouveia 1997:127; Porto 2009:93–102). Contudo, é menos notado o facto de, no intervalo de quase duas décadas entre a reforma da Junta e o arranque do Museu (desfasamento que tem sido entendido como um falhanço da reforma, cf. Porto 2009:108), a questão se ter mantido acesa no meio político e intelectual metropolitano. Várias intervenções na Assembleia Nacional, protagonizadas por António Mendes Correia e António de Almeida revelam isso mesmo, bem como o acompanhamento dos debates que se impuseram em alguns museus europeus no contexto do pós-guerra, especialmente o Musée du Congo Belge em Tervuren, em 1960 renomeado Musée royal de l’Afrique centrale, e o Musée de l’homme em Paris. Os termos destes debates prepararam o caminho e são sintomáticos do contexto político que possibilitou a criação do Museu de Etnologia do Ultramar em 1965. Nessa medida, permitem reenquadrar o projecto do Museu e abordar o terceiro eixo de problematização da sua história, que diz respeito à relação entre a dimensão política e científica do projecto museológico.

#### *A ocupação científica das colónias e a protecção do património cultural ultramarino*

Em 1949, Mendes Correia, então director da Escola Superior Colonial e da JMGIC, defendia a necessidade de se criar um “grandioso museu do Império” como coroar de uma argumentação que passava i) pela valorização da existência de museus tanto na metrópole como nas colónias, nos quais se deviam conjugar colecções metropolitanas e ultramarinas; ii) pelo dever de protecção do património artístico e cultural ultramarino e pela afirmação do Estado português como seu guardião legítimo, a exemplo das políticas adoptadas pelo governo belga e do museu de Tervuren; iii) por uma visão actualizada do panorama internacional dos museus na Europa e em África, onde incluía o museu etnológico-missionário do Vaticano, no Palácio do Latrão; e finalmente, iv) pela promoção do investimento nas ciências para a valorização das colónias, acompanhada da premência de formar de quadros técnicos especializados.<sup>368</sup> Uns anos depois, em 1956, António de Almeida, professor da Escola (então já designada Instituto Superior de

---

<sup>368</sup> Intervenções de António Mendes Correia em *Diário das Sessões*, n.º 168, 3 de Março de 1949, pp. 134-137; e n.º 169, 4 de Março de 1949, p. 140. Estas intervenções são muito ricas, mas não é pertinente explorá-las aqui. Saliento apenas a preocupação de Mendes Correia na formação de “pessoas idóneas, de auxiliares dedicados e compreensivos”, que permitissem concretizar e desenvolver as políticas científicas ultramarinas, incluindo um museu colonial. Para tal, defendia “a intensificação do ensino da história, da etnologia, da arqueologia, no seu sentido mais amplo, nos liceus, nos seminários, nas mais variadas escolas” (n.º 168, p. 137).

Estudos Ultramarinos) e director do recém-criado Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar<sup>369</sup>, voltava a tocar no assunto, mas desta vez afirmando a realização para breve de um “grande museu estadual digno do nosso passado glorioso e sem receio de confrontos com os congéneres estrangeiros”, que se encontrava em estudo adiantado.<sup>370</sup> A sua intervenção fazia-se no âmbito de uma discussão que tocava novamente na protecção do património ultramarino, na existência de museus nas colónias e na metrópole, integrando “espécimes de aquém e de além-mar” e nas condições entretanto criadas para desenvolver estudos sobre os problemas políticos e sociais ultramarinos, incluindo sobre “as populações nativas, no que interessa à pré e proto-história, à antropobiologia e à etnologia”.<sup>371</sup> No ano seguinte, José Júlio Gonçalves, assinando como secretário do CEPS, publicava um artigo no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* sobre o “Museu do Ultramar e a protecção das artes plásticas negro-africanas”, ampliando o debate para lá da Assembleia Nacional (Gonçalves 1957). Discorrendo sobre a antiguidade da “ideia da criação de um Museu destinado a arquivo, conservação e exposição dos mais expressivos documentos museológicos existentes no nosso Ultramar”, que fazia remontar ao século XVIII e apontando várias iniciativas realizadas nesse sentido (inclusive as ocorridas em Angola a que me referi no capítulo 4), Gonçalves defendia a mesma perspectiva integracionista, que preconizava criação de museus e a combinação de colecções metropolitanas e coloniais, relacionava os museus com o debate sobre a “protecção do nosso património artístico ultramarino”, comparando com os casos belga e francês e apoiando-se na intervenção de António de Almeida na Assembleia Nacional e em artigos de jornal.<sup>372</sup>

Estes debates mostram que a criação de um “Museu do Ultramar”, em particular um museu vocacionado para o “património artístico” africano, estava bem presente na agenda política e intelectual. Mostram também que o museu era pensado a partir de concepções sobre a história e a identidade nacional, mas também no âmbito de políticas de protecção desse património ultramarino e de um apelo ao papel do Estado português como seu guardião, e finalmente da promoção da chamada “ocupação científica do

---

<sup>369</sup> O Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar foi criado pela portaria n.º 14886, de 14 de Maio de 1954, no âmbito da Escola Superior Colonial e em colaboração com a JMGIC.

<sup>370</sup> Intervenções de António de Almeida em *Diário das Sessões*, n.º 133, 22 de Março de 1956, p. 622-623; n.º 166, 14 de Julho de 1956, pp. 1316-1318.

<sup>371</sup> Intervenção de António de Almeida em *Diário das Sessões*, n.º 133, 22 de Março de 1956, p. 622.

<sup>372</sup> Em França, em 1960, assistia-se também ao processo de transformação e renomeação do antigo Musée de la France d’Outre-mer, surgido na sequência da exposição colonial de 1931, em Musée des Arts africains et océaniens em 1960. As colecções deste museu, que voltaria a mudar de nome em 1990, foram integradas no Musée du quai Branly em 2003.



ultramar” (cf. Castelo 2012a; Pereira 1989a; Porto 2009:103–14; Roque 2006). Exemplos internacionais eram frequentemente usados, quer enquanto argumento quer enquanto modelo a seguir. Estas perspectivas partilhavam também a ideia de acervos mistos, compostos por colecções metropolitanas e ultramarinas, expressando uma visão integracionista do universo representacional da futura instituição.

Tomando brevemente o caso do museu de Tervuren, é possível pôr em perspectiva estes debates, bem como os desenvolvimentos que levariam à criação do MEU e às bases do seu projecto científico. Numa análise abrangente das histórias de Tervuren e do Institut des Musées Nationaux du Zaïre face à criação de um padrão de “autenticidade cultural congoleza”, atravessando o período colonial e pós-colonial, Sarah Van Beurden chamou a atenção para um aspecto particularmente relevante para o caso do MEU: a relação entre as dinâmicas científicas e institucionais em torno do antigo Musée du Congo Belge e as políticas coloniais belgas (Van Beurden 2015). A autora identifica uma transição entre a época vigente até à Segunda Guerra Mundial, caracterizada por uma política assente na ideia de “missão civilizadora”, no âmbito da qual os objectos etnográficos eram expostos como um apelo à intervenção colonial; e o período subsequente, que viu emergir uma política progressivamente mais centrada no chamado “colonialismo de bem-estar”, que se cruzou com a maturação de um discurso científico sobre os objectos congolezes enquanto “arte” e enquanto recurso a ser protegido e valorizado (Van Beurden 2015:15). Artisticamente apreciada, a cultura material congoleza passou a integrar discursos que pretendiam legitimar a continuidade da presença colonial belga e nos quais o Estado assumia um novo papel na protecção e tutela das culturas “tradicionais” e “autênticas” congolezas, entendidas como estando em perigo (Van Beurden 2015:24). Um dos méritos da análise desta autora consiste na relação entre a emergência de tendências reformistas no seio do sistema colonial belga após 1945, no sentido de promover a sua modernização e neutralizar os movimentos independentistas emergentes, e a transformação dos discursos e práticas museológicas em Tervuren no sentido da revalorização do Congo e da promoção de uma nova imagem da colónia entre a população belga. O eixo central deste argumento é a noção de autenticidade, atribuída a certos objectos e possibilitando a sua apreciação como arte. Por sua vez, essa autenticidade era projectada para as culturas de onde os objectos provinham, o que postulava a valorização de um passado visto como tradicional, pré-colonial, distante das sociedades africanas contemporâneas vistas como em declínio e em crise. O discurso que atribuía ao Estado belga a responsabilidade de preservar este património cultural surgia em consequência deste processo, visto que aos congolezes não

era reconhecida a capacidade de “lidar correctamente com o impacto da modernidade” (Van Beurden 2015:40). Como aponta Van Beurden, também em França se verificou uma articulação entre o discurso sobre o desaparecimento ou desestruturação das sociedades ditas tradicionais, a valorização artística da cultura material africana enquanto recurso a ser protegido e o desenvolvimento de políticas e discursos ancorados numa ideia de “humanismo colonial” (Van Beurden 2015:53). A transformação do antigo Musée d’ethnographie num moderno Musée de l’homme em 1938, apoiada pelo Ministério das Colónias, enquanto instituição destinada a preservar o material recolhido pelas missões de pesquisa criadas no âmbito do Institut d’Ethnologie, espelhava essa mesma articulação (L’Estoile 2007b:97–137; Sherman 2004:670–71; Wilder 2003:223–24).

Os debates levantados por Mendes Correia e António de Almeida na Assembleia Nacional acompanhavam estas perspectivas no plano internacional, anunciando o cruzamento entre a criação de um “Museu do Ultramar” enquanto preocupação de longa data e a emergência de tendências reformistas na política colonial portuguesa nas décadas de 1950 e 1960, que iriam possibilitar a sua criação. Assim, o Museu veio a dar corpo à conciliação entre uma perspectiva política e uma agenda científica e disciplinar, combinando uma visão integracionista do império com a afirmação da necessidade de protecção de um património ultramarino “autêntico”, considerado como em vias de desaparecimento. Os termos dos debates acima referidos mantiveram-se pertinentes na concepção do projecto museológico desenvolvida por Jorge Dias e pela sua equipa, em grande medida assente em dois pilares que devem ser problematizados à luz do respectivo contexto: o universalismo e cientismo. Como se verá de seguida, ainda que o seu entendimento possa ter diferido em alguns aspectos, estas ideias ecoavam as preocupações anteriores e o contexto político coevo.

### *Um museu singular para um ultramar singular*

“Nem se estranhará a dificuldade da decisão, se se tiver presente que tão singular como o ultramar português haverá de ser a solução mais certa para o seu museu, a procurar sem o apoio de uma experiência própria, inexistente na matéria, nem grande auxílio da experiência alheia, produto de condições demasiado adversas para servirem de modelo.” (Preâmbulo do decreto n.º 46254, de 19 de Março de 1965)

Em 1965, o decreto supracitado criava o Museu de Etnologia do Ultramar, na dependência da Junta de Investigações do Ultramar, por sua vez dependente do Ministério do Ultramar. Não obstante o seu enfoque disciplinar, tratava-se da criação de um museu nacional, que encontrava o seu campo de representação na articulação entre identidade

nacional, história e império. Por este motivo, é necessário ter em conta o seu contexto de criação. As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas por uma série de reformas políticas em Portugal, acompanhando as mudanças no plano internacional após a II Guerra Mundial. A revisão constitucional e legislativa que emergiu no início da década de 1950, pela qual se procurou reafirmar o princípio de unidade entre a nação e o império, em articulação com a tendência assimilacionista da acção colonial portuguesa, foram acompanhadas por um questionamento externo crescente do colonialismo português (Alexandre 1996b:756–57; Castelo 1999:48–65).<sup>373</sup> Concomitantemente, as bases ideológicas do regime foram reformuladas, adoptando-se progressivamente o luso-tropicalismo como doutrina oficial que pretendia explicar o carácter excepcional do caso português e legitimar a continuidade da presença colonial portuguesa. A década de 1960 foi uma década conturbada, marcada por novas reformas, que passaram pelo desenvolvimento e institucionalização das ciências sociais (Ágoas 2012; Castelo 2012a, 2012b) – atingindo-se um ponto alto na almejada “ocupação científica” das colónias – e por um reforço do luso-tropicalismo, partilhado pelas elites políticas e académicas, e tomado num sentido nacionalista que acentuava o papel de Portugal como portador de valores civilizacionais e cristãos (Alexandre 1996a:443–44). Isto tudo tendo como pano de fundo o dealbar das guerras nos territórios africanos sob soberania portuguesa.

Neste contexto, gostaria sobretudo de salientar o modo como este ideal de colonização humanista e missionária, perfilhado pelo luso-tropicalismo – o “mito da herança sagrada”, na formulação de Valentim Alexandre, que ganha nesta altura um valor providencial (Alexandre 1995:50) – espelhava em certa medida a evolução do pensamento da própria Igreja Católica. Esta vinha procurando afirmar o seu próprio universalismo, através i) da defesa da supranacionalidade das missões enquanto forma de assegurar as suas condições de possibilidade política e de operacionalidade no terreno; e ii) da defesa da ideia da unidade do “género humano” patente na encíclica *Summi Pontificatus* (1939), como abordei no primeiro capítulo. Aliás, a exposição de arte missionária, organizada em Lisboa em 1951, evidenciava esse cruzamento, tendo

---

<sup>373</sup> Segundo Cláudia Castelo, na apreciação da proposta de revisão constitucional pela Assembleia Nacional em 1951, Mendes Correia defendeu a “extensão da cidadania a todos os habitantes dos territórios ultramarinos” e o fim do indigenato. A distinção entre cidadãos e “indígenas” era vista pelo antropólogo como “contrária aos preceitos de fraternidade cristã, às nossas tradições espirituais e à própria tarefa que o Governo e esta Assembleia se empenham de unificação ao máximo, dentro do possível e do humano, entre metrópole e ultramar” (Castelo 1999:57). O indigenato só foi abolido na década seguinte.

porventura contribuído para alargar as bases de aceitação do próprio luso-tropicalismo.<sup>374</sup> Em segundo lugar, gostaria de salientar o facto de Jorge Dias ter partilhado e fornecido uma moldura científica/antropológica a esta “concepção” providencialista da história de Portugal, como vários autores têm reconhecido (Alexandre 1995:50; Castelo 1999:102–5, 134; Curto 2013:9; Pereira 2005a:408–9; Sobral 2007:495–98; Vale de Almeida 2008).<sup>375</sup> Como se verá de seguida, o universalismo que veio a caracterizar o projecto do Museu – que se ancorava na visão de Jorge Dias da etnologia enquanto ciência comparativa e de âmbito universalista, e determinava a política museológica de incorporação de colecções ultramarinas, metropolitanas e de outras proveniências – não sendo inteiramente inovador, tinha a perspectiva luso-tropical como substrato político. É nesta medida que se pode compreender, ao contrário da perspectiva que tem visto este universalismo como uma forma de oposição face às intenções do “regime” em criar um museu estritamente colonial (Leal 2011: 101; Lira 2002: 156–159; Pereira 1989; Pereira 2005b: 473)<sup>376</sup>, a dupla singularidade evocada no preâmbulo do decreto de criação do Museu de Etnologia do Ultramar. O universalismo na perspectiva de Dias não se sobrepunha a um determinado projecto político de nação, era uma característica dele. Deste alinhamento, decorreu o apoio ao projecto da parte do Ministério do Ultramar – primeiro de Adriano Moreira e depois de Joaquim da Silva Cunha – e da JIU, como reconhecia Ernesto Veiga de Oliveira:

“É de acentuar a perfeita visão que o Ministério do Ultramar (a quem aliás já se devera a criação do Museu Colonial, de 1870) e a Junta de Investigações do Ultramar tiveram do alcance e importância da organização efectiva e em moldes adequados, em Lisboa, de um grande museu especializado de etnologia ultramarina, metropolitana e universal, e o empenho que puseram no desenvolvimento desse tão vultuoso e meritório projecto. Graças ao seu interesse, e à acção pessoal do Professor Silva Cunha, primeiro como Sub-Secretário de Estado da Administração Ultramarina e seguidamente como Ministro do Ultramar, as

---

<sup>374</sup> Note-se que foi precisamente em 1951 que Gilberto Freyre visitou Portugal e as colónias, a pedido do ministro Sarmento Rodrigues (Castelo 1999:87–90).

<sup>375</sup> Sobre a importância do cristianismo católico enquanto moral universal em Jorge Dias, ver Sobral (2007:495–96). Note-se ainda a proximidade de Dias aos círculos católicos progressistas, evidenciada na sua participação na revista *O Tempo e o Modo* (Dias 1966). Para uma análise do “catolicismo progressista” no contexto das correntes do movimento católico contemporâneo em Portugal, ver Almeida (2009).

<sup>376</sup> Um dos principais problemas desta abordagem é subentender uma ideia monolítica do “regime”, o que se torna particularmente crítico quanto à sua fase final, pois não permite reconhecer a diversidade de posições e perspectivas actuantes no campo político e institucional da época, nomeadamente no seio da própria equipa do Museu. O trabalho de Henrique C. Gouveia consegue ser bastante elucidativo neste aspecto, procurando abordar essa diversidade de perspectivas – sobretudo entre Jorge Dias e Ernesto Veiga de Oliveira – bem como a sua transformação ao longo do tempo (Gouveia 1997). A perspectiva que vê o universalismo como uma forma de oposição parece ser ancorada na evolução do pensamento de Ernesto Veiga de Oliveira, que conduziu o Museu no pós-25 de Abril, e em algumas declarações de Benjamin Pereira. No entanto, o facto de a Junta tender para a criação de um museu pluridisciplinar e centrado no Ultramar não foi suficiente para obstar à criação do museu, mas a questão é complexa e merece uma análise mais aprofundada que não cabe neste trabalho.

sugestões e propostas que tinham em vista o engrandecimento do Museu – nomeadamente a aquisição de peças e colecções verdadeiramente significativas – foram sempre levadas a efeito.” (Oliveira 1972b [s/p])

É também neste contexto que se percebe um dos objectivos do programa do MEU: a valorização das populações indígenas ultramarinas e a sua promoção entre o público português (Pereira 1989b:569). A urgência deste objectivo inseria-se no quadro da perspectiva reformista da política colonial, sendo que Jorge Dias apelou criticamente à necessidade de educar os portugueses brancos que iam para as colónias, em face dos comportamentos racistas que tinha testemunhado no terreno aquando da missão de estudos das minorias étnicas, e que punham em causa o modelo de convivência inter-racial que supostamente caracterizaria a cultura portuguesa (Castelo 1999:104–5; Pereira 2005a:409–10). Ora, à semelhança do caso do museu de Tervuren, essa valorização das culturas africanas passava pela construção de uma categoria de “arte africana”, que assentava numa noção de “autenticidade”, por sua vez atrelada às reflexões e ansiedades geradas em torno do desaparecimento ou desestruturação da sociedade dita “tradicional”, emergentes no campo político e científico da época (Castelo 2014; Curto e Cruz 2015). Ao mesmo tempo, tal apreciação artística emergia no quadro de uma visão institucional que atribuía ao MEU – e por via da sua orgânica ao Ministério do Ultramar e ao governo português – um papel cimeiro na preservação do património cultural ultramarino.<sup>377</sup>

Esta questão da valorização dos objectos africanos e, por essa via, das sociedades africanas, tinha como corolário a desvalorização de outras histórias e significados dos objectos, bem como dos processos de coleccionar. Numa entrevista recente, Benjamin Pereira afirmava que “os administrativos portugueses coleccionavam ‘fancaria’ e os missionários portugueses incendiavam fétiches” (Silva 2003:44). Na sua perspectiva, objectos “de qualidade” chegavam à metrópole “um pouco por acaso ou por razões que não a avaliação ‘qualificada’ das peças”. Referindo-se directamente à colecção do seminário de Viana do Castelo, Pereira considerava que os espiritanos tinham adquirido “em Cabinda um inestimável conjunto de objectos rituais”, porque queriam “mostrar como aqueles pobres diabos viam o divino” e não porque lhes “atribuíam valor etnográfico ou artístico” (Silva 2003:50). A assertividade desta crítica aos missionários, que não parecia

---

<sup>377</sup> Num artigo sobre os museus de Angola, Ernesto Veiga de Oliveira defendia uma rede integrada de museus na metrópole e nas colónias, na qual o MEU assumia uma posição privilegiada à qual os restantes se subordinariam, no que respeitava ao fluxo de colecções dos territórios ultramarinos, bem como à gestão do património artístico-etnográfico e à investigação etnológica. Em certa medida, já usufruía desse estatuto, pois a legislação que proibia a saída de bens com valor patrimonial, vigente em Angola desde 1947, não se aplicava às missões científicas da JIU, que muito contribuíram para o enriquecimento do acervo do Museu (cf. Gouveia 1997:174–75; Oliveira 1971b).

caracterizar a posição de Jorge Dias ou do Museu à época da doação, tem de ser vista tendo em conta o tempo que a separa do momento de criação do Museu e da doação da colecção espiritana, bem como o carácter pessoal da perspectiva em questão. Não obstante, o princípio implícito nas declarações é a valorização dos objectos em si, uma vez considerados “autênticos”, que caracterizava a actuação da equipa do Museu. Na leitura de Sónia Silva, que recolheu as declarações citadas, estava subjacente uma “reclamação de humanidade” e um esforço de valorização da “cultura africana” por parte do Museu face a um contexto histórico hostil (Silva 2003:45). Trata-se do argumento, a que já fiz referência, que coloca o Museu numa posição de distanciamento ou mesmo de vanguarda face ao contexto político que lhe deu origem. Ao chamar a atenção para a posição “humanista” do Museu, esta leitura esquece que este “humanismo” era partilhado pelos sectores do regime que viabilizaram a sua criação. Ao mesmo tempo, sugere que os missionários eram vistos pelos etnólogos como agentes do colonialismo e o seu interesse etnográfico como refém dessa condição. Contudo, como demonstrarei de seguida, a posição dos etnólogos à época, em particular de Jorge Dias, parece ter sido marcada não só pela demanda de objectos “autênticos”, como pelo reconhecimento do interesse dos missionários pelas populações evangelizadas – que caminhava a par da centralidade atribuída ao Cristianismo no argumento luso-tropical – e das suas contribuições etnográficas enquanto actos de “patriotismo”, mais do que uma posição ideológica de denúncia que as palavras de Benjamin Pereira parecem sugerir. Tal não significa que a equipa do Museu não tivesse procurado distanciar-se da prática etnográfica missionária e circunscrevê-la dentro de certos parâmetros, visando a afirmação distintiva do campo intelectual e científico da etnologia, que tinha o seu eixo institucional no Centro de Estudos de Antropologia Cultural e no Museu de Etnologia do Ultramar. Como se verá de seguida, a discussão destes aspectos vai emergir na análise do processo que conduziu à doação da colecção de objectos do seminário espiritano de Viana do Castelo ao Museu em 1969.

### **O projecto político e científico do Museu de Etnologia do Ultramar**

Como enunciei em cima, a criação do MEU, enquanto instituição de carácter nacional, dependeu desde o primeiro momento da adesão do campo político, alinhando-se grosso modo com a visão reformadora que se tornaria dominante na administração ultramarina entre as décadas de 1950 e 1960. Em Abril de 1962, o Ministro do Ultramar, Adriano Moreira, assinava uma portaria que criava um Centro de Estudos de Antropologia Cultural

(CEAC), na dependência da JIU e para funcionar em articulação com o Instituto Superior de Estudos Ultramarinos.<sup>378</sup> O texto da portaria dava conta do atraso que se verificava em Portugal neste domínio científico, destacando a acção do Centro de Estudos Políticos e Sociais e respectivas missões – em especial, a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, criada em 1957 – como precursores da necessidade de criação de um centro disciplinar autónomo.<sup>379</sup> Uma das competências do novo centro dizia respeito à conservação, classificação e estudo dos objectos recolhidos pela dita Missão, bem como de outros que viessem a ser recolhidos para o museu que se vinha criando naquele Instituto. Poucos meses depois, nova portaria também assinada por Adriano Moreira criava a “missão organizadora do Museu do Ultramar”, no âmbito da JIU, e na dependência e orientação técnica do director do CEAC. O seu objectivo era “recolher, estudar e catalogar todo o material e documentação que deva ser reunido no Museu do Ultramar” (art. 1.º).<sup>380</sup> Não era feita qualquer referência ao museu escolar, mas as colecções que aí se vinham concentrando foram transferidas para o MEU, revelando alguma fluidez institucional entre as diferentes estruturas sob a alçada do Ministério do Ultramar.

Enquanto director do CEAC, Jorge Dias passou a dirigir o projecto de criação do chamado “Museu do Ultramar”. Nas suas múltiplas publicações e intervenções públicas, tanto nacionais como internacionais, Jorge Dias e também Ernesto Veiga de Oliveira, que pouco depois se integrou no CEAC e se tornaria vice-director do Museu, explicitaram o seu entendimento da etnologia enquanto disciplina e da relevância de um museu etnológico nacional. Na primeira de uma série de palestras dadas na Universidade de Witwatersrand, na África do Sul, em 1959, Jorge Dias afirmava:

“Para nós, a Etnologia é o ramo da Antropologia que estuda o homem como um ser cultural. A Etnologia abrange tudo o que pertence à tradição social, não apenas no presente como no passado, uma vez que uma das aspirações da nossa escola etnológica é compreender a história da humanidade do ponto de vista cultural, tal como o antropólogo físico se interessa pela evolução do homem. [...]”

Se, como digo, a Etnologia é a ciência do homem como ser cultural, pode deduzir-se que o estudo da Etnologia requer uma grande quantidade de material colectado das várias sociedades humanas. Quanto mais material à disposição, mais exacta será a compreensão da vida humana, e uma interpretação equilibrada e válida da história da cultura humana só será possível quando tivermos recolhido dados do maior número possível de sociedades humanas no presente e no passado, porque a pré-história é a Etnologia do passado.” (Dias 1961:1–2; original em inglês)

---

<sup>378</sup> Portaria n.º 19137, de 21 de Abril de 1962.

<sup>379</sup> Dentro da mesma orgânica, foi criado o Centro de Estudos de Antropobiologia, pela portaria n.º 19285, de 30 de Maio de 1962. Ainda em 1962, o ISEU passou a designar-se Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas (ISCSPU), pela portaria n.º 19521, de 24 de Novembro.

<sup>380</sup> Portaria n.º 19480, de 5 de Novembro de 1962. A portaria remetia para o decreto de reorganização da Junta, que, em 1945, tinha preconizado a criação de um “Museu do Ultramar”.

Para Dias, a etnologia constituía o ramo “cultural” – por contraponto a um ramo biológico – da antropologia, entendida como a “ciência total do homem”, expressão que utiliza noutro artigo (Dias 1966:1029). A etnologia englobava não só o estudo do presente como também do passado, baseado em “dados” recolhidos no presente e no passado. O museu era o lugar onde os etnólogos encontravam esse material em quantidade e diversidade. Aos etnólogos cabia a validação do material museológico, do qual dependia, por sua vez, a validade das interpretações etnológicas. Numa outra conferência, Dias reflectia sobre a criação de um museu nacional, esclarecendo o programa já em marcha da “missão organizadora do Museu do Ultramar”:

“a ideia de criar um museu nacional de etnografia, como hoje o compreendemos, deve ter como finalidade suprema documentar a formação do povo português desde a proto-história e exprimir de maneira particular a sua expansão ultramarina e os vários contactos que ao longo do tempo se foi estabelecendo com os múltiplos povos com que conviveu, de maneira a dar uma visão da história «sui generis» de um povo de camponeses, pastores e pescadores que se expandiu pelos cinco continentes da Terra, dando origem a variadíssimas formas de cultura e acabando por constituir uma Pátria pluri-racial extremamente original. [...]

A Missão Organizadora do Museu trabalha activamente na recolha, catalogação e estudo de peças etnográficas, enquanto o Centro de Estudos de Etnologia Peninsular e o Centro de Estudos de Antropologia Cultural se dedicam à análise de problemas etnológicos metropolitanos e ultramarinos.” (Dias 1964:19)

Esta passagem mostra que Jorge Dias concebia o museu como epicentro de uma investigação etnológica enquanto um projecto global que articulava quer as dimensões do passado e do presente, quer as esferas metropolitana e ultramarina, sendo as colecções elementos basilares dessa investigação. Por sua vez, a “missão” encarregada da organização do Museu já se encontrava a trabalhar na constituição, catalogação e estudo de “peças etnográficas”, ao passo que nos Centros de Estudos se desenvolvia o trabalho analítico dos “problemas metropolitanos e ultramarinos”. Note-se ainda a divisão institucional entre o trabalho prático e o intelectual, por um lado, e por outro entre os terrenos aos quais se dedicavam os ditos Centros. Não obstante, a perspectiva subjacente era de integração dos planos metropolitano e ultramarino, ecoando os debates anteriores, corroborando a visão disciplinar de Jorge Dias e acima de tudo a sua concepção do campo de representação do museu – a “Pátria pluri-racial” em toda a sua originalidade histórica e etnológica.

A operacionalização do processo de aquisição de colecções e a explanação dos critérios que permitiam validá-las cientificamente seriam sistematizados por Ernesto



Veiga de Oliveira nos seus *Apontamentos sobre museologia* (1971a).<sup>381</sup> No capítulo acerca dos “métodos e regras de recolha museológica”, Veiga de Oliveira afirmava que, em teoria, um “museu de etnologia geral” devia procurar constantemente “preencher as lacunas” nas suas colecções e “ampliar a sua documentação com outras culturas” (Oliveira 1971a:41). Na prática, este princípio era limitado pelas características particulares da organização de cada museu, que determinavam a parcialidade dos acervos. Tratando-se de um manual, Veiga de Oliveira referia-se à questão em termos gerais, contudo, se aplicados ao caso do Museu de Etnologia do Ultramar, estes termos sugeriam que o seu projecto de criação tinha sido orientado por uma tónica universalista (ainda que o acervo fosse limitado por restrições práticas), que não parecia tão explícita na visão de Jorge Dias. No que respeitava à constituição do acervo propriamente dito, Veiga de Oliveira definia dois métodos principais: as recolhas de campo, que era o método ideal mas mais difícil e custoso (lembre-se os conflitos que já se viviam em contexto colonial português); e o mapeamento e aquisição de colecções já constituídas, que comportava alguns inconvenientes mas era o método mais acessível e praticado (Oliveira 1971a:42). Nesta segunda frente de acção, registou-se desde cedo o apoio do então Subsecretário de Estado da Administração Ultramarina, Joaquim da Silva Cunha, como reconheceu o próprio Ernesto Veiga de Oliveira ao afirmar, o quanto as suas “sugestões e propostas” tinham contribuído para o “engrandecimento do Museu – nomeadamente a aquisição de peças e colecções verdadeiramente significativas” (Oliveira 1972b [s/p]).

Com efeito, em 1963, Silva Cunha tinha determinado a criação de uma comissão composta pelo presidente da JIU e pelos directores dos Centros de Estudos Antropologia Cultural e de Antropobiologia, com o objectivo de inventariar “todos os objectos na posse de serviços e organismos dependentes do Ministério que, pelo seu valor etnográfico, devam ser incorporados nas colecções já preparadas para constituírem o núcleo inicial do Museu”.<sup>382</sup> O despacho veiculava uma asserção tácita do “valor etnográfico” de um objecto, levantando conseqüentemente problemas entre algumas das instituições destinatárias, que se viam obrigadas a desfazer-se das suas colecções. Neste sentido, compreende-se a resposta ao despacho do director do Jardim e Museu Agrícola do Ultramar, José Diogo Sampayo d’Orey:

---

<sup>381</sup> Esta publicação, o número 6 da série *Estudos de Antropologia Cultural*, corresponde às lições dadas por Ernesto Veiga de Oliveira no MEU, no âmbito da cadeira de museologia do curso de Ciências Antropológicas e Etnológicas do ISCSPU, ano lectivo de 1970-1971.

<sup>382</sup> Despacho de 26 de Abril de 1963 de Joaquim da Silva Cunha, Subsecretário de Estado da Administração Ultramarina, AHU, ACL\_MU\_DGEDU\_RCM\_C16, Cx459.

“Tem para nós uma certa dificuldade o dar cabal cumprimento ao despacho de Sua Ex.<sup>a</sup>, devido à variabilidade e ao valor que se atribui por vezes ao termo etnográfico.

Em geral objectos de valor etnográfico não são objectos produzidos na indústria e portanto, uma corda feita de fibra pode ter ou não valor etnográfico, conforme o sentido que cada um dar ao termo.

Para outros, objectos etnográficos são aqueles feitos com matérias-primas locais e nestas circunstâncias seriam excluídas as esculturas feitas com madeira de sândalo na Índia Portuguesa, devido ao sândalo ser importado.

Porém supomos que o problema fica bem resolvido por se dar a feliz circunstância de neste momento estarem a trabalhar neste organismo os funcionários do Centro de Estudos de Antropologia Cultural que melhor que ninguém poderão atribuir o valor etnográfico aos objectos expostos no Museu Agrícola do Ultramar.”<sup>383</sup>

As interrogações levantadas sobre os critérios que permitiam aferir o valor etnográfico dos objectos e a especificidade de um museu etnográfico eram incisivas. Para elucidar melhor a questão, d’Orey anexava ao ofício o *Guia do Museu Agrícola do Ultramar*, no qual se podia ver uma fotografia de uma das salas do dito museu, onde se expunham “tabacos” que, na sua perspectiva, poderiam ser expostos num museu agrícola, etnográfico ou industrial dependendo do critério adoptado. O engenheiro agrónomo problematizava o carácter relativo da qualificação “etnográfico”, salientando dois aspectos que eram, na sua perspectiva, importantes para a discussão da natureza do acervo do novo museu: o modo de produção e a origem das matérias-primas. O seu argumento parecia enfrentar a solicitação que lhe tinha sido feita pela hierarquia, na medida em que um reconhecimento da variabilidade dos critérios a aplicar permitiria ao seu museu manter os objectos eventualmente visados pela comissão. Todavia, d’Orey reconhecia de seguida a autoridade científica e especializada dos “funcionários do Centro de Estudos de Antropologia Cultural”, conformando-se com a decisão e colocando-se de fora do processo de selecção. Este pequeno incidente mostra as fricções internas aos organismos do Ministério do Ultramar geradas pela criação do novo museu, bem como o modo acelerado como o CEAC, que só tinha sido criado no ano anterior, ganhou reconhecimento científico e institucional.

Finalmente em 1965 era criado o Museu de Etnologia do Ultramar. Três anos depois, já contava com um impressionante acervo de cerca de dezoito mil objectos.<sup>384</sup> A urgência na obtenção de colecções e o progresso efectuado em tão pouco tempo tinham

---

<sup>383</sup> Ofício n.º 521 JO/MJ, de 4 de Maio de 1963, do Jardim e Museu Agrícola do Ultramar, AHU, ACL\_MU\_DGEDU\_RCM\_C16, Cx459. O Museu Agrícola e Colonial remontava a 1906, tal como o Jardim Colonial, tendo sido transferido para a tutela do Ministério das Colónias em 1915 e fundindo-se com o referido Jardim para dar origem ao Jardim e Museu Agrícola do Ultramar em 1944 (cf. Delicado 2009:115).

<sup>384</sup> Segundo uma estimativa de Jorge Dias, comunicada por este numa carta ao director do Instituto de Investigação Científica de Angola, na qual Dias solicitava a colaboração deste para o aumento do acervo do Museu, em particular, através da cedência de objectos “duplicados” e do apoio à realização de recolhas. Ofício n.º 86/68, proc. A/3/8, de 8 de Março de 1968, MNE-A, dossier «Processo Geral 1968 e 1969».

subjacente três factores interligados, de natureza prática, científica e política: i) a necessidade de recuperar um grande atraso; ii) a dita “rarefacção dos objectos etnográficos” resultante do desaparecimento das “culturas que constituem o seu [do museu] objecto específico” (Oliveira 1971: 41); e finalmente, iii) o facto da inexistência de um museu “representativo dos contactos culturais”, nas palavras de Jorge Dias, colocar Portugal “numa posição extremamente vulnerável em relação às críticas malevolentes dos estrangeiros, que muitas vezes constituíram os seus museus à nossa custa.”<sup>385</sup>

### *Crítérios de validação dos objectos*

Reflectindo sobre os problemas associados à aquisição de colecções já constituídas, nomeadamente o facto de estas obedecerem a critérios “erráticos” e de estarem frequentemente mal documentadas, Veiga de Oliveira salientava que tais colecções tinham a grande vantagem de poder incluir peças de “autenticidade indiscutível”. Contavam-se entre essas colecções as recolhidas pelos “primeiros viajantes, exploradores, missionários e comerciantes” (Oliveira 1971a:42). Novos critérios de sistematicidade guiavam agora as recolhas de objectos com “verdadeira significação”, em detrimento de objectos “notáveis e sensacionais”, o que garantia que, uma vez no museu, as colecções pudessem ser organizadas “cientificamente e para responder a fins científicos” (Oliveira 1971a:43).

Nesta avaliação, a noção de “autenticidade” era central. Não se tratava, como alertava o etnólogo, de ideias de “pureza” ou “culturas originárias” (Oliveira 1971a:57). Os objectos eram definidos como “autênticos” pela sua pertença *efectiva*, actual ou passada, a determinada cultura, através da função e do uso. Os responsáveis pelas recolhas, sobretudo as que se efectuavam através da avaliação de colecções já constituídas, deviam assim ser capazes de identificar funções e reconhecer marcas de uso ao olhar para um objecto (como por exemplo a sua pátina). Deviam recusar-se as falsificações e os objectos novos, recentes ou feitos apenas para vender, excepto quando se pretendia documentar aspectos para os quais não existiam objectos “autênticos”. Neste caso, era imprescindível assegurar que o processo de reprodução era rigoroso e que os objectos eram posteriormente identificados como reproduções aquando da sua exposição pública (Oliveira 1971a:58).<sup>386</sup> Uma boa recolha devia também ser acompanhada pela

---

<sup>385</sup> Ofício n.º 86/68, proc. A/3/8, de 8 de Março de 1968, *ibidem*.

<sup>386</sup> Este procedimento foi adoptado pelo padre José Martins Vaz na constituição da colecção de tampas de panela de Cabinda, conforme descrevi no capítulo anterior, o que permitiu que esta fosse valorizada pelos etnólogos.

aplicação zelosa de um conjunto de técnicas de documentação, como a etiquetagem e o caderno de campo, que Veiga de Oliveira ensinava nas suas lições. Em síntese, autenticidade e informação eram os principais critérios de validação científica dos objectos a adquirir para o museu. Todavia, a sua aplicação diferia, porque a autenticidade era um critério absoluto e incontornável, enquanto a informação podia ser produzida posteriormente, não sendo por isso de se recusar “peças visivelmente autênticas e de aparente valor” que não tivessem informação associada (Oliveira 1971a:49). Uma vez no museu, estes objectos seriam colocados de parte, enquanto se procedia à sua identificação e estudo, a partir de publicações e/ou consultas a especialistas e a outros museus. Mais uma vez, este procedimento aplicava-se especialmente na avaliação de colecções já constituídas.

Entre as principais bases de apoio ao estudo museológico dos objectos, estavam os catálogos, que por norma incluíam fotografias nítidas e perceptíveis, permitindo exercícios de comparação e de inferência em torno dos objectos em estudo. Com efeito, os catálogos dos museus eram instrumentos importantes na sua afirmação enquanto instituições produtoras de conhecimento especializado, com as suas colecções elevadas ao estatuto de grelhas de referência, ao mesmo tempo que contribuía para aumentar a sua visibilidade pública. Neste sentido, os catálogos dos museus constituem, como referiu Anthony Shelton, uma forma de racionalização das colecções, exercida retrospectivamente e em detrimento da heterogeneidade destas e do carácter dinâmico e imprevisto da relação entre objectos e significados (Shelton 2000:155). Tendo em conta esta perspectiva, analiso de seguida o primeiro catálogo focado nas colecções africanas do Museu de Etnologia do Ultramar. O objectivo é perceber como se operaram estes processos de racionalização e salientar os critérios de valorização dos objectos africanos, a progressão e abrangência do acervo, um ano antes da visita ao museu missionário de Viana do Castelo.

### **As colecções africanas e a “arte negra”**

Em 1968, o Museu deu à estampa *Escultura Africana no Museu de Etnologia do Ultramar*, mostrando um conjunto de peças seleccionadas do acervo e compensando os problemas de visibilidade associados ao facto de ainda não dispor de edifício próprio.<sup>387</sup>

---

<sup>387</sup> O museu ocupou vários espaços ao longo do tempo, encontrando-se nesta altura no Palácio Vale-Flor, em Alcântara, onde permaneceu até à transferência para o edifício actual, em 1976. Infelizmente, segundo informação da técnica do arquivo fotográfico do MNE, não existe documentação fotográfica das colecções nesses espaços.

O catálogo abria com um ensaio introdutório escrito por Ernesto Veiga de Oliveira e terminava com texto sumário de apresentação da orgânica e da criação do museu.<sup>388</sup> A introdução era dedicada ao tema da “arte negra”, que vinha gerando um crescente entusiasmo internacional, como se percebe pela própria bibliografia utilizada, na qual se nota a influência dos meios intelectuais e museológicos francófonos, sobretudo associados ao Musée de l’homme (Denise Paulme-Schaffner, Jacqueline Delange), aos museus de etnografia de Neuchâtel e de Genebra, e ainda ao Musée royal de l’Afrique centrale (Frans Olbrechts, Albert Maesen, Marie-Louise Bastin).<sup>389</sup> O caso deste último museu é relevante para perspectivar a abordagem seguida pelos etnólogos portugueses, a começar pelo facto de Frans Olbrechts, director de Tervuren a partir de 1946, ter adoptado o segundo método descrito por Veiga de Oliveira, procurando antigos missionários, administradores, antiquários e comerciantes de arte, o que lhe permitiu manter um crescimento estável do acervo do seu museu (Van Beurden 2015:39). Este processo constituía uma espécie de segunda recolha dos objectos e, por conseguinte, uma ressignificação dos mesmos. Em Tervuren, os significados atribuídos aos objectos e a própria imagem do Congo foram-se alterando, podendo identificar-se uma tendência geral (ainda que não linear), como argumenta Van Beurden, de transformação dos objectos entre etnografia e arte, que atingiu o seu ponto alto nos anos 1950. Esta tendência, como se viu no primeiro capítulo, foi acompanhada pela Igreja Católica e nos meios missionários católicos. O trabalho de Olbrechts permitia conciliar uma apreciação estética com uma abordagem científica às culturas materiais africanas, através da definição de estilos artísticos que encontravam correspondência em áreas culturais (Van Beurden 2015:44–47). Daniel Biebuyck, discípulo de Olbrechts e especialista em arte africana, descrevia este paradigma como “estudos da distribuição regional, local e étnica de obras de arte”, entre os quais se destacava a escola de “morfologia comparada” desenvolvida por Olbrechts, onde se incluíam Marie-Louise Bastin, Albert Maesen e Joseph Cornet (Biebuyck 1983:102).<sup>390</sup> A repercussão mais directa desta escola no contexto português foi o trabalho desenvolvido em Angola, no Museu do Dundo, por Marie-Louise Bastin (Bastin 1961; cf. Porto 2015).

---

<sup>388</sup> Esta síntese foi sendo actualizada em publicações posteriores, que constituem fontes importantes para a história do museu (Oliveira 1972b, 1985).

<sup>389</sup> Note-se também o aparecimento das revistas *African Arts* (1967) ou *Arts d’Afrique Noire* (1971). Sobre a institucionalização do interesse pela “arte negra” nos anos 1950 e 1960, ver Clifford (1988:239).

<sup>390</sup> Outro autor influente no desenvolvimento deste paradigma foi William Fagg, conservador de antropologia do British Museum. Para uma visão crítica a este modelo, comumente designado “one tribe, one style”, ver Kasfir (1984). Sobre a reemergência da arte na antropologia na década de 1960, ver Morphy e Perkins (2006:9–10).

Neste contexto, compreende-se que a posição de Ernesto Veiga de Oliveira procurasse conciliar o reconhecimento do carácter artístico dos objectos africanos e a crítica às apropriações estéticas dos artistas modernistas, limitadas a análises visuais e formalistas. Na sua perspectiva, ao serem retiradas dos seus contextos de criação e uso, as esculturas africanas “atraíam” o seu “verdadeiro significado”, que só podia ser compreendido a partir do “conhecimento do contexto de crenças e ideias do respectivo grupo”, o que o levava a concluir que a “arte negra” na realidade se opunha à “histeria instintiva e obscura” com que por vezes era vista (Oliveira 1968a:s.p.). Tal apreciação fazia também eco da crítica desenvolvida pelo historiador de arte francês Jean Laude, que pouco antes tinha publicado o influente manual *Les arts de l’Afrique Noire* (Laude 1966). Seguindo Laude, Oliveira afirmava que a “arte africana” era “nas suas formas mais genuínas e importantes, uma arte funcional, com finalidade política, social e educativa, e sobretudo com uma dimensão mágico-religiosa essencial, que lhe dá o seu conteúdo e sentido fundamentais” (Oliveira 1968a:s.p.).

O tema da escultura africana parece ter cativado particularmente Veiga de Oliveira (Silva 2003:35), vindo a dominar várias exposições posteriormente organizadas pelo Museu, já depois da morte Jorge Dias e da sua substituição, primeiro pelo próprio Ernesto Veiga de Oliveira e depois por Abílio Lima de Carvalho. Entre elas contam-se *Escultura africana* (1977, 1985); *Escultura africana em Portugal* (1985) e *Escultura angolana, memorial de culturas* (1994). O estatuto privilegiado da escultura era uma tendência da época, patente no catálogo das “obras primas da arte africana” do museu de Tervuren, organizado por Olbrechts em 1952, onde sobressaíam as esculturas figurativas em madeira (Van Beurden 2015:49). Nas palavras de Veiga de Oliveira, a valorização da escultura devia-se ao facto de esta ser considerada como “a mais expressiva das artes plásticas negras”.<sup>391</sup> A sua ocorrência distribuía-se pelo chamado “complexo Nigéria-Congo”, que descia da região subsariana ocidental até aos desertos do sul de Angola, e também pela costa oriental africana. Era classificada em duas grandes categorias:

---

<sup>391</sup> Sónia Silva refere que esta valorização da escultura representou uma cedência a certos preconceitos da época, pelos quais a escultura e os objectos de culto e magia eram vistos como “formas superiores e mais ricas da cultura material” (Oliveira 1971a:32; Silva 2003:35), em detrimento de outras categorias de objectos, como a cestaria, sobre a qual a autora se debruça. Pode argumentar-se que a valorização da escultura assenta igualmente nas afinidades que esta forma artística tem face às tradições clássicas da arte ocidental, como a pintura e a escultura. Tal valorização está patente de forma evidente no Pavillion des Sessions, criado no Musée du Louvre em 2000, no qual se encontra em exposição uma selecção de mais de uma centena de “obras-primas” de escultura das “culturas do mundo”, sendo a secção apresentada como um “embaixador permanente” do Musée du quai Branly. Este último, como argumentou Nélia Dias, continua a veicular uma concepção da diversidade cultural fortemente associada à dimensão artística, onde a escultura ganha especial destaque (Dias 2008:302).

escultura religiosa e escultura profana, também referida como “arte decorativa”, embora a primeira prevalecesse sobre a segunda. Estes objectos eram considerados fundamentais para o estudo da “vida religiosa tribal”. Ao longo do texto, Veiga de Oliveira ia destacando certos objectos pertencentes ao acervo do museu, mostrados na parte final do catálogo. Este e o ensaio de Veiga de Oliveira reflectiam um arquétipo de colecção etnográfica-artística africana, no qual se incluíam certos objectos que iam acumulando capital museológico à medida que iam sendo recorrentemente exibidos e publicados. Entre os objectos destacados no texto, encontravam-se alguns dos que a equipa veio a encontrar e a seleccionar no museu espiritano de Viana do Castelo, como era o caso das máscaras, “fétiches” Bakongo ou “estatuetas-relicário” Bakota.

As 190 referências a objectos no catálogo incluíam fotografias a preto e branco, bem contrastadas e ocupando uma dimensão razoável da página, com legendas sumárias, incluindo designação (em português e por vezes noutras línguas); indicação do país e por vezes local de recolha; classificação étnica; uma pequena menção ao uso ou função, em alguns casos; e finalmente materiais e medidas. Não eram indicados números de inventário, datas (de recolha ou incorporação) ou nomes (de colector ou doador). Ainda que as fotografias tivessem um efeito artístico, o enfoque estava na classificação étnica dos objectos, que servia de elemento organizador do catálogo. As “etnias” eram apresentadas em textos curtos, que descreviam a sua distribuição geográfica e cultural, os principais estilos artísticos e os tipos de objectos vistos como mais característicos. Esta abordagem, na qual se ocultava os contextos de recolha, ajudava a promover uma visão homogénea e científica (“etnológica”) do acervo, em detrimento do seu carácter efectivamente heterogéneo, conformando um processo de racionalização retrospectiva das colecções, como apontado por Shelton (2000:155). Era uma abordagem consonante com a noção de autenticidade acima descrita.<sup>392</sup>

Não obstante a opção por apresentar os objectos por “etnia”, no final do catálogo um mapa desdobrável de África ajudava a localizar as 26 etnias representadas. A sua análise permite constatar uma distribuição quase equitativa dos objectos de territórios ultramarinos portugueses, nomeadamente Angola, Guiné e Moçambique, e de objectos de

---

<sup>392</sup> Este paradigma da autenticidade, dominante até aos anos 1990 (e ainda hoje com algum eco nos meios museológicos), postulava que os objectos mais antigos, em particular, pré-coloniais, eram mais “autênticos” porque estavam isentos de influências externas associadas ao colonialismo. Estes objectos encontravam-se mais facilmente nos museus e colecções privadas, e não no terreno. Em 1976, a revista *African Arts* dedicou um número especial ao debate sobre a autenticidade na arte africana. Desde então, o tema tem sido amplamente abordado (ver, por exemplo, Clifford 1988; Derlon & Jeudy-Ballini 2005; Fillitz 2013; Kasfir 1992; Phillips & Steiner eds 1999).

outros países, como Mali, Alto Volta (actual Burkina Faso), Costa do Marfim, Nigéria, Benim e Gana. A maioria vinha da Costa do Marfim (63), Angola (57) e Guiné (28), situação que resultava, conforme se podia ler no texto final, da incorporação recente da primeira colecção não ultramarina no museu, constituída pelo casal Françoise e Vítor Bandeira<sup>393</sup>. Por outro lado, tratava-se também de uma escolha que reflectia a perspectiva que defendia a incorporação de colecções etnográficas exteriores ao espaço ultramarino português, bem como de colecções etnográficas metropolitanas, num museu que tinha sido oficialmente designado *Museu de Etnologia do Ultramar*. Esta visão era sumariada no texto final do catálogo, remetendo para a participação de Dias no congresso da Comissão Internationale des Arts et Traditions Populaires, em Arnhem (Holanda), em 1955, no qual este tinha defendido a integração dos estudos folcloristas na etnologia:

“O Museu de Etnologia do Centro de Estudos de Antropologia Cultural devia pois, em obediência com esta orientação, documentar não apenas as culturas dos povos do Ultramar português ou daqueles com quem os portugueses contactaram na época da sua maior expansão no mundo, e que de qualquer maneira sofreram a influência ou influíram na elaboração da cultura portuguesa, mas também a própria cultura de Portugal metropolitano, do modo mais amplo e completo possível, e mesmo, no seu máximo desenvolvimento, a cultura de todos os povos da Terra - um autêntico Museu do Homem -, embora naturalmente com especial incidência daquilo que respeita ao Homem Português.”<sup>394</sup>

De acordo com esta visão, o alcance do museu devia ir para além da etnologia ultramarina, mas esta constituía indubitavelmente um dos pilares da sua identidade institucional, centrada numa ideia de “cultura portuguesa” que integrava os “contactos” com outros povos ocorridos durante a “época da sua maior expansão pelo mundo”.<sup>395</sup> No que respeita aos objectos provenientes das “culturas dos povos do Ultramar português”, Angola surgia com maior destaque no catálogo, o que parece ser representativo do acervo à data.<sup>396</sup> Os 57 objectos de Angola seleccionados para o catálogo encontravam-se

---

<sup>393</sup> A colecção resultava de uma viagem realizada pelo casal no início dos anos 1960, entre o deserto do Saara e a Guiné Equatorial. O papel de Vítor Bandeira, bem como outros coleccionadores, na história das colecções do Museu Nacional de Etnologia nunca foi alvo de atenção académica sistemática. Sónia Silva entrevistou Bandeira para o projecto *A vez dos custos*, descrevendo-o como “um aventureiro e colector de profissão que vendeu milhares de peças ao Museu” (Silva 2003:31). Mais recentemente foi publicada uma pequena reportagem de Alexandra Lucas Coelho, “Vítor Bandeira: tantas vidas numa vida”, *O Público*, 6 de Dezembro de 2014.

<sup>394</sup> A citação foi retirada do texto final do catálogo, não paginado. Em relação ao congresso da CIATP, da qual Jorge Dias era secretário geral, e às resistências que aí emergiram face à sua proposta, ver Rogan (2015).

<sup>395</sup> Veiga de Oliveira afirmou posteriormente que o âmbito do MEU transcendeu a sua concepção inicial, tornando-se um museu universalista, preenchendo “uma lacuna existente nas instituições científicas nacionais, particularmente num País sensível como o nosso, que tão decisivo papel desempenhou no que se refere ao conhecimento dos povos de todo o Mundo” (Oliveira 1972b:s.p.).

<sup>396</sup> Esta conclusão deriva da análise de resenhas sobre o museu publicadas em catálogos posteriores, nomeadamente em *Povos e Culturas* (Oliveira 1972b) e em *Arte Africana em Portugal* (Oliveira 1985). Com base na informação aí contida, conclui-se que as colecções de Angola rondariam, no mínimo, os cinco mil objectos (excluindo colecções como as de António de Oliveira ou da Agência Geral do Ultramar, pela dificuldade em discriminar a proveniência



distribuídos por onze “etnias”: a etnia com maior número de objectos, incluindo na capa, era a “Kioko” (21), seguindo-se “Bakongo” (7), “Ganguela” (5), “Baoio” (5), “Baiaka” (4), “Kikongo” (4), “Luena” (3), “Kakongo” (2), “Mbàli” (3), “Ambaquista” (3).

A representatividade das diversas etnias e a valorização de certos tipos de objectos, em particular, da escultura de carácter dito “mágico-religioso”, a par dos critérios para a validação das colecções, ancorados na noção de “autenticidade”, constituem os principais elementos para compreender a aproximação dos etnólogos do Museu aos espiritanos e o processo de selecção dos objectos no museu do seminário de Viana do Castelo.

### **Os etnólogos e as etnografias missionárias**

A aproximação dos etnólogos do Museu aos missionários da Congregação do Espírito Santo decorreu das acções desenvolvidas no âmbito do programa de ampliação do acervo e da expectativa de encontrar entre os missionários objectos de “autenticidade indiscutível”, dada a presença centenária da Congregação em Angola. Ainda que não se possa afirmar com certeza que conhecimento a equipa tinha das colecções missionárias existentes no país, não seria surpreendente se os espiritanos não fossem os únicos na mira do Museu, pois outras corporações missionárias, como os jesuítas e os franciscanos, assinalavam também longas presenças na Guiné e em Moçambique.<sup>397</sup> Um outro factor que contribuiu para a aproximação dos etnólogos aos missionários prende-se com as actividades da JIU, em cuja orgânica o Museu se enquadrava, com vista à consolidação do campo científico colonial. Entre estas actividades estavam a atribuição de bolsas de estudo e a política editorial.

Entre as décadas de 1950 e 1960, incluíam-se no catálogo da JIU várias obras produzidas por missionários, sobretudo de carácter linguístico e etnográfico. No caso espiritano, destacam-se os três volumes de *Etnografia de Angola*, do padre Charles Estermann (1956, 1957, 1961) e a *Gramática Umbundu* do padre José Francisco Valente (1964). O procedimento editorial adoptado passava pela solicitação de pareceres especializados sobre as obras submetidas para publicação. No caso das obras etnográficas

---

dos objectos). Ver também o “Quadro-resumo do movimento de incorporações” compilado por Gouveia (1997:186bis).

<sup>397</sup> De facto, existem outras colecções missionárias no acervo do MNE, cujas histórias só um estudo aprofundado permitiria compreender melhor. É o caso, por exemplo, da colecção adquirida ao padre jesuíta José Borges em 1970, composta por objectos de Angola e Moçambique.

missionárias, tais solicitações eram endereçadas ao CEAC, em particular a Jorge Dias.<sup>398</sup> Neste contexto, em meados de 1968, o padre Joaquim Martins, um dos missionários do “clube” de Cabinda, submeteu o seu manuscrito *Sabedoria Cabinda: símbolos e provérbios* à Junta, que por sua vez escreveu a Jorge Dias para que este desse o seu parecer científico sobre a obra.<sup>399</sup> Dias respondeu positivamente pouco depois, afirmando que a obra lhe parecia “digna de ser publicada, visto tratar de um assunto com muito interesse, relativo a um elemento cultural situado numa área bastante limitada, e em grande parte incluída na Província Portuguesa de Angola”.<sup>400</sup> Tratava-se de uma recolha e compilação de símbolos e provérbios populares da região de Cabinda, com uma breve introdução e no final uma descrição e interpretação de um conjunto de objectos nos quais eram patentes alguns dos símbolos apresentados. O parecer era breve e ancorava-se num argumento genérico sobre a relevância do tema e do “elemento cultural” em questão, ao qual acrescia a pertinência de se tratar de um contexto ultramarino português.

Jorge Dias tinha já alguma familiaridade com o tema e com o trabalho do padre Joaquim Martins, pois na bibliografia do catálogo *Escultura Africana* era citado o artigo “O simbolismo entre os pretos do distrito de Cabinda” (Martins 1961). Este surgia como referência para as cinco tampas de panela mostradas no catálogo como exemplares da cultura material da etnia “Baoio”. Seriam objectos da colecção adquirida a José Gonçalves Coelho, que, como referi no capítulo anterior, se tinha interessado pelo tema precisamente por influência do padre Joaquim. Entretanto, Gonçalves Coelho tinha feito a sua dissertação de licenciatura no ISCSPU sobre a colecção, onde fazia ampla referência ao trabalho dos missionários e às suas colecções de tampas de panela. Para além das do padre Joaquim Martins e dos irmãos Vissers, referia a colecção que existia no museu do Instituto Superior Missionário da Torre d’Aguilha (Coelho 1963:47). Quando o manuscrito de *Sabedoria Cabinda* chegou às mãos de Jorge Dias, Gonçalves Coelho estaria também a tentar publicar o seu trabalho, já que, em Agosto de 1968, Ernesto Veiga de Oliveira escrevia à Junta a solicitar autorização para a cedência de fotografias dos objectos “destinadas à ilustração da sua dissertação de licenciatura, apresentada em 1963

---

<sup>398</sup> Estes pareceres encontram-se no arquivo do MNE, ao qual tive um acesso restrito à data da incorporação da colecção espiritana. Ainda assim, identifiquei alguns pareceres, entre os quais dois a respeito de obras de Joaquim Martins e um de uma obra de José Francisco Valente, que analisei numa apresentação intitulada “Apropriações académicas da etnografia missionária: os pareceres de Jorge Dias sobre as monografias espiritanas de Angola (1960-70)”, no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Coimbra, 2-4 Junho de 2016.

<sup>399</sup> Ofício n.º T.P. 472/68, de 11 de Junho de 1968, MNE-A, dossier «A.23 Missões ao Estrangeiro; A.22: Fundação Vale-Flor».

<sup>400</sup> Ofício n.º 201/68, proc. A/17, de 13 de Julho de 1968, MNE-A, dossier «A.23 Missões ao Estrangeiro; A.22: Fundação Vale-Flor».

no ISCSPU e que agora se pretende publicar.”<sup>401</sup> O subdirector do Museu afirmava não conhecer bem o trabalho do antigo administrador, ainda que admitisse que uma leitura atenta confirmaria se este tinha “autêntico nível científico”, mas acrescentava que o texto poderia vir a ser usado como introdução para um “catálogo monográfico” do Museu dedicado às “tampas de panela dos Baiois de Cabinda”.<sup>402</sup> Face à eminente publicação da obra de Joaquim Martins, tais projectos pareciam redundantes, mas confirmam o grande interesse pelo tema no meio etno-museológico português. Neste sentido, sabendo das colecções espiritanas, Jorge Dias, acrescentava uma importante sugestão ao seu parecer sobre *Sabedoria Cabinda*:

“a Junta podia em contrapartida pedir para que o P. Joaquim Martins oferecesse ao Museu de Etnologia do Ultramar a sua colecção de testos, ou pelo menos uma parte substancial dela, uma vez que publicado o trabalho, o público teria a oportunidade de observar os objectos onde esta sabedoria de Cabinda aparece representada, valorizando extraordinariamente a obra realizada pelo Reverendo Padre Martins e dando-lhe maior divulgação.”<sup>403</sup>

Na perspectiva de Dias, as vantagens de tal gesto eram mútuas, pois tanto a publicação como a colecção saíam valorizadas. A sugestão colocava assim o parecer nos termos de uma troca e evidenciava o reconhecimento do potencial valor científico dos materiais etnográficos do missionário, desde que validados pela Junta e pelo Museu.

Pouco depois, Joaquim Martins foi informado da aceitação da publicação da sua obra e da proposta de Jorge Dias. Em resposta, o missionário mostrava-se muito satisfeito por ver o seu trabalho reconhecido pelos “serviços científicos da Junta”, lamentando não poder satisfazer o pedido do etnólogo, pois já não tinha a colecção em sua posse.<sup>404</sup> Esta tinha sido cedida à LIAM em 1949 (ver capítulo anterior), tendo entretanto oferecido outras peças a amigos, uma vez que, segundo afirmava, não lhe interessavam tanto os objectos em si como os símbolos aí contidos.<sup>405</sup> Apenas lhe restavam três tampas de panela, que oferecia à Junta com destino ao Museu, a par de uma nota descritiva das

<sup>401</sup> Ofício de 26 de Agosto de 1968, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969».

<sup>402</sup> Ofício de 26 de Agosto de 1968, *ibidem*. Nem a dissertação nem o catálogo de Gonçalves Coelho foram publicados. Só os trabalhos feitos pelos missionários sobre o tema acabaram por sê-lo: em 1968, Martins publicava *Sabedoria Cabinda* pela JIU e um ano mais tarde, em 1969 e 1970, saíam os dois volumes de *Filosofia Tradicional dos Cabindas*, de José Martins Vaz, pela Agência Geral do Ultramar.

<sup>403</sup> Ofício n.º 201/68, proc. A/17, de 13 de Julho de 1968, *ibidem*.

<sup>404</sup> Ofício n.º 3184, proc. 472/68, de 19 de Agosto de 1968, MNE-A, dossier «A.23 Missões ao Estrangeiro; A.22: Fundação Vale-Flor».

<sup>405</sup> Joaquim Martins também tinha por hábito fotografar os objectos antes de os oferecer, o que leva a supor que, para além das várias dezenas de fotografias publicadas nas suas obras, possuía um substancial arquivo fotográfico, que infelizmente não conseguiu localizar.

mesmas e do significado dos símbolos esculpidos.<sup>406</sup> O livro *Sabedoria Cabinda: símbolos e provérbios* foi publicado ainda nesse ano (Martins 1968).

Nas vésperas da visita ao seminário de Viana do Castelo existia já interlocução entre os etnólogos do Museu de Etnologia do Ultramar e os espiritanos, que tinha como epicentro as etnografias destes. Curiosamente, apesar de haver conhecimento da existência da colecção de tampas do museu da Torre d’Aguilha, referida por Gonçalves Coelho e considerando os artigos já publicados pelos padres José Martins Vaz e Joseph Troesch, tal aproximação fez-se por Viana do Castelo.

#### *A selecção dos objectos no seminário de Viana do Castelo e a doação*

O processo de selecção dos objectos e a doação da colecção foi bastante célere, tendo-se iniciado com a visita de Ernesto Veiga de Oliveira e de Benjamin Pereira ao seminário em Dezembro de 1968, e terminado cerca de quatro meses depois, com a visita do Provincial às instalações do MEU no Palácio Vale-Flor.

No seminário, os etnólogos ficaram admirados com o “grande valor etnográfico” de um “pequeno conjunto de peças” aí existentes, indagando de imediato junto do superior da comunidade, o padre Augusto Ferreira, sobre a possibilidade de obtê-las para o Museu.<sup>407</sup> O superior era favorável a uma doação, mas advertia que era necessário consultar o Provincial, o padre Amadeu Gonçalves Martins. De volta a Lisboa, já em Janeiro de 1969, Veiga de Oliveira dirigiu-se à secretaria provincial, onde falou com Amadeu Martins sobre as pretensões do Museu relativamente aos objectos de Viana, mencionando também o museu da Torre d’Aguilha.<sup>408</sup> O Provincial ficou de auscultar o superior deste seminário e de dar resposta a ambas propostas, o que aconteceu cerca de um mês depois:

“Em resposta à nossa conversa de dia 20 de Janeiro p.p., e como complemento daquela, tenho a dar a V. Ex.<sup>a</sup> a alegre notícia de que no rudimentar museu do nosso Seminário das Missões de Viana do Castelo tem o Museu de Etnologia do Ultramar à sua disposição os objectos que lhe interessarem.

---

<sup>406</sup> Ofício n.º CE 301/68, de 14 de Outubro de 1968, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969». A informação fornecida pelo missionário não se encontra em uso, conforme se constata na plataforma Matriznet.

<sup>407</sup> O processo foi relatado por Jorge Dias ao presidente da Comissão Executiva da JIU no ofício n.º 85/69, proc. A/1/2/8/15, de 25 de Fevereiro de 1969, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969».

<sup>408</sup> A ida à procuradoria espiritana surge documentada no ofício de Jorge Dias ao padre provincial, no qual agradece a boa recepção prestada aos etnólogos do Museu e à “pretensão” exposta, informando que iria dar conhecimento do caso ao Ministro do Ultramar [Joaquim da Silva Cunha], cujo interesse pelo desenvolvimento do Museu era reconhecido. Ofício n.º 34, proc. A/8/11, de 27 de Janeiro de 1969, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969». O mesmo documento existe no arquivo provincial espiritano, APPCSSp, cx. n.º 59. Infelizmente, não encontrei no arquivo espiritano mais documentação sobre o processo de transferência de objectos de Viana do Castelo.

Tanto eu como o Director do mesmo Seminário temos imenso gosto em fazer essa oferta; pedimos simplesmente que no Museu de Etnologia do Ultramar figurem como oferta desse Seminário das Missões do Espírito Santo de Viana do Castelo.

Quanto ao nosso pequeno museu da Torre d’Aguilha, ainda não tive oportunidade de falar no assunto ao Superior do Seminário. Logo que tenha elementos a comunicar, informarei imediatamente V. Ex.”<sup>409</sup>

Para o caso de Viana do Castelo, os missionários não colocavam quaisquer restrições à selecção dos objectos. Mostravam-se aliás satisfeitos e lisonjeados na oferta, solicitando que a colecção fosse doravante identificada com o nome “Seminário das Missões do Espírito Santo de Viana do Castelo”. Por sua vez, em relação à Torre d’Aguilha, a resposta era vaga, informando-se apenas que não tinha havido comunicação com o respectivo superior, o padre Firmino Cardoso. Prontamente, a equipa do Museu rumava a Viana do Castelo, como relatava Jorge Dias:

“Dirigimo-nos por isso imediatamente àquela cidade, onde fomos novamente recebidos e atendidos com a maior amabilidade pelo Rev. Padre Geral e outros eclesiásticos professores daquele Seminário, que nos entregaram os objectos que escolhemos, num total de 55 peças, compreendendo estatuetas-fetiches, na sua maioria dos Bakongo de Angola, amuletos e objectos mágicos, etc. na sua quasi totalidade de excelente qualidade.

Vamos agora proceder à fichagem e estudo das peças oferecidas, ao restauro daquelas que se encontravam deterioradas; e à sua arrumação numa ‘vitrine’ donde constará a indicação da sua proveniência, de acordo com o legítimo desejo do Rev. Padre Provincial.”<sup>410</sup>

Ao destacar a “excelente qualidade” das peças seleccionadas, Dias remetia para o critério de “autenticidade” segundo o entendimento descrito por Veiga de Oliveira. Esta expectativa tinha mobilizado os etnólogos na direcção dos missionários, que os receberam com “a maior amabilidade” e colocaram o seu “rudimentar museu” à disposição. Portanto, mais do que o acervo do museu missionário, a colecção como hoje existe espelha os critérios e prioridades do museu etnológico e nesta medida convoca uma análise do processo de incorporação, que desenvolvo de seguida. Tal análise mostra como os objectos espiritano permitiram um reforço da representação de certas etnias angolanas bem como da categoria da escultura mágico-religiosa no acervo do Museu.

No fecho do processo de doação, seguiram-se gestos de agradecimento e cortesia de ambas as partes. Na carta de agradecimento à Província Espiritana Portuguesa, Jorge Dias salientava o “valioso conjunto de peças de interesse etnográfico recolhidas em África pelos Missionários do Espírito Santo” e convidava o Provincial e o Superior de

---

<sup>409</sup> Carta de Amadeu Gonçalves Martins a Ernesto Veiga de Oliveira, de 19 de Fevereiro de 1969, MNE-A, dossier «A-15: Documentos para a história do Museu, 1968 a 1970, vol. 2».

<sup>410</sup> Ofício n.º 85/69, proc. A/1/2/8/15, de 25 de Fevereiro de 1969, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969».

Viana do Castelo a visitarem o Museu.<sup>411</sup> Ao Superior do seminário, enviava também as publicações do CEAC e da JIU, tendo diligenciado para que aquele fosse anexado à lista de envio regular das publicações da Junta e do CEPS. Ao padre provincial, Dias destacava que a doação constituía uma “prova do sentido patriótico e da compreensão dos valores científicos por parte de V. Rev., e do interesse com que os Missionários do Espírito Santo se debruçaram sobre as culturas dos povos junto dos quais exerciam a sua acção cristianizadora”. Este agradecimento valorizava política e cientificamente a doação, trazendo à superfície ambas as facetas, características do projecto do Museu e do projecto missionário. Ao mesmo tempo, com este reconhecimento, Jorge Dias posicionava os missionários como colaboradores de um empreendimento científico protagonizado pelos etnólogos, ao serviço da nação. A prática etnográfica missionária era vista como corolário de uma boa “acção cristianizadora”. O sentido político da doação foi também reforçado pelo agradecimento que o presidente da JIU dirigiu à Congregação em nome do Ministro do Ultramar, Joaquim da Silva Cunha.<sup>412</sup> O reconhecimento foi depois tornado público através de um comunicado de imprensa, reproduzido em vários jornais de Lisboa e do Porto, “enaltecendo o valor e significado do gesto dos Missionários do Espírito Santo” e a doação de um “conjunto de várias dezenas de peças de grande valor etnográfico” como provas do patriotismo e “alta compreensão dos valores científicos” dos missionários.<sup>413</sup> Por sua vez, entre os missionários, a doação e a visita do padre provincial ao Museu, tal como se encontrava instalado no Palácio Vale-Flor, foram relatados no boletim provincial:

“Em Lisboa, no Museu de Etnologia do Ultramar, figura desde Fevereiro mais de uma centena de objectos: máscaras, estatuetas, feitiços, instrumentos de música, punhais, tudo de grande valor etnológico, recolhidos em Angola por alguns dos nossos confrades e que se encontravam no nosso Seminário de Viana do Castelo.

Esta valiosa colecção está ‘arrumada em duas vitrinas’ da sala que o museu reservou para as sessões de maior importância, tendo cada uma colocada um dístico onde se lê: «Oferta do Seminário das Missões do Espírito Santo – Viana do Castelo».

Na carta do Director do Museu, Professor Jorge Dias, donde se extraiu o período anterior, dirigida ao Rev. Padre Provincial, lê-se ainda: ‘demos já conhecimento à Junta de Investigações do Ultramar, a quem pertence este Museu, do generoso gesto de Vossa Reverência, e do interesse com que os Missionários do Espírito Santo se debruçaram sobre as culturas dos povos junto dos quais exerciam a sua acção cristianizadora’.

---

<sup>411</sup> Ofícios n.º 87/69, proc. A/8/15, de 26 de Fevereiro de 1969, de Jorge Dias para Amadeu Gonçalves Martins; e n.º 89/69, proc. A/8/15, de 27 de Fevereiro de 1969, de Jorge Dias para o Padre Geral do Seminário das Missões de Viana do Castelo, MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969».

<sup>412</sup> Ofício n.º 136/69, proc. A/1/8/15, de 23 de Abril de 1969, de Jorge Dias para o presidente da Comissão Executiva da JIU, MNE-A, dossier «A-15: Documentos para a história do Museu, 1968 a 1970, vol.2».

<sup>413</sup> O arquivo do MNE contém diversos recortes de jornais publicados entre Fevereiro e Março de 1969: *Diário de Notícias, Jornal de Notícias, Primeiro de Janeiro, Diário de Lisboa, A Capital, Jornal do Comércio e Comércio do Porto*. MNE-A, dossier «A-15: Documentos para a história do Museu, 1968 a 1970, vol.2».

Numa visita ao Museu de Etnologia do Ultramar, feita pelo Rev. Padre Provincial e dirigida sempre pelo Professor Jorge Dias, o Rev. Padre Provincial pôde verificar o lugar de honra em que se encontra exposta esta oferta da Província.

O Museu já tem presentemente 20 mil peças de grande valor cultural e diariamente trabalha por aumentar o seu recheio.»<sup>414</sup>

A notícia amplificava o “valor etnológico” reconhecido aos objectos, aos quais tinha sido dado um lugar de destaque no Museu – duas vitrines na sala destinada às sessões mais importantes. Para os missionários, a doação da colecção ao Museu de Etnologia do Ultramar, um museu secular, revelava a sua vontade de contribuir para uma ciência que se estava a institucionalizar e a popularizar. A doação e a visita do Provincial ao Museu, onde este pôde testemunhar a conversão dos objectos missionários em objectos etnológicos, confirmavam a participação dos missionários na narrativa que o Museu conformava sobre a nação imperial pluri-racial, que à época se pretendia constituir como facto histórico, em parte sustentado no conhecimento produzido pela nova disciplina. A notícia publicada no boletim provincial fazia ainda referência ao número de objectos doados, “mais de uma centena”, quase o dobro do que Jorge Dias tinha relatado no seu officio à Junta. Trata-se agora de analisar a colecção e respectivos registos tal como se encontram hoje no Museu Nacional de Etnologia.

### **A colecção “Seminário das Missões do Espírito Santo”**

Os livros de tombo e as fichas de inventário do MNE registam 62 entradas de objectos cujo “adquirente” é “Seminário das Missões do Espírito Santo”. Este número é inesperado, situando-se entre os 55 objectos referidos por Jorge Dias e a “mais de uma centena” relatada pelos missionários. O desfasamento levanta algumas questões que permaneceram por resolver: seria imprecisão de uma das partes? Teriam sido transportadas mais peças para Lisboa que foram colocadas de lado conforme o procedimento descrito nas lições de Veiga de Oliveira, tendo-se perdido a ligação ao processo?<sup>415</sup> Teriam sido devolvidas? A análise dos livros e das fichas permite perceber que os objectos foram registados em diferentes momentos. Tendo chegado ao Museu em

---

<sup>414</sup> “Museu de Etnologia do Ultramar”, *BPP*, n.º 100, Mar.-Abr., 1969. Esta notícia serviu de base às breves referências da doação nas obras sobre a história da província portuguesa espiritana, não existindo aí informação nova (Costa 2012:114; Torres Neiva 2005:209).

<sup>415</sup> Sónia Silva confirma a existência de um espaço diferenciado para “objectos híbridos” nas reservas do MNE, onde a autora encontrou objectos de cestaria provenientes de missões católicas (Silva 2003:84).

Fevereiro de 1969<sup>416</sup>, a grande maioria das fichas foi registada mais de um ano depois, em Abril de 1970 (57), sendo as cinco restantes posteriores, de Dezembro de 1971.

MUSEU DE ETNOLOGIA DO ULTRAMAR						
REGISTO			DESIGNAÇÃO		FOTOGRAFIA	
Data	N.º do tombo	N.º da colecção	Nome local		Ref. do negativo	
AQUISIÇÃO						
Data	Modo	Custo				
Adquirente			Ficheiro de consulta			
Anterior proprietário						
Endereço						
Local de aquisição						
Grupo cultural						
Função						
Local de fabrico						
Local de uso						
Autor						
Comp.	Larg.	Alt.	Peso	Diám.	Capac.	DESENHO
DESCRIÇÃO E REFERÊNCIAS						

Figura 28. Esquema da ficha de inventário usada pelo MEU

A catalogação dos objectos pelo Museu constitui um elemento revelador do processo pelo qual o conhecimento etnográfico foi criado a partir deles, do seu estudo formal e comparativo. É também um elemento fundamental dada a ausência de documentação sobre os objectos no arquivo espiritano ou de um registo de campo da parte do Museu que descrevesse com maior detalhe o processo de selecção realizado no seminário, incluindo eventuais informações ou explicações dadas pelos missionários. Esta inexistência parece indicar que os etnólogos do Museu estavam mais interessados nos objectos do que naquilo que os missionários teriam a dizer sobre eles. Algumas informações terão sido anotadas, como os locais onde trabalhavam os missionários que teriam coleccionado os objectos, visto essa informação aparecer em algumas fichas de inventário. Todavia, era o estudo a ser desenvolvido no Museu que ia permitir criar a informação pretendida, podendo por isso dizer-se que a sua incorporação despoletou um processo de construção de conhecimento que deve merecer atenção.

Compilando os registos de “designação” e “função” nas fichas de inventário é possível obter uma perspectiva geral da colecção, como na seguinte tabela:

Designação	Total	Função
“Figura humana”	20	"Mágico-religiosa"
“Caixa”; “Caixa, panela”; “Conjunto de caixinhas”	7	"Protectora. Representação dos antepassados da linhagem. Protecção da família"; "Mágico-religiosa. Contém ingredientes mágicos"; "Mágica"
“Chocalho”	6	"Instrumento musical (idiofone)"
“Maraca”	4	"Instrumento musical (idiofone)"

<sup>416</sup> O Provincial espiritano confirmara a doação a 20 de Fevereiro e cinco dias depois Jorge Dias escrevia para a JIU informando que tinham ido buscar as peças a Viana do Castelo.



“Figura de relicário”	3	"Mágico-religiosa"
“Corno-amuleto”	2	"Mágica"
“Facão”	2	"Arma"
“Máscara”	2	"Cerimónias de iniciação?"
“Tabaqueira”	2	"Guardar tabaco"
"Amuleto"	1	"Protectora. Representação dos antepassados da linhagem. Protecção da família"
“Bolsa”	1	-
“Cachimbo”	1	"Fumar"
“Chapéu”	1	-
“Colar-amuleto”	1	"Mágica"
“Enxota-moscas”	1	"Cerimonial"
“Figura de animal”	1	"Mágico-religiosa"
“Gládio”	1	"Arma"
“Lança”	1	"Arma"
“Manípulo”	1	-
“Miniatura de barco”	1	"Mágico-religiosa"
“Ponta de dente em marfim”	1	-
“Quissanje”	1	"Instrumento musical"
“Tambor”	1	"Instrumento musical (idiofone) de uso cerimonial"

A tabela mostra uma predominância de objectos susceptíveis de serem classificados como “escultura” (24 registos designados “figuras”) e uma recorrência da função “mágica” ou “mágico-religiosa”, o que efectivamente corrobora que estes eram os tipos de objectos que a equipa do Museu procurava. Note-se também a existência de duas máscaras, que se supõe terem tido uma função em “cerimónias de iniciação” e depois alguns instrumentos musicais e armas.

No que respeita à circulação das peças, as fichas de inventário contêm três tipos de registo: morada do “Adquirente”; “Local de aquisição”; e um terceiro que agrupa “Local de fabrico” e “Local de uso”. Complementarmente, surge o registo “Grupo Cultural”, que corresponde à classificação étnica dos objectos. Como seria de esperar, todas as fichas registam como “Adquirente” – “Seminário das Missões do Espírito Santo” – e como “Endereço” – Viana do Castelo. Por sua vez, o registo do “Local de aquisição” apresenta algumas surpresas, pois apesar da esmagadora maioria referir Angola, três registam Gabão, antigo território da África Equatorial Francesa, independente desde 1960, onde os espiritanos assinalavam já uma longa presença (ver mais à frente). Para os registos de Angola, constata-se uma predominância das regiões de Cabinda e Congo (37 fichas), ao passo que das remanescentes 21 indicam apenas “Angola” e uma específica “Angola, Sá

da Bandeira”.<sup>417</sup> A constatação é confirmada pelo registo do “Grupo Cultural”, notando-se também bastantes registos sem indicação:

<b>Grupo cultural</b>	<b>Total</b>
“Bacongo”	13
“Bacongo, Bavili”	1
“Bacongo, Baiombe”	4
“Bacongo, Baoio”	5
“Baoio”	8
“Bakota”	3
“Cuanhama”	1
“Ganguela”	1
“Muila”	1
Sem indicação	25

Entre os grupos associados aos “Bacongo” somam-se 31 fichas, o que significa que, cruzando “Local de aquisição” e “Grupo cultural”, se pode concluir que cerca de 61% dos objectos seleccionados em Viana do Castelo está classificada como proveniente da região noroeste de Angola, dos territórios de Cabinda e Congo. Entre os objectos atribuídos a estes grupos destacam-se dezoito descritos como “estatuetas fetiche”, quatro “caixas” associadas à protecção dos antepassados e duas máscaras – categorias de objectos valorizadas no catálogo sobre escultura africana. Por outro lado, no catálogo era igualmente patente uma predominância de objectos do grupo dito “Kioko”, na região nordeste de Angola, o que sugere que, ao seleccionar os objectos dos grupos “Bacongo”, a equipa estaria preocupada em preencher as lacunas respeitantes à representatividade das diversas etnias angolanas no acervo do Museu.

No seu texto sobre “arte africana”, Veiga de Oliveira tinha salientado alguns pontos que ajudam a compreender a selecção dos objectos no museu missionário. Desde logo, o interesse especial pela escultura e a sua valorização enquanto “elemento fundamental da vida tribal religiosa”, portanto da escultura chamada “mágico-religiosa”. Entre os exemplos de objectos fornecidos, o etnólogo dera uma atenção especial aos “fetiches”, os objectos por meio dos quais “mágicos, curandeiros ou adivinhos” exerciam a sua acção (Oliveira 1968a:s.p.). No seio da multiplicidade formal que caracterizava este tipo de objectos, Veiga de Oliveira destacava as “estatuetas relicário” dos Bakongo e dos Bakota, ambos tipos de objectos presentes na colecção espiritana.

---

<sup>417</sup> A especificidade desta indicação sugere tratar-se de uma informação fornecida pelos missionários, podendo referir-se à missão do Lubango (do grupo da Huíla, criada em 1935), da qual Estermann foi superior, ou de maneira mais geral às missões da diocese de Sá da Bandeira, criada em 1955 a partir da de Nova Lisboa.

## As “estatuetas relicário” Bakota

No catálogo sobre a escultura africana, Veiga de Oliveira destacava as “estatuetas-relicário revestidas de chapa e fio de cobre e latão, dos Bakota, que se colocam sobre as urnas em cestaria onde eles guardam as ossadas dos seus mortos” (Oliveira 1968a:s.p.). Conhecedor dos objectos, terá sido com surpresa que Veiga de Oliveira viu três dessas “estatuetas-relicário” no museu do seminário espiritano de Viana do Castelo. Duas delas são visíveis na fotografia do museu que apresentei no segundo capítulo:



Figura 29. Pormenor da fotografia do museu no seminário espiritano de Viana do Castelo (APPCSSp); fotografia do objecto n.º AL.063 (MNE, Matrizpix).

Os três objectos foram registados como sendo do “grupo cultural” – “Bakota”, e tendo como “Lugar de aquisição” – “Gabão” (números AL.063, AL.064, AL.065). A identificação imediata destes objectos derivava da correspondência entre a análise morfológica e a classificação étnica, uma tarefa central do trabalho etnomuseológico deste período, como referi acima. As “figuras de relicário” dos Bakota parecem ter constituído um caso prototípico deste tipo de estudos, entusiasmando vários autores na sua análise e classificação (Chaffin 1973; Delorme 2002b, 2002a; Perrois 1969). A elevada reputação que estes objectos atingiram então entre coleccionadores e museus etnológicos europeus e norte-americanos (cf. Perrois 2007) significava que os exemplares encontrados entre os espiritanos eram um verdadeiro achado para a equipa do Museu.<sup>418</sup> Tal entusiasmo residia em parte na apreciação da abstracção formal das figuras, como afirmava o comerciante e crítico de arte Ladislav Segy, cujos catálogos sobre escultura africana eram amplamente citados nas publicações do museu etnológico português. Para

<sup>418</sup> Exemplificativo de tal reputação é o seu destaque no célebre e polémico documentário *Les statues meurent aussi*, realizado por Alain Resnais, Chris Marker e Ghislain Cloquet em 1953, para revista *Présence Africaine*. O filme foi banido em França até 1968 devido às críticas que dirigidas ao colonialismo, entendido como influência nefasta e causa da decadência da arte africana.

Segy, estas figuras funerárias eram “uma das mais espantosas criações artísticas da arte da África Ocidental” e nelas se encontrava, no seu maior arrojo, “a tendência para a abstracção, tão típica de toda a arte africana ocidental” (Segy 1952:1). O aspecto formalista está presente na descrição dos objectos feita pelos técnicos do MEU nas fichas de inventário, como evidencia o caso seguinte:

“REGISTO

Data: Abril 1970

N.º do tombo: AL.063

N.º da colecção: 20

DESIGNAÇÃO

Figura de relicário

AQUISIÇÃO

[...]

Local de aquisição: Gabão

Grupo cultural: Bakota

Função: Mágico-religiosa

[...]

DESCRIÇÃO E REFERÊNCIAS: Figura humana, em madeira, extremamente esquemática e numa concepção plástica convencional em que se dá o máximo relevo à cara, simplificando o corpo e reduzindo-o a um mero suporte, cortado em losango, numa sugestão de braços e pernas. Cara espalmada, oval e côncava, ladeada de duas asas, e encimada por um crescente lunar disposto horizontalmente. Olhos e nariz são figurados em relevo, em forma de crescente e triangular, respectivamente. A superfície frontal é recortada por placas de latão, com frisos gravados à volta, combinando planos lisos com outros de tiras cortadas ou gravadas.

Segundo alguns autores, as figuras côncavas são femininas e as convexas masculinas. Parece tratar-se da representação dum defunto. Ela encima os cestos que encerram os ossos do antepassado, aos quais se presta culto, associando estreitamente os vivos e os mortos do mesmo clã.

Recolhido nos princípios do século.”

A descrição mostra claramente o estudo formal da peça, fazendo referência a uma teoria em voga na época, segundo a qual as figuras côncavas seriam femininas e as convexas masculinas. Tal proposta tinha sido defendida pelo francês Stéphen Chauvet, médico e coleccionador de “arte primitiva” das colónias francesas (1933), sendo posteriormente contestada por outros autores (Chaffin 1973; Delorme 2002b). Aliás, curiosamente, o artigo de Chauvet mostrava uma fotografia de dois bastões com a legenda “Musée des R. P. du Saint Esprit (Oeuvre des Apprentis Orphelins d’Auteuil)”. Tratava-se de um museu criado pelos espiritanos franceses na Obra dos Órfãos Aprendizizes de Auteuil, em Paris, na sequência da Exposição Colonial de 1931, cujas suas colecções foram transferidas em 1961 para outra obra espiritana, o seminário de Mortain, na Normandia. Num sugestivo paralelismo com o caso português, no início da década de 1960, também o director do Musée de l’homme, Jacques Millot, visitava o seminário espiritano de Mortain, sobre o qual escreveu uma pequena resenha para a revista do

museu (Millot 1965). Millot assinalava o interesse pela etnografia dos missionários que trabalhavam na antiga África Equatorial Francesa e afirmava que, apesar de não haver “peças excepcionais ou de grande valor artístico”, a colecção espiritana constituía “um excelente conjunto de objectos representativos da cultura material congolo-gabonesa”, que merecia a atenção dos especialistas (Millot 1965:55). Ao mesmo tempo que valorizava a qualidade das peças, como os etnólogos portugueses, Millot lamentava a ausência de documentação sobre a sua origem e recolha, terminando o artigo com um apelo à Congregação para que encontrasse uma solução mais adequada para as suas colecções, fosse através da criação de um grande museu, fosse pelo seu depósito “num museu nacional qualificado” (Millot 1965:60). Entre “as séries mais completas” de objectos no museu missionário de Mortain, eram precisamente destacadas as “estatuetas-relicário” e as “efígies ligadas ao culto dos antepassados”, nomeadamente as “figuras de cobre Bakota” – o que revela não só o interesse generalizado por estes objectos no meio museológico, como a prática dos missionários espiritanos de os coleccionar.<sup>419</sup>

Na ficha do MEU, no final da descrição, surge a informação manuscrita “recolhido nos princípios do século” (o resto da ficha encontra-se dactilografado). Trata-se de um elemento relevante de contextualização da história do objecto, que tanto poderá ter sido transmitido pelos missionários em Viana do Castelo, como sido inferido a partir da bibliografia. Com efeito, em 1969, o etnólogo africanista Louis Perrois publicara um artigo sobre “escultura tradicional do Gabão”, argumentando que o período forte de recolha destas peças se tinha dado entre as últimas décadas do século XIX e as décadas de 1920 e 1940, que tinham trazido a “chegada massiva das missões”, as quais, na opinião do francês, tinham causado o “desastre da arte tradicional com a destruição sistemática de «ídolos» e outros «fétiches», a ilegalização dos cultos locais (mesmo se não tivessem nada a ver com bruxaria ou fetichismo), a desvalorização da noção de clã, etc.” (Perrois 1969:860). A destruição da “arte tradicional” africana era simultaneamente denunciada e vista como uma fatalidade, que resultava da missionação e da “modernização” das sociedades “tradicionais” trazida pela colonização, uma perspectiva em parte partilhada,

---

<sup>419</sup> Não obstante esta aproximação entre o Musée de l'homme e os espiritanos na década de 1960, praticamente coeva ao caso português, os arquivos do Musée du quai Branly revelam a existência de contactos anteriores. Em 1935, o referido Musée des Missions d'Auteuil é mencionado a propósito de uma exposição de objectos recolhidos pelo padre Tastevin no Palácio do Trocadéro em 1935; e logo a seguir, em 1937, era registada a transferência de uma colecção do padre Daniel Brottier (director da obra de Auteuil), restituída em 1939. MqB-AD, “71.1934.82 (Tastevin) – Dossier de collection”, cote D000239; “Transfert de la collection Picton”, cote D000269/1289. Para um estudo sobre as figuras de relicário Bwiti nas fontes espiritanas, ainda que não se debruce sobre as práticas missionárias de recolha destes objectos, ver a tese de mestrado de Filipa Almeida (2010).

como se viu acima, por Veiga de Oliveira. Contudo, Perrois defendia também, com algum desassombro, que “se tivesse sido necessário esperar pela tomada de consciência dos próprios africanos do que é a «arte negra» para coleccionar e conservar as obras, as artes de África ter-se-iam perdido para a humanidade” (Perrois 1969:860). Ou seja, em última análise, a “arte negra” era matéria de e para os etnólogos e os museus europeus.

Da parte dos portugueses, a crítica ao impacto da missionação não parece ter suscitado uma posição tão veemente, visto não existirem declarações neste sentido nas publicações de Ernesto Veiga de Oliveira ou de Jorge Dias. Por outro lado, parecia claro que os etnólogos não se terão interessado em explorar as questões a montante sobre a circulação missionária destes objectos, a saber: quais os missionários envolvidos na recolha? Em que medida esta se teria inserido num contexto de repressão do culto dos antepassados, como afirmava Perrois? Quais as ligações espiritanas entre Gabão, Angola e Portugal que tinham conduzido a circulação das figuras para Viana do Castelo?<sup>420</sup> Em suma, que histórias tinham os missionários a contar sobre os objectos? Não é possível saber qual o diálogo que se estabeleceu entre os missionários e a comitiva de etnólogos em Viana do Castelo. Na sua visita ao seminário de Mortain, o director do Musée de l’homme tinha-se queixado da ausência de documentação sobre a origem e recolha das peças, o que poderia também se ter dado em Viana do Castelo. Parece claro que a grande prioridade era dotar o Museu de um acervo de objectos “autênticos”, a partir dos quais se poderiam realizar estudos científicos sobre a “vida religiosa tribal”, em detrimento de estudos, por exemplo, sobre a sua cristianização. Para o Museu, a oportunidade de incorporar estes objectos nas suas colecções era única e a sua proveniência missionária era vista cima de tudo como um selo de autenticidade.

#### *As “estatuetas fetiches” Bakongo*

Outro tipo de objectos muito procurado por coleccionadores e museus desde o final do século XIX, eram aqueles que Veiga de Oliveira e Jorge Dias designavam como “fetiches” ou “estatuetas-fetiches”, a partir do francês “fétiche”, em detrimento do termo português

---

<sup>420</sup> A presença espiritana no Gabão remontava aos primórdios da própria Congregação, tendo os primeiros missionários chegado ao estuário gabonês em 1844, expandindo-se para o interior nos finais do século XIX. O território que, a partir de 1910, ficou conhecido como África Equatorial Francesa, estava confiado à Congregação do Espírito Santo (Koren 1958:222, 541). Consequentemente, as redes espiritanas estendiam-se desde o Gabão até à fronteira norte e nordeste de Cabinda, o que abre a possibilidade de a circulação dos três objectos em Viana do Castelo se ter efectuado através de missionários a trabalhar no enclave português. Outra possibilidade seria as peças terem sido trazidas directamente para Viana por um missionário de passagem para a Europa.

“feitiço”.<sup>421</sup> No catálogo, Veiga de Oliveira tinha destacado as “estatuetas «relicário» dos Bakongo, com um espelho incrustado no ventre tapando uma cavidade onde se encontram os amuletos (e onde o adivinho «vê» os factos que respeitam ao feitiço)”, a par das “estatuetas com pregos, também dos Bakongo, que certos autores, admitindo velhas influências portuguesas no Congo, relacionam com a prática mágica europeia, mas que William Fagg entende ser um motivo autóctone anterior à chegada do branco.” (Oliveira 1968a:s.p.). Tal como as “figuras de relicário” dos Bakota, encontrar estes objectos no museu missionário constituiu uma oportunidade excepcional para o Museu, ainda que neste caso, ao contrário do anterior, já existissem alguns exemplares no acervo, como mostrava o catálogo de 1968.<sup>422</sup>

A colecção espiritana hoje no MNE inclui dezassete figuras antropomórficas e uma zoomórfica em madeira, de pequena estatura (alturas entre 15-26 cm), com relicários na cabeça e/ou no ventre, ou vestígios da sua existência. Uma grande parte apresenta actualmente os relicários em falta, o que pode ser revelador do processo de recolha, pois era comum estes objectos serem propositadamente danificados antes de chegarem às mãos do missionário, com vista a salvaguardar o controlo sobre os seus poderes (MacGaffey 2013:176). Não obstante, é mais uma vez sob o pano de fundo de um interesse pela “arte africana”, e em particular pela escultura, que estes “fetiches” foram valorizados pelo Museu. As suas descrições nas fichas de inventário atestam a atenção dada aos aspectos formais e estilísticos, como exemplifica o caso abaixo:



Figura 30. Fotografia do objecto n.º AL.059 (MNE, Matrizpix)

<sup>421</sup> A partir da década de 1990, estes objectos começaram a ser designados pelos museus a partir do termo kikongo “nkisi”, plural “minkisi”. A bibliografia sobre o tema é massiva, destacando-se o trabalho de Wyatt MacGaffey, que colaborou com diversos museus, incluindo o MNE, para a exposição *Na presença dos espíritos*, em 2002 (1988, 1993, 1977, 2013; 1974); vejam-se também as obras de Dupré (1975), MacGaffey e Janzen (1974), Mulinda (1987); Pietz (1985, 1987, 2005); Volavka (1972, 1974) ou ainda Vanhee (2000).

<sup>422</sup> Ver especialmente fotografias n.º 183, 184-5 e 187. A fotografia n.º 184-5 corresponde ao objecto n.º AB.043 e a n.º 187 ao objecto n.º AA.620. Ambos foram recolhidos por António de Oliveira em “Cabinda [?] (1950-1955)” [sic]. Não foi possível saber exactamente quantos destes objectos o Museu possuía até 1969.

“REGISTO

Data: Abril 1970

N.º do tombo: AL.059

N.º da colecção: 20

DESIGNAÇÃO

Figura humana

AQUISIÇÃO

Local de aquisição: Angola\*; Congo Ocidental

Grupo cultural: Baiombe (?)\*; Bacongo

Função: Mágico-religiosa

DESCRIÇÃO E REFERÊNCIAS: Estatueta-relicário, em madeira, sobrecarregada de elementos de natureza mágica que apenas deixam a descoberto a cabeça, dum naturalismo plástico, olhos figurados por dois cacos de vidro, nariz curvo e achatado. Lábios carnudos, boca entreaberta deixando à vista os incisivos mutilados; penteado alto, de pasta resinosa, com banda de pano e tiras de pele e penas de galinha, encimado por uma concha incrustada. Relicário no peito, com ingredientes mágicos, tapado com espelho. Tiras de pano, torcidas, com um nó que fica sobre o peito, e pontas amarradas nas costas, envolvem o pescoço e a parte superior do relicário, formando espesso colar; atados atrás das costas, dois saquinhos, um de tecido de ráfia, outro de pele em torno da base, espécie de saia de tecido de ráfia e franjas de tiras de pele; pendente, uma aselha de tiras de pano entrançadas, à qual estão atados inúmeras tiras de pano.”<sup>423</sup>

Todas as fichas das dezoito “estatuetas-fetiche” registam “Bacongo” como grupo cultural, cinco das quais acrescentam “Baio” e outras quatro “Baiombe”. Paralelamente, cinco especificam “Cabinda” no “local de aquisição”<sup>424</sup>, ainda que a informação “Recolhido em Cabinda” apareça posteriormente noutras quatro figuras publicadas em vários catálogos (1985, 1994, 2003, 2010).<sup>425</sup> Com efeito, alguns destes objectos vieram a ser seleccionados para exposições e catálogos com muita regularidade, como é o caso do n.º AL.059, mostrado acima, publicado pelo menos em seis catálogos entre 1972 e 2010. No catálogo da primeira grande exposição do Museu, *Povos e Culturas*, em 1972, figuram onze objectos da colecção espiritana, dos quais quatro destas “estatuetas fetiche”, novamente sem indicações de datas, colectores ou mesmo números de inventário.<sup>426</sup> O facto de vários destes “fetiches” da colecção espiritana serem recorrentemente escolhidos para exposições e catálogos, para além de atestar a sua valorização museológica, significa que há um acréscimo progressivo de camadas de informação, que por vezes se torna difícil de rastrear. Como no caso acima analisado, alguns catálogos introduzem a informação “Recolhido no início do século”, como é o caso dos objectos n.º AL.050, AL.056, AL.059 e AL.060, mas não foi possível perceber qual a fonte desta informação. Em Abril de 1969, pouco depois dos objectos terem entrado no Museu, Jorge Dias

<sup>423</sup> Os elementos sinalizados com um \* aparecem registados no Livro de Tombo.

<sup>424</sup> Objectos n.º AL.048, AL.049, AL.053, AL.054, AL.056.

<sup>425</sup> Objectos n.º AL.050, AL.059, AL.060, AL.061.

<sup>426</sup> Os onze objectos da colecção espiritana que pude identificar no catálogo foram os seguintes: n.º 284 (AL.063), n.º 284 (AL.064), n.º 286 (AL.075), n.º 289 (AL.053), n.º 290 (AL.074), n.º 292 (AL.084), n.º 302 (AL.059), n.º 303 (AL.050), n.º 308 (AL.056), n.º 309 (AL.060), n.º 415 (AL.077).



escrevia a Marie-Louise Bastin, em Tervuren, solicitando o seu parecer sobre algumas peças, cuja origem considerava “duvidosa”. Entre essas incluía-se um dos “fetiches” espiritanos:

“N.º SMES – 13, obtida por volta do final do século passado pelos Missionários do Espírito Santo, em Angola (Bakongo?). Mede 20 cm de altura. A madeira está meio encoberta por um engobe de caulino; adivinha-se o lugar dos 3 relicários, que faltam.” (original em francês)<sup>427</sup>

Portanto, em 1969, Jorge Dias já situava a recolha do objecto no final de oitocentos. De facto, a principal bibliografia sobre o tema aponta para o período entre 1880 e 1920 como o grande período de circulação destes objectos (MacGaffey 2013:172), ainda que as primeiras referências aos chamados “feitiços” remontassem às primeiras descrições do reino do Kongo nos séculos XVI e XVII (Volavka 1972:52). Segundo MacGaffey, a partir da segunda década do século XX, a repreensão do “fetichismo” e por consequência dos “fétiches”, enquanto índices de “primitividade” e “barbarismo”, por parte das missões cristãs e das autoridades coloniais provocou, não um declínio dos *minkisi* mas a sua progressiva transformação, designadamente morfológica, ou seja, em vez de pequenas estatuetas, facilmente identificáveis, passaram a assumir outras formas, como “pequenos embrulhos furtivamente usados no corpo ou escondidos nas casas” (MacGaffey 2013:173). Todavia, a assunção de que os objectos espiritanos tinham sido recolhidos no final do século XIX parece bastante questionável. Em primeiro lugar, porque o museu missionário em Viana do Castelo foi constituído em meados dos anos 1930. Mesmo que os espiritanos estivessem em Portugal desde a segunda metade do século XIX, e que alguns dos seus antigos seminários possuíssem colecções de história natural (como era o caso do Colégio do Espírito Santo em Braga), a Primeira República tinha fechado e expropriado os bens da Congregação, não havendo registos de material que tivesse sido salvaguardado até à restauração da Província no início da década de 1920.

No arquivo espiritano, não abundam relatos sobre o modo como os missionários lidavam com este tipo de objectos. As poucas referências existentes apontam para uma tendência para a recolha, em detrimento de uma acção destrutiva – lembre-se os casos da “parafernália bizarra” de um “feiticeiro” obtida após a sua conversão, exposta no Vaticano em 1925, ou dos “feitiços horripilantes” expostos em Barcelos em 1931, que mencionei no primeiro capítulo. Precisamente, visto que esta exposição constituiu um dos antecedentes do museu do seminário de Viana do Castelo, afigura-se que os objectos

---

<sup>427</sup> Talvez se refira ao objecto n.º AL.044. Ofício n.º 133/69, proc. A/3/8, B/1, A, de Jorge Dias a Marie-Louise Bastin, 23 de Abril de 1969, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969», MNE-A.

actualmente no Museu Nacional de Etnologia terão de facto sido recolhidos por altura da exposição, ou seja, por volta de 1930-1931. Com efeito, uma crónica publicada na *Missões de Angola e Congo*, escrita por uma das irmãs da missão de S. José de Cluny em Cabinda, dá a conhecer a história dos “feitiços” expostos de Barcelos, porventura os mesmos actualmente no MNE.

Em 1932, a irmã Laura relatava aos leitores da revista missionária o início da actividade apostólica de um recém-ordenado padre indígena, Lourenço Mambuco, colocado na missão de Cabinda em 1930. Mambuco foi protagonista da conversão de dois importantes chefes locais, resultando na inflexão religiosa dos respectivos povos e na entrega dos ditos “feitiços”. Nas suas palavras, “não cabiam em dois camiões os famosos ídolos, alguns dos quais, consoante por aqui se disse, puderam ser admirados na Exposição Missionária de Barcelos!!!” (Laura 1932). Com efeito, nas décadas de 1920 e 1930, várias circunstâncias motivaram os espiritanos em Angola à recolha de objectos, em particulares os ditos “fetiches”. Para além das exposições missionárias e dos incentivos contidos na legislação missionária de 1919 e de 1926, é também de destacar a passagem do etnólogo espiritano Constant Tastevin por Cabinda em 1933, que mencionei no capítulo anterior, da qual resultou uma colecção onde se incluíam vários “fetiches” similares aos da colecção de Viana do Castelo, que o missionário doou ao Musée de l’homme em 1938. Acresce a esta história que, um ano antes da sua visita ao enclave, Tastevin correspondera-se com o seu confrade espiritano Lúcio Casimiro dos Anjos, então superior da missão de Cabinda, que lhe enviara para Paris uma caixa com vários “feitiços” e respectiva “explicação”.<sup>428</sup> Nas suas “notas acerca de alguns usos e costumes dos Povos de Cabinda”, anexas à carta, Lúcio dos Anjos debruçava-se brevemente sobre o “feiticismo”, afirmando que este se vinha progressivamente enfraquecendo devido à acção missionária e dando conta de uma viragem notória na evangelização da região de Cabinda a partir de 1931, o que por certo, apesar de o espiritano português não o afirmar, se associava à acção do padre Mambuco relatada pela irmã Laura.<sup>429</sup> Na crónica da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo referente a 1931, escrita pelo padre Julien Noll, tomava-se como prova do progresso religioso então verificado o facto de os “Cabindas”

---

<sup>428</sup> Carta de Lúcio Casimiro dos Anjos a Constant Tastevin, 31 de Julho de 1932, AGCSSp, 2D70.9.1.

<sup>429</sup> A correspondência de Lúcio dos Anjos com Tastevin, nos arquivos gerais espiritanos em Chevilly Larue, inclui mais documentação sobre os “feitiços” enviados por aquele para Paris, uma parte dos quais faz parte do acervo do Musée du quai Branly, em cujos arquivos também se encontra alguma documentação relevante, incluindo fotográfica, sobre a colecção de Tastevin. Indubitavelmente, o caso de Tastevin se mostra como hipótese de investigação futura.

se separem dos seus “pequenos Santos”, num “movimento que faz sensação em todo o Enclave. Desde alguns meses. eles os entregam espontaneamente aos milhares aos missionários”.<sup>430</sup> Portanto, a disponibilidade destes objectos ditos “fétiches” e a sua recolha pelos missionários em Cabinda, caminhando a par do ritmo local da actividade missionária e da demanda dos objectos para as exposições, parece apontar que as “estatuetas fétiche” no MNE terão sido recolhidas nesta altura.

A análise destes dois tipos de objectos, as “estatuetas relicário” e as “estatuetas fétiches”, permitiu aprofundar as suas histórias e dar conta da perspectiva dos etnólogos, mostrando a sua relevância para o programa científico do Museu de Etnologia do Ultramar. Essa relevância estava directamente associada ao distanciamento dos etnólogos face às histórias missionárias. Nesta perspectiva, os missionários eram sobretudo apreciados enquanto fornecedores de objectos “autênticos”, mas não de informação etnográfica interessante sobre eles.

## **Conclusão**

Neste capítulo, analisei o cruzamento entre as colecções e etnografias spiritanas e a história da antropologia (na sua vertente etno-museológica) em Portugal, a partir do caso da doação de um conjunto de objectos do seminário de Viana do Castelo pela Província Spiritana Portuguesa ao Museu de Etnologia do Ultramar em 1969. Com o objectivo de compreender a relevância da colecção missionária para a história do Museu, comecei por indicar alguns aspectos críticos do modo como esta tem sido abordada. Como procurei argumentar, o caso da colecção spiritana permite dar conta tanto da importância da dimensão colonial no projecto do Museu como da relação entre os etnólogos e os missionários numa fase marcada pela institucionalização e disciplinarização da etnologia em Portugal. A colecção missionária contribuiu para a concretização do projecto político e científico do Museu, na medida em que, por um lado, veiculou uma certa valorização dos missionários e do seu interesse pelas populações, no quadro de um discurso lusotropicalista que colocava o Cristianismo como característica definidora da nação-império, e por outro lado incluía objectos considerados de “autenticidade indiscutível”, que os etnólogos avidamente procuravam, na tentativa de contribuir para a sua protecção enquanto património e criar um manancial de material de investigação etnológica. A

---

<sup>430</sup> Para uma população global de 40 mil pessoas, o padre Noll contava 16690 católicos (cerca de 42%) e 7120 catecúmenos (cerca 18%). “Chronique de la Préfecture Apostolique du Congo Portugais”, Julien Noll, 1931, AGCSSp, 3L1.19a1.

colecção espiritana contribuiu inclusivamente para afirmar o projecto universalista do Museu, através das três “estatuetas relicário” provenientes do Gabão.

Com base na documentação e na análise dos objectos, procurei detalhar o processo de incorporação, registo e composição da colecção, à luz do projecto do Museu de Etnologia do Ultramar. Focada em certos objectos em detrimento de outros, a colecção corresponde sobretudo às principais preocupações do Museu, mas deixa várias questões por responder relativamente às práticas de recolha e musealização dos missionários. Os objectos foram submetidos a um processo de re-significação que os transformou em matéria de investigação etnológica, no qual prevaleceu um critério de “autenticidade” assente na valorização da longevidade da presença missionária no terreno, mas não contaminada por ela. Na perspectiva dos etnólogos, interessavam os objectos e os materiais etnográficos “em bruto” (como as recolhas orais), purificados das suas histórias missionárias. Ainda que, à época, os etnólogos do Museu não vissem criticamente a acção dos missionários enquanto agentes coloniais ou destruidores das culturas ditas indígenas, mostravam um evidente posicionamento de distinção científica face a estes. Para os espiritanos, a doação ocasionou um reconhecimento público e político da sua acção missionária em Angola, sendo as suas etnografias vistas como contribuições “patrióticas” para o avanço da ciência etnológica em Portugal, no final da intensa e complexa década de 1960. O capítulo contribui assim para os debates em torno da história da disciplina e de uma das suas instituições centrais, dando a conhecer uma pequena parte da grande diversidade de colecções, histórias e actores, que se esconde por trás dos processos de racionalização dos acervos museológicos enquanto projectos científicos, e confirmando a necessidade de manter uma perspectiva que englobe essa diversidade e cruze os processos de constituição da nação e do império nos debates sobre a disciplina.

## **Capítulo 7.**

### **A colecção espiritana no Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra (1979-1984; 2001)**

Como referi na introdução do capítulo anterior, o estudo da colecção espiritana actualmente em depósito na secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra constituiu um dos pontos de partida do projecto de investigação que está na base desta tese. Seguindo aproximadamente a mesma estrutura que o anterior, no presente capítulo procuro analisar o processo de incorporação da colecção em Coimbra, o contexto institucional no qual decorreu, bem como a colecção propriamente dita. A relação entre os missionários e os antropólogos universitários constitui também uma componente importante da análise. Todavia, há neste processo duas grandes diferenças entre Lisboa e Coimbra que importa salientar: em primeiro lugar, a incorporação no museu antropológico universitário reflecte a transferência da totalidade do acervo do museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo, na Torre d’Aguilha; ao passo que a colecção no Museu Nacional de Etnologia, como se viu, constitui apenas uma parte do museu missionário de Viana do Castelo. Em segundo lugar, os contextos que determinaram a circulação das colecções diferiram significativamente, tendo o primeiro caso ocorrido no período colonial tardio e o segundo já depois do 25 de Abril e da independência de Angola. A análise da colecção espiritana em Coimbra permite assim abordar um segundo momento na história da antropologia em Portugal. Como pretendo argumentar, entre a segunda metade do século XX e o período pós-colonial imediato, a antropologia em Coimbra foi marcada pela reemergência de um interesse pelas colecções etnográficas, depois de quatro décadas de secundarização das mesmas. Esse interesse reconfigurou-se depois de 1974-1975, conduzindo ao dealbar de uma reflexão pós-colonial sobre as colecções etnográficas, que ainda hoje se mantém incipiente em Portugal.

#### **A história do Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra: aspectos críticos**

Um dos aspectos críticos na análise do Museu de Etnologia do Ultramar, como apontei anteriormente, é o carácter tardio da sua criação. No caso de Coimbra, pode dizer-se que

acontece o contrário, pois o seu recuo histórico que constitui uma questão. Desde a criação do Museu de História Natural da Universidade pela reforma pombalina de 1772 que essa história se desdobra numa pluralização de configurações disciplinares e narrativas institucionais, e consequentes movimentações de colecções. Neste sentido, torna-se sintomático que alguns dos principais momentos de reflexão sobre a história da antropologia na instituição universitária tenham emergido aquando da celebração de diversos aniversários: em 1978, em *Museu e Laboratório Antropológico, 1772-1978*, assinalavam-se os quase “duzentos anos de actividade deste museu” (Gouveia 1978); em 1985, com *Cem anos de antropologia em Coimbra, 1885-1985* marcava-se o centenário da criação da disciplina de “Antropologia, paleontologia humana e arqueologia pré-histórica”; e mais recentemente, os 130 anos desta foram evocados numa série de colóquios, nos quais foram abordadas várias questões relacionadas com as colecções, os espaços e o papel do museu no passado e no presente.<sup>431</sup> Na sua intervenção “Para além da natureza e da cultura: práticas de recolha, de colecção e de exposição”, Nélia Dias elencava as diversas designações atribuídas ao museu ao longo do tempo, para chamar a atenção para um segundo aspecto crítico dessa história, interligado com o primeiro, que consiste na instabilidade das fronteiras disciplinares da antropologia, no modo como elas se foram reconstituindo e na riqueza precisamente trazida pelo carácter ambíguo e instável da disciplina (Dias 2015). Em Coimbra, a antropologia institucionalizou-se no final do século XIX nas ditas “ciências naturais”, o que teve como consequência a valorização desde cedo de um ensino prático de base museológica (Roque 2010b:141), que afectou a constituição do acervo e o funcionamento do museu.<sup>432</sup> Em questão está saber em que medida as interacções entre uma variante naturalista e uma variante culturalista ou historicista da antropologia em Coimbra (Santos 2005:78–87) influenciaram o lugar ocupado pelas colecções etnográficas e a sua valorização ou secundarização.

Na primeira metade do século XX, aquele “predicado museológico” manteve-se central ao programa científico do museu, dirigido por Eusébio Tamagnini entre 1907 e 1950, sendo esse programa marcado por uma orientação vincadamente naturalista (Santos 2005:150). Durante esse período, foram desenvolvidos alguns esforços para consolidar as

---

<sup>431</sup> Sobre as exposições de 1978 e 1985, ver mais à frente. O programa do ciclo de seminários ocorrido em 2015 e os respectivos vídeos encontram-se disponíveis em <http://cias.uc.pt/event/ciclo-de-seminarios-130-anos-de-antropologia-em-coimbra/>.

<sup>432</sup> Para uma discussão da importância das colecções osteológicas, em particular dos crânios, para o desenvolvimento da antropologia no final do século XIX, ver Roque (2010b, sobretudo o capítulo 5).

colecções do museu (não só osteológicas, mas também etnográficas), dotá-lo de serviços especializados (contratação e formação de um conservador) e reorganizá-lo, aquando da transformação da secção de antropologia em Museu e Laboratório Antropológico em 1911 e sua instalação no Colégio de S. Boaventura (Santos 2005:150–54). A parte etnográfica do acervo, maioritariamente composta por colecções de extracção colonial, tinha sido grandemente enriquecida no final do século XIX (Amaral et al. 2013:134–36; Martins 1985:119–29). Contudo, apesar daqueles esforços, ela permaneceu negligenciada nas quatro décadas seguintes. Apenas no início da década de 1950, a partir da direcção de Alberto Xavier da Cunha Marques, se voltou a dar atenção às colecções ditas “ultramarinas”, em especial as africanas (Areia e Rocha 1985:22). A análise da incorporação da colecção espiritana em Coimbra começa por ir ao encontro deste momento de viragem. Procura-se perceber o surgimento de um projecto ambicioso de renovação do museu universitário, com base nessas colecções. Esse projecto constituiu-se em relação com as reformas da política colonial e científica da época, que pouco anos depois conduziram à criação do Museu de Etnologia do Ultramar em Lisboa. Trata-se de um contexto relevante para a análise porque foi determinante na formação de um espiritano que, abandonando a sua vocação, se tornou antropólogo e director do museu.

### **Um espiritano em Coimbra e a viragem etnográfica dos anos 1950 e 1960**

Em Maio de 1961, recebia a sua ordenação sacerdotal no Instituto Superior Missionário do Espírito Santo o jovem seminarista Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia (Torres Neiva 2005:479). De seguida, partia para Coimbra com o intuito de frequentar o curso de Ciências Biológicas nessa universidade, integrando-se na comunidade espiritana aí criada para “fomentar a propaganda no meio universitário” e acolher espiritanos universitários (Torres Neiva 2005:443). À época, a antropologia constituía uma disciplina no plano curricular da licenciatura em Ciências Biológicas, na Faculdade de Ciências, sendo adoptado um “programa geral de Antropologia”, que incluía tópicos introdutórios como “definição e objecto da Antropologia” ou a distinção entre “Antropologia cultural e Antropologia física”, mas incidindo mais sobre esta última e sobre a área da paleontologia humana (Areia e Rocha 1985:25, 60).<sup>433</sup> Por sua vez, na Faculdade de Letras, era leccionada uma cadeira semestral de “Etnologia” na licenciatura em Ciências Geográficas, por norma dirigida por um professor do Museu e Laboratório Antropológico,

---

<sup>433</sup> Ver o programa da cadeira de “Antropologia” para o ano lectivo de 1958/59 em Areia & Rocha (1985:60).

que lhe imprimia uma orientação virada para a “raciologia: características das raças humanas e sua distribuição no globo, à mistura com conhecimentos arqueológicos e paleontológicos”, como escreve Jorge Dias, que assumiu a regência da mesma entre 1952 e 1956 (Dias 1966:1032).<sup>434</sup>

O ensino da antropologia em Coimbra sempre esteve ligado ao museu, que em 1952 tinha passado a ser dirigido por Alberto Xavier da Cunha Marques.<sup>435</sup> Este Professor de Zoologia vinha imprimindo uma nova dinâmica em torno das colecções etnográficas, secundarizadas nas quatro décadas anteriores (Areia e Rocha 1985:20; Gouveia 1983b:26). Notava-se então o despontar de um interesse pela etnografia que acompanhava as dinâmicas políticas e institucionais coevas no que respeita ao investimento nas ciências sociais aplicadas em contexto colonial (ver capítulo anterior). Foram então estabelecidos laços entre a Universidade de Coimbra e a Junta de Investigações do Ultramar através da criação do Agrupamento Científico de Estudos Ultramarinos e, dentro deste, de uma “secção de Antropologia e Etnologia” (Areia e Rocha 1985:22). Segundo Nuno Porto, a criação deste Agrupamento Científico apenas serviu para uma nova rotulagem ao “grupo de académicos da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra, cujo trabalho se relaciona[va] com questões ultramarinas” (Porto 2005:154). Ainda assim, é pertinente registar que foram então tomadas algumas iniciativas que indicam uma revalorização do campo da “etnologia” em Coimbra neste período, como por exemplo o enriquecimento da biblioteca do museu com publicações de “Antropologia cultural africana” (Areia e Rocha 1985:22). Mas talvez a iniciativa mais significativa tenha sido a inventariação das colecções etnográficas, que culminou com a publicação, precisamente pela Junta, do *Catálogo Inventário do Museu de Etnografia do Ultramar do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra* (Amorim e Morais 1955). Imediatamente notório no catálogo é a designação dada ao museu antropológico – “Museu de Etnografia do Ultramar”. O novo nome, ainda que possa não se ter traduzido em mudanças significativas (Porto 2005:154–55), sinaliza uma vontade institucional de singularizar as colecções de “etnografia ultramarina” e um plano de renovação do museu a partir delas.

---

<sup>434</sup> Vários autores se têm referido a este período de Jorge Dias em Coimbra, incluindo Oliveira (1968b:19), Gouveia (1983b:33), Areia e Rocha (1985:18), Pereira (1989b:574), Santos (2005:153)

<sup>435</sup> Cunha Marques tinha substituído José Antunes Serra, que por sua vez substituíra Eusébio Tamagnini. Pouco depois de assumir o cargo, Cunha Marques foi nomeado vogal do Conselho Nacional do ICOM, onde se manteve até à década seguinte, a par dos directores dos principais museus nacionais, incluindo Manuel Domingues Heleno Júnior, director do Museu Etnológico Dr. Leite de Vasconcelos. Esta participação mostra a projecção do museu universitário à escala nacional, numa altura em que o Museu de Etnologia do Ultramar ainda não tinha sido criado.



Durante uma viagem a Angola, realizada em 1957, o director Cunha Marques dava conta desse plano numa entrevista a um jornal angolano, afirmando que “nas futuras instalações da Cidade Universitária ficará localizado um amplo *Museu de Etnografia do Ultramar*” (Cunha 1957:218; itálicos adicionados). A visita aos museus angolanos permitia comparar os seus acervos com o de Coimbra, recolher informações e estabelecer futuras colaborações. Para o Museu do Dundo, o professor de Coimbra tinha levado fotografias de objectos com vista a obter apoio no seu estudo e classificação. José Redinha registava a sua passagem e salientava a sua “qualidade de Director de um Museu Antropológico *em formação*” (cf. Porto 2009:287, itálicos adicionados). No contacto com o Instituto de Angola, Cunha Marques tinha referido a importância de abrir “corrente[s] de intercâmbio” para o recém-criado Agrupamento Científico, cujo principal objectivo era “aproximar o Ultramar dos universitários” (Cunha 1957:219). Estas afirmações e a anotação de Redinha – considerando o museu antropológico universitário, cujas colecções remontavam ao século XVIII, como um museu “em formação” – são reveladoras do esforço que se estava então a empreender.

De facto, o processo de reestruturação do museu estava em curso desde a reforma da cidade universitária. Em 1949, o Colégio de S. Boaventura, onde o Museu e Laboratório Antropológico se encontrava instalado há várias décadas, foi demolido. As colecções etnográficas tinham sido armazenadas no Museu e Laboratório Zoológico, prevendo-se a sua reinstalação no Colégio S. Bento. A reorganização do museu e a reinstalação das colecções constituíam as principais preocupações da direcção do museu (Cunha 1982:23). Em 1958, era realizada uma nova viagem, desta vez com destino aos museus da especialidade na Europa, com vista amparar o estudo das possibilidades de adaptação do edifício. Já durante a preparação do catálogo-inventário, elementos ligados ao museu tinham encetado viagens semelhantes (Areia e Rocha 1985:22). Tendo em conta estas preocupações, a aquisição de novas colecções e a investigação tinham passado para segundo plano. Ainda assim, em 1957, Fernando Pacheco de Amorim, um dos autores do catálogo-inventário, publicava na revista da JIU, um “Guia do coleccionador de objectos etnográficos”, destinado a suscitar e orientar todos os interessados em particular aqueles que conviviam com as “populações nativas” na recolha e envio de objectos etnográficos para o museu (Amorim 1957:559).<sup>436</sup> A obtenção de colecções através de redes

---

<sup>436</sup> Fernando Bayolo Pacheco de Amorim tinha-se licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas, na Faculdade de Letras, onde provavelmente foi aluno de Jorge Dias. Pacheco de Amorim defendia uma visão integracionista do império ancorada no campo da direita monárquica coimbrã, crítica de Adriano Moreira e mais tarde do marcelismo

institucionais e informais de doadores, e da solicitação de agentes no terreno era recorrente em Coimbra, e em parte respondia aos limitados recursos da Faculdade despendidos nesse sentido (Roque 2010b:107–8). Para além de mencionar o plano em curso de reorganização, estudo e ampliação do “Museu de Etnografia do Museu e Laboratório Antropológico da Faculdade de Ciências da Universidade de Coimbra”, Amorim notava ainda, em tom crítico, que “as tentativas que têm sido feitas para integrar a etnologia no quadro dos estudos universitários” enfrentavam alguma resistência, que se devia ao facto de “domina[r] ainda a opinião de que a etnologia mais não é do que uma recolha de «costumes sem uso», a que se dedicam, para matar o tempo, certas pessoas sem ocupação, porventura um trabalho para reformados do Exército e da Administração” (Amorim 1957:559). Não é evidente a quem se referia o autor, se ao campo político e científico do país em geral, se ao próprio meio universitário coimbrão ou mesmo especificamente à Faculdade de Ciências, mas era claro que a “etnologia” era vista como uma prática de terreno associada a “costumes” obsoletos, uma actividade antiquada, um passatempo para amadores e coloniais reformados, portanto, pouco científica e sem lugar no quadro universitário.<sup>437</sup> Contra esta perspectiva, o museólogo de Coimbra defendia que a “etnologia” era uma disciplina tão importante como a “física ou a histórica”, e que tal era a concepção corrente “em todos os países cultos da Europa e das Américas, onde o ensino e a investigação etnológica ocupam um lugar de grande relevo na vida universitária” (Amorim 1957:559). Defendia depois a relevância e aplicabilidade da disciplina na compreensão e resolução dos problemas emergentes do pós-1945 e das alterações que se constataavam nas relações entre “povos colonizadores e colonizados” (Amorim 1957:559–60). Era o mesmo argumento na base das dinâmicas políticas e científicas que se desenvolviam em torno da Junta de Investigações do Ultramar (Castelo 2012a). Por sua vez, a “museografia” era entendida como um “ramo da etnografia descritiva” e a base indispensável desta, ao passo que o museu era concebido como um “arquivo de testemunhos” (Amorim 1957:560). Enquanto “testemunhos”, os objectos eram veículos de informação etnográfica e no artigo era fornecida uma lista de aspectos a registar nas recolhas e um modelo de ficha a enviar para o museu. Nas suas palavras, “o objecto sem o conjunto de informações que lhe dão a *qualidade de testemunho* não tem,

---

(cf. Marchi 2008:572). Publicou nesta altura vários artigos sobre política ultramarina e sobre a questão do “tribalismo” em Angola.

<sup>437</sup> Na sua intervenção no ciclo dos 130 Anos, Rodrigues de Areia mencionou a tentativa de criação de uma licenciatura em antropologia em Coimbra nesta altura, que lhe foi relatada por Jorge Dias, mas que não avançou pelas dificuldades em definir o seu enquadramento institucional e pela partida de Dias para Lisboa (Areia 2015).

para a ciência, o mais pequeno interesse” (Amorim 1957:561, *itálicos no original*). Assim, explicava que apenas o “critério científico” devia orientar a recolha, que devia ter em atenção a qualidade e representatividade dos objectos, em detrimento da quantidade e de critérios formais ou estéticos. Viu-se no capítulo anterior como Ernesto Veiga de Oliveira considerava a informação enquanto critério relevante, mas não absolutamente determinante, da constituição de acervos etnológicos. O critério determinante era o da “autenticidade” dos objectos inferida a partir da relação destes com os seus contextos de uso, que podia ser estabelecida pelo trabalho museológico. No caso de Coimbra, considerando o texto de Amorim, o controlo da informação a recolher em conjunto com os objectos pelos “interessados” (i.e., os não especialistas) para enviar ao museu parecia ser mais relevante. Porventura, tal devia-se ao facto de museu antropológico se inserir numa instituição de tradição naturalista, no âmbito da qual a constituição de colecções bem documentadas era fundamental para garantir a autenticidade dos espécimes (cf. Roque 2012a:463, 476). Tanto mais que os “etnólogos” de Coimbra tinham de lutar contra a noção da pouca “cientificidade” da (variante da) disciplina que procuravam implantar.

Contudo, o apelo para a recolha e envio de objectos para o museu parece não ter tido resultados (cf. Martins 1985:140). Ao mesmo tempo, o processo de reorganização do museu também se mostrava lento. Acabou por ser apenas em 1966, já sob a direcção do botânico José Barros Neves, que se inaugurou não um “amplo Museu de Etnografia do Ultramar”, mas um mais modesto “museu didáctico”, onde as colecções etnográficas foram organizadas de acordo com critérios geográficos e morfológicos (Areia e Rocha 1985:25; Gouveia 1983b:34). O reajuste das ambições para o museu universitário poderá explicar-se tanto pelo facto de ter entrado em marcha o plano que levou à criação do Museu de Etnologia do Ultramar; como pela política de centralização e de constrição dos esforços empreendidos pelas universidades no desenvolvimento da investigação colonial por parte da Junta (Pereira 2005b:213). Não obstante, tinha-se iniciado um processo de valorização da variante culturalista da antropologia e das colecções etnográficas em Coimbra.

Nesse ano em que o “museu didáctico” inaugurou, Rodrigues de Areia terminava a sua licenciatura. A crise que então se sentia no seio da Província Espiritana Portuguesa, especialmente entre as gerações mais jovens de padres e escolásticos maiores (Torres Neiva 2005:511–26, 532), levou-o ao abandono vocacional. Na sequência desta ruptura,

partiu para Bruxelas para fazer uma licenciatura em ciências sociais.<sup>438</sup> Começou então a dedicar-se ao tema da adivinhação no nordeste de Angola, realizando, em 1971, um estágio no Museu de Etnologia do Ultramar (Areia 1986:141). Aí desenvolveu um estudo sobre os cestos de adivinhação dos “Quiocos (Tshokwe)” existentes no acervo lisboeta, a partir do qual publicou um artigo na revista do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, assumindo esta filiação (Areia 1973).<sup>439</sup> Reconhecendo a necessidade de completar a investigação museográfica com “a indispensável investigação de campo” (Areia 1973:8), o antropólogo partiu depois para Angola nos conturbados anos de 1974-1975. Em 1980, terminando a sua tese de doutoramento, baseada no campo em Angola e na análise de colecções de vários museus, Rodrigues de Areia tornava-se o primeiro doutorado em antropologia em Coimbra.<sup>440</sup> No ano seguinte, assumia a direcção do Museu e Laboratório Antropológico.

### **A emergência de uma reflexão pós-colonial sobre as colecções “ultramarinas”**

A dinâmica que tenho vindo a descrever em torno das colecções etnográficas em Coimbra manteve-se e intensificou-se depois do 25 de Abril e das independências da Guiné, Moçambique, Cabo Verde e Angola, de onde provinha a maioria das colecções do museu. Relativamente ao ensino, em 1975, a cadeira de “Antropologia Geral” foi tornada opcional, sendo então finalmente criada, também como opcional, a cadeira de “Antropologia Cultural” (Areia e Rocha 1985:26).<sup>441</sup> Logo no ano seguinte, em 1976, o museu organizou a exposição itinerante *Angola: Culturas Tradicionais*, no âmbito de uma estratégia institucional que visava abrir as colecções e o museu ao público exterior (Gouveia 1983b:14).<sup>442</sup> Nos anos seguintes, foram-se realizando exposições regulares,

---

<sup>438</sup> Num relatório de 1973, o director do MLAUC, Barros Neves, salientava o desenvolvimento de uma linha de investigação em “antropologia cultural”, para a qual se preparava “um investigador no estrangeiro”, que seria muito possivelmente Rodrigues de Areia (cf. Areia e Rocha 1985:26).

<sup>439</sup> O artigo conta inclusivamente com desenhos de Fernando Galhano e fotografia de Benjamin Pereira.

<sup>440</sup> Entre museus onde Areia fez o seu trabalho incluem-se o Museu de Etnologia em Lisboa, o Museu e Laboratório Antropológico em Coimbra, o museu de Tervuren, o Musée de l’homme, o Museu do Dundo e várias colecções privadas. Curiosamente é citado o museu missionário beneditino, mas não o museu espiritano da Torre d’Aguilha, ainda que este possuísse alguns cestos, como se viu no capítulo 3. As suas provas de doutoramento realizaram-se a 2 de Julho de 1980, apesar da tese registar o ano lectivo de 1978-79. Foi publicada em 1985, no âmbito do Centro de Estudos Africanos entretanto criado no MLAUC (ver mais à frente).

<sup>441</sup> Em 1977, a “Antropologia Geral” foi novamente tornada obrigatória. Outras cadeiras opcionais criadas durante este período foram: “Antropologia Biológica” (1976), “Genética Humana” (1978), “Introdução às Ciências Sociais” (1980), “Paleontologia Humana” (1983) e “Biologia Social” (1983) (Areia e Rocha 1985:26).

<sup>442</sup> Entre 1977 e 1989, a exposição foi apresentada em diversos locais, incluindo Leiria, Castelo Branco, Covilhã, Porto, Guimarães, Figueira da Foz e Viseu (Miranda 1985:213). A sua organização contou com uma equipa diversificada de pessoas, entre as quais, Manuel L. Rodrigues Areia, Marie Louise Bastin e Henrique Coutinho Gouveia. Este último ocupou o cargo de conservador das colecções etnográficas em Coimbra até ao início dos anos 1980.

incluindo duas sobre a história da instituição (1978, 1985) e várias associadas à organização das *Semanas de Cultura Africana*, dinamizadas pelo Centro de Estudos Africanos, criado no início da década de 1980, com o objectivo de “contribuir para um novo relacionamento, harmonioso e equilibrado, entre Portugal e os vários países africanos de expressão oficial portuguesa” (Houart 1985:207).<sup>443</sup>

Também os processos de identificação e registo foram então repensados (Gouveia 1978:3, 1981, 1980) e se desenhou uma nova política de aquisições duplamente orientada. Por um lado, abria-se uma nova linha de investigação associada à constituição de colecções etnográficas portuguesas, até então ausentes do perfil da instituição. Neste âmbito, o MLAUC promoveu um inquérito ao artesanato da região, que passou pela recolha de objectos e pela realização de várias exposições, sendo para esses fins criado o Grupo de Animação Museográfica e Antropológica (Gouveia 1978:14; Miranda 1985:212–13). Esta atenção à etnografia portuguesa, sem precedentes em Coimbra, acompanhava a geração de antropólogos sociais portugueses que, depois do 25 de Abril, se dedicou a “redescobrir uma certa portugalidade”, como referiu numa entrevista João de Pina Cabral (Branco 2014; Pina Cabral e Macagno 2001:354–55). O museu antropológico universitário via-se então investido de um novo papel no conhecimento, preservação e fomento do artesanato, especialmente da região centro (Gouveia 1979b, 1979a). Por outro lado, uma segunda orientação passou pelo mapeamento das colecções etnográficas privadas existentes em Portugal, em particular colecções ditas “ultramarinas”, com vista à sua potencial aquisição para o museu (Gouveia 1978:14; Martins 1985:142). Esta orientação era constitutiva da emergência de uma reflexão sobre as “colecções etnológicas de origem ultramarina” no novo contexto político pós-colonial. No seio dessa reflexão, o MLAUC procurava reclamar para si um papel cimeiro na salvaguarda de tal património, não tanto devido ao desaparecimento das “culturas autênticas” no terreno, que tinha motivado os etnólogos do Museu de Etnologia do Ultramar na década anterior, mas devido à ameaça resultante da instabilidade política (Gouveia 1983a). Segundo Rodrigues de Areia, um dos efeitos do 25 de Abril tinha sido a “imediate revalorização e acentuada procura, sobretudo por parte de coleccionadores estrangeiros, do património africano existente em Portugal” (Areia 1986:141; Gouveia

---

<sup>443</sup> Na primeira *Semana de Cultura Africana*, em 1982, foi reposta a exposição *Angola: Culturas Tradicionais*. A segunda contou com a exposição *Angola: símbolos do poder na sociedade tradicional* (1983), cujo catálogo constituiu a primeira publicação do Centro de Estudos Africanos do MLAUC. Na terceira semana, a exposição foi dedicada ao tema *África: Instrumentos musicais* (1984).

1983a:17–19). Como tal, surgira um mercado ilegal para estes objectos, chegando a detectar-se roubos em instituições museológicas, como era o caso do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia (antigo Museu Dr. Leite de Vasconcelos), donde terá desaparecido mais de um quarto da colecção africana (Areia 1986:142; Gouveia 1983a:49). Ainda que o contexto político fosse substancialmente diferente, mantinha-se desde a década anterior a noção pela qual Portugal, agora por via do museu antropológico de Coimbra, tinha uma responsabilidade especial relativamente a estas colecções. Nessa medida, os antropólogos criticavam o desconhecimento geral sobre a situação do património africano existente no país e sobre a sua mercantilização internacional, salientando a “crise dos museus da especialidade”, incapazes de responder ao problema, e o desinteresse dos organismos estatais centrais e consequente ausência de controlo sobre a saída destes bens (Gouveia 1983a:18). Rodrigues de Areia e Henrique Coutinho Gouveia foram sem dúvida os principais precursores desta reflexão, apelando quer à criação de novas formas de “cooperação” com os países agora independentes, quer ao desenvolvimento de uma política adequada ao património etnológico de origem colonial num contexto pós-colonial.

No opúsculo *As colecções etnológicas de origem ultramarina no contexto de uma política do património cultural*, Coutinho Gouveia afirmava que se tratava de uma preocupação partilhada entre os “principais museus de etnologia portugueses e a que o Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra já vinha dedicando atenção desde 1974” (Gouveia 1983a:63).<sup>444</sup> O autor sugeria uma série de recomendações, entre as quais a realização de um levantamento geral e a constituição de um “arquivo fotográfico das colecções africanas na posse de coleccionadores ou de instituições particulares” (Gouveia 1983a:26). Referia ainda que os museus poderiam fornecer aos coleccionadores, em contrapartida, “apoio técnico e científico na classificação dos objectos”, bem como serviços de conservação e restauro. Este tipo de actuação tinha como corolário um posicionamento privilegiado do museu na potencial aquisição das colecções, ecoando a estratégia de centralização e sistematização da informação sobre as colecções etnográficas existentes na então metrópole e províncias ultramarinas seguida pelo Museu de Etnologia do Ultramar. Apesar de reconhecer as limitações do museu universitário, Coutinho Gouveia vinha colocar o MLAUC na esteira

---

<sup>444</sup> Nos agradecimentos, fazia referência às contribuições de Augusto Mesquitela Lima, Carlos Lopes Cardoso, Ernesto Veiga de Oliveira e Eugénio Lapa Carneiro, e aos coleccionadores Fernando Cabral de Moncada e Rui Quintela.

do trabalho desenvolvido pelo MEU, que se encontrava então num momento crítico de redefinição institucional, no rescaldo da extinção do Ministério do Ultramar e organismos dependentes (cf. Gouveia 1997:281–358).

Tão bem sucedida seria esta política de aquisições que o MLAUC registou entre a segunda metade da década de 1970 e o início da década de 1980 – ao contrário das décadas anteriores – um crescimento exponencial do seu acervo, pautado pela aquisição de várias colecções privadas, sobretudo de Angola (Areia 2006:27; Martins 1985:142). Foi neste contexto, marcado pelo cruzamento entre a revalorização das colecções etnográficas no MLAUC e sua afirmação no pós-25 de Abril, por um lado, e as preocupações sentidas no seio da Província Espiritana Portuguesa quanto ao destino do museu do seminário da Torre d’Aguilha, por outro lado, que se veio a dar uma nova aproximação entre antropólogos e espiritanos.

### **A transferência da colecção do museu do seminário da Torre d’Aguilha**

A transferência da colecção do museu da Torre d’Aguilha para Coimbra foi um processo faseado, que envolveu alguma negociação entre as partes e se prolongou por cinco anos, resultando no depósito da quase integralidade do acervo missionário no museu antropológico.

O processo inicia-se em Julho de 1978, com uma carta do padre Casimiro Pinto de Oliveira, Provincial espiritano, a Manuel L. Rodrigues de Areia, dando conta da situação do museu no seminário da Torre d’Aguilha. A carta respondia a uma solicitação prévia do antropólogo, pois o missionário agradecia a oferta de livros sobre os Cokwe, que tinha apreciado bastante (Pinto de Oliveira tinha trabalhado como missionário na capelania espiritana do Dundo). Afirmava então que “Os objectos que temos no Museu de Carcavelos não estão estimados nem aproveitados; apenas se fez um trabalho sobre os testos de Cabinda. Mas penso que a Congregação não se deve desfazer desses objectos.”<sup>445</sup> Estas palavras revelavam a situação de abandono a que o museu missionário tinha chegado e a preocupação do Provincial com o destino dos objectos, que não se encontravam “estimados” ou “aproveitados”. Mostravam ainda que os missionários consideravam que os objectos podiam ser mais bem “aproveitados” se fossem estudados, como era o caso da colecção de “testos”. Dava também a entender que havia uma certa expectativa de realização de novos estudos que permitissem valorizar outros núcleos de

---

<sup>445</sup> Carta do padre Casimiro Pinto de Oliveira a Manuel Laranjeira Areia, 7 de Julho de 1978, MCUC-AA.

objectos, por isso, defendia que a Congregação não se devia “desfazer” deles por completo. Em alternativa, sugeria um plano de empréstimos sucessivos, através dos quais os objectos iriam por lotes para o museu, onde seriam estudados e conservados. Casimiro Pinto de Oliveira concluía a sua carta aconselhando Coimbra a apresentar um “pedido concreto” para apreciação e deliberação do conselho provincial.

Apesar deste contacto inicial, Coimbra tardou a responder. Essa resposta surgia alguns meses depois, catapultada pela circulação de um rumor sobre um interesse belga na colecção espiritana. Como os antropólogos vinham debatendo, existia então um mercado internacional com olhos postos nas colecções etnográficas das ex-colónias portuguesas e o museu espiritano tinha entrado no radar. Em Fevereiro de 1979, uma carta dirigida ao museu referia que Moncada, um conhecido antiquário e casa de leilões lisboeta, tinha feito destaque à colecção e especialmente aos “testos” de panela, pelo que se incitava o museu antropológico a contactar a Província Espiritana o mais rapidamente possível com vista à aquisição das peças.<sup>446</sup> No âmbito da sua política de aquisições, o MLAUC vinha também mantendo relações com alguns antiquários, incluindo Fernando Cabral de Moncada, a quem, ao longo desse ano de 1979, adquiriu mais de uma dezena de objectos de Angola e da Guiné, aos quais se acrescentaria, no ano seguinte, uma colecção da chamada “loiça ratinho”, comprada para reforçar o acervo etnográfico português.<sup>447</sup> Ora, Rodrigues de Areia respondeu à carta inicial do padre Pinto de Oliveira cinco dias depois do aviso sobre o interesse belga na colecção espiritana, desculpando-se pelo atraso e confirmando a proposta anteriormente feita. Os universitários tinham interesse não só em aceder e estudar os objectos, oferecendo em compensação os serviços de conservação e restauro do museu, como em evitar que a colecção saísse de Portugal. A partir desse momento, assumiu o processo o conservador das colecções etnográficas do museu, Henrique Coutinho Gouveia, que prontamente enviou uma proposta formal à Província Espiritana Portuguesa, acompanhada pela oferta do catálogo da exposição *Angola: Culturas Tradicionais*, realizada dois anos antes. A proposta seguia os termos pré-definidos: cedência de um conjunto de objectos sob a forma de depósito temporário, seguida pelo seu estudo, catalogação e documentação fotográfica, terminando com eventuais intervenções de conservação preventiva e restauro. Coutinho Gouveia referia

---

<sup>446</sup> Carta de António Lino a “Henrich” [Henrique Coutinho Gouveia?], 15 de Fevereiro de 1979, MCUC-AA.

<sup>447</sup> Estas colecções são pesquisáveis na plataforma online da base de dados do MCUC, com as referências de inventário ANT.79.11.\*, ANT.79.26.\*, ANT.79.64.\* e ANT.80.41.\*. Note-se que Fernando Cabral Moncada era neto do antigo governador de Angola Francisco Xavier Cabral de Oliveira Moncada, o qual, já em 1903, doara ao museu universitário de Coimbra cerca de uma centena de objectos de Angola.



também na sua carta que o museu estava a preparar uma nova exposição sobre Angola, mostrando como as colecções em Coimbra eram de facto bem “aproveitadas”.<sup>448</sup> A argumentação foi bem acolhida pelos missionários, relatando-se no boletim provincial uma circular de 28 de Março de 1979, que dizia: “Museu da Torre d’Aguilha: Aceitou-se o pedido de empréstimo temporário de algumas das suas peças, feito pelo Museu de Antropologia da Universidade de Coimbra, com vista a uma exposição em que será focado o território de Angola”.<sup>449</sup>

Na sequência do acordo, Coutinho Gouveia deslocou-se ao seminário Torre d’Aguilha para seleccionar objectos. A 6 de Abril de 1979, eram oficialmente registadas 42 entradas de objectos nos Livros de Depósito do Museu e Laboratório Antropológico, com a referência de inventário n.º D.79.5.1-42. A análise dos objectos que constituíram este primeiro depósito permite perceber os critérios que presidiram à selecção levada a cabo pelo museólogo de Coimbra.

#### *Seleção dos objectos – primeiro depósito (1979)*

A documentação sobre o acervo e as actividades do museu antropológico que precede este primeiro depósito, e que permite dar conta das expectativas e objectivos da deslocação à Aguilha, é composta pelos opúsculos de duas exposições: *Angola: Culturas Tradicionais* (1976) e *Museu e Laboratório Antropológico 1772-1978* (1978). A sua leitura mostra uma ênfase nas colecções africanas, o que as publicações da geração anterior – como o *Catálogo-Inventário* e os artigos publicados por Pacheco de Amorim nos anos 1950 – já deixavam antever. Realizada um ano antes da visita à Aguilha, a exposição *Museu e Laboratório Antropológico 1772-1978* pretendia apresentar de forma sintética e a partir de objectos, documentos e outros materiais a história bicentenária do museu, fazendo-a remontar à criação do Museu de História Natural da Universidade (Gouveia 1978). A exposição surgia por ocasião de um colóquio da Associação Portuguesa de Museologia dedicado aos museus universitários e resultava de uma investigação encetada pelo conservador, que deixava aí patente uma visão bastante crítica da história do museu – apesar de longa, essa história era “relativamente pobre” e de “importância reduzida” a nível internacional (Gouveia 1978:2). Pretendia-se então alterar

---

<sup>448</sup> Referia-se à exposição *Angola: Culturas Tradicionais* em 1982, resposta aquando da realização da primeira Semana de Cultura Africana.

<sup>449</sup> *BPP*, 1979, n.º 136, p. 36. A carta de aceitação da proposta pelo conselho provincial espiritano foi enviada por Casimiro Pinto de Oliveira a Henrique C. Gouveia a 21 de Março de 1979, MCUC-AA.

esse problema, através de um trabalho que agora se estava a fazer em várias frentes e que descreve no opúsculo. Este incluía ainda um “resumo histórico da aquisição de colecções africanas”, entre 1850 e 1947, sob a forma de uma tabela com indicação de “Ano” (de incorporação), “Colecção” (nome do coleccionador/ofertante), “Proveniência” (país), “N.º de objectos” e “Modo de aquisição”. Segundo esta tabela, as colecções africanas do museu rondavam então os dois mil objectos, mais de metade dos quais de Angola. Entre as colecções angolanas, contavam-se sobretudo ofertas de militares, administradores, médicos e outros agentes coloniais, bem como a compra de uma grande colecção a um dos expositores da Exposição Insular e Colonial do Porto (1894) e antigo trabalhador dos caminhos-de-ferro de Angola, Alberto Correia. Curiosamente, da tabela não parecem constar colecções missionárias. Os motivos para tal ausência não são claros. No que se refere ao caso de Angola dos espiritanos, ela poderá pelo menos em parte explicar-se pela própria actividade museológica da Igreja (museu do Bispado) e da Congregação (gabinete de história natural do colégio de Braga, e depois os museus dos seminários de Viana do Castelo e de Braga).<sup>450</sup>

Tal como no caso do Museu de Etnologia do Ultramar, foi através da análise dos registos de objectos, das designações e da classificação atribuídas por Coimbra, que se obteve mais elementos sobre os critérios que terão guiado o museólogo no museu missionário. Essa mostrou uma prevalência das categorias “Escultura” (15) e “Ritual e religião” (11), seguida por “Instrumentos musicais” (8) e finalmente “Tampas proverbiais de Cabinda” (6), como se pode ver na seguinte tabela:

Designação de objecto (MCUC)	Qtdd	Categorias (MCUC)	Qtdd
“Amuleto”	3	“Adornos”	1
“Bilha”	1	“Cerâmica”	1
“Cabaça”	1	“Cestaria e esteiraria”	2
“Caixa/protectora da família”	1	“Escultura”	15
“Cesto/de adivinhação”	1	“Instrumentos e utensílios domésticos”	7
“Cesto”	1	“Instrumentos musicais”	8
“Chifre”	1	“Medicina e higiene”	1
“Chocalho”	3	“Ritual e religião”	11
“Escultura/feminina”	3	“Tampas proverbiais de Cabinda”	6
“Escultura/funante”	1		
“Escultura/zoomorfa”	2		
“Escultura”	9		
“Hissope”	1		
“Kakoxa”	2		
“Máscara”	1		
“Pulseira”	1		
“Sineta”	1		

<sup>450</sup> Por outro lado, pode também reflectir o interesse dos espiritanos no final do século XIX por outras recolhas, nomeadamente botânicas, bem como a sua canalização para outras instituições, como a Sociedade de Geografia de Lisboa.

“Tambor/de fenda”	1		
“Tambor”	1		
“Tampa de panela”	6		
“Ventosa”	1		
(Total)	42		

É notório o destaque para as categorias “Escultura” e “Ritual e religião”, apontando para uma semelhança de interesses com a equipa do Museu de Etnologia do Ultramar e nessa medida para a prevalência, desde a década de 1960, da valorização da escultura mágico-religiosa como o objecto etnográfico africano por excelência.<sup>451</sup> Contudo, os objectos da Aguilha sob esta classificação eram diferentes dos objectos de Viana do Castelo doados ao MEU. No primeiro depósito de objectos seleccionados na Aguilha não existiam “figuras fétiche”, mas um conjunto diversificado de “amuletos” e esculturas como os seguintes:



Figura 31. Fotografias de objectos do primeiro depósito: MCUC n.º ANT.D.79.5.11, “Escultura”; n.º ANT.D.79.5.16, “Escultura”; n.º ANT.D.79.5.19, “Escultura”; n.º ANT.D.79.5.21, “Escultura/ funante”

A primeira selecção dos objectos feita em 1979 mostra-se assim mais ecléctica do que uma primeira leitura poderia sugerir. A escolha feita por Henrique Coutinho Gouveia na Torre d’Aguilha parecia reflectir um segundo critério, associado à distribuição dos objectos no próprio museu missionário da Aguilha. A comparação entre a colecção e a planta, que analisei no terceiro capítulo, sugere que o museólogo parara em cada uma das alas do museu missionário, já que das categorias inscritas na planta, apenas quatro não correspondem a objectos seleccionados:

<sup>451</sup> Note-se que os mesmos objectos podem ser classificados sob várias categorias, o que significa que a soma das ocorrências por categoria não totaliza necessariamente o mesmo que a soma das entradas de objectos. Tal acontece, por exemplo, com a categoria “Tampas proverbiais de Cabinda”, cujos objectos são também classificados como “Instrumentos e utensílios domésticos”, ou ainda com o “Cesto de adivinhação”, simultaneamente classificado como “Cestaria e esteiraria” e “Ritual e religião”.

<b>Planta do museu do Instituto Superior Missionário</b>	<b>Objectos seleccionados por H.C.G.</b>	
Sala 1	“Instrumentos musicais” “Guizos – Armas de Chefia” “Machados Rituais” “Arcos e flechas de caça”	X - - -
Sala 2	“Arte Quioca” “Bonecos de Quimbandas” “Objectos de Adivinhação”	X X X
Sala 3	“Representação de trabalhos domésticos e máscaras” “Objectos de culto religioso”	X X -
Sala 4	“Figuras de animais e aves”	X
Sala 5	“Colecção de testos de Cabinda”	X

Este primeiro depósito parece demonstrar o interesse de Coimbra em seleccionar objectos variados, que evidenciassem valor etnográfico, talvez tendo em vista a preparação da exposição sobre Angola referida na carta.

*Avaliação antropológica do acervo missionário e segundo depósito (1984)*

Mais de um ano depois da colecção ter ido para Coimbra, o superior da comunidade da Aguilha solicitava a devolução dos objectos para “serem examinados em ordem a uma recta avaliação e conveniente destino”.<sup>452</sup> Na sua resposta, Coutinho Gouveia referia que algumas peças se encontravam em processo de restauro e desinfestação, aproveitando para sublinhar o interesse da instituição universitária na aquisição da colecção, pois assim se garantiria que esta se mantinha no país.<sup>453</sup> Apesar do pedido de devolução, a situação do depósito permaneceu inalterada, não havendo contactos entre as duas instituições nos anos seguintes. Em 1984, as negociações foram retomadas e em Abril, Rodrigues de Areia visitava o seminário da Torre d’Aguilha para avaliar todo o acervo e elaborar um parecer para o conselho directivo do MLAUC (ao qual presidia) se pronunciar sobre uma proposta final a dirigir à Congregação.<sup>454</sup> Em Junho, o Provincial era informado dos principais aspectos considerados nesta avaliação e dos termos que Coimbra entendia necessários para a realização de um futuro contrato de depósito.

<sup>452</sup> Na carta, Francisco Lopes referia que a Província tinha pedido orientação dos serviços técnicos da Fundação Gulbenkian para “identificar devidamente as peças, conservá-las e possivelmente deslocá-las para aquela instituição [Gulbenkian], mas continuando propriedade nossa.” Carta de Francisco Lopes a Henrique Coutinho Gouveia, 17 de Dezembro de 1980, MCUC-AA. A rejeição do pedido pela Gulbenkian terá ajudado a reforçar os contactos com Coimbra. Cf. *BPP*, n.º 141, 1984, p. 27.

<sup>453</sup> Carta de Henrique Coutinho Gouveia a Francisco Lopes, 8 de Janeiro de 1981, MCUC-AA.

<sup>454</sup> Carta do Presidente do Conselho Directivo do MLAUC (Manuel Laranjeira Rodrigues Areia) ao Padre Provincial dos Missionários do Espírito Santo (Manuel Durães Barbosa), 8 de Junho de 1984, MCUC-AA.

A avaliação elaborada por Rodrigues de Areia apresentava-se em quatro pontos principais, os dois primeiros remetiam para a colecção, o terceiro para a situação do museu missionário e o quarto para as condições de acolhimento no MLAUC:

- “a) A heterogeneidade dos objectos e o seu valor escasso em termos de peças ornamentais não obstante o valor indiscutível de algumas peças enquanto objectos etnográficos.
- b) A diversidade dos objectos no que diz respeito à qualidade havendo alguns muito bons, outros de valor duvidoso e outros provavelmente sem interesse etnográfico.
- c) A situação precária da colecção em termos de insegurança, aliás comprovada já pelo desaparecimento de algumas peças nomeadamente de marfim.
- d) A capacidade das instalações do Museu e Laboratório Antropológico que além da galeria de exposição permanente que conta abrir brevemente ao público, tem amplas reservas visitáveis (onde já está parte da colecção de Carcavelos) e outras reservas (no sótão) com o mínimo de condições de preservação.”<sup>455</sup>

Para o professor de antropologia, a heterogeneidade em termos de tipos de objectos e a diversidade em termos da sua qualidade eram as principais características do museu missionário. O acervo mostrava-se heterogéneo, porque incluía “objectos etnográficos” e “peças ornamentais”. Apesar da formulação sucinta, a oposição entre estas duas categorias, remetia para o paradigma da “autenticidade”, segundo o qual um objecto era definido como etnográfico pelo seu uso ou função; não eram “etnográficas” as “peças ornamentais” pela sua ausência de função, ou melhor, pelo facto de essa função ou uso não serem considerados etnograficamente relevantes para o museu. Nesta categoria, incluíam-se possivelmente os objectos feitos para vender, associados à actividade missionária ou feitos nas oficinas das missões, como seria o caso da “arte missionária” e do artesanato, que como se viu no terceiro capítulo abundavam na Aguilha. A segunda característica, a da qualidade dos objectos, era uma decomposição da primeira, pois os “objectos muito bons” eram aqueles que o antropólogo imediatamente tinha reconhecido como etnográficos. Ela dependia, portanto, da sua familiaridade com certos tipos de objectos, da sua capacidade de os identificar. Um terceiro factor de valorização estava associado ao material e surgia associado ao marfim, que tinha motivado o desaparecimento de peças, que preocupava tanto o antropólogo como os missionários.

A partir destes elementos, o MLAUC propunha os seus termos para um contrato futuro entre as duas partes. Diferentemente do Museu de Etnologia do Ultramar, Coimbra não propunha uma selecção *in loco* das peças, mas a transferência integral do acervo para as instalações universitárias. Apesar do esforço que implicava, tal método tinha a

---

<sup>455</sup> Carta do Presidente do Conselho Directivo do MLAUC (Manuel Laranjeira Rodrigues Areia) ao Padre Provincial dos Missionários do Espírito Santo (Manuel Durães Barbosa), 8 de Junho de 1984, MCUC-AA.

vantagem de permitir um processo de triagem mais exaustivo, que visava distinguir as “peças de valor indiscutível”, que seriam colocadas em exposição nas reservas visitáveis do museu, das restantes, que iriam para as outras reservas. Tal como no MEU, também em Coimbra se procurou acautelar as peças de difícil identificação e valor incerto, que um posterior estudo poderia revelar. O processo de triagem passaria também por um critério adicional, de natureza disciplinar, que implicaria a separação das peças que fossem consideradas de menor “valor para o museu antropológico”, como por exemplo, os “troféus de caça”, a serem transferidos para o Museu Zoológico da Universidade.<sup>456</sup> Não era claro como se operaria a diferenciação entre os “objectos etnográficos” e os “troféus de caça” enquanto espécimes zoológicos. Não obstante, tal diferenciação reflectia a inserção do MLAUC no Museu de História Natural da Universidade, o que resultava numa apreensão mutuamente excludente das duas categorias – objecto-animal e objecto-cultural – cujo mínimo denominador comum, o missionário (caçador ou etnógrafo), permanecia em ambos os casos irrelevante.

A proposta enviada por Rodrigues de Areia contemplava ainda, à semelhança do que se tinha passado com a colecção de Viana do Castelo, a referência obrigatória aos objectos enquanto “Colecção Missionários do Espírito Santo”, e uma cláusula de preferência caso a Província Espiritana Portuguesa pretendesse alienar a colecção no futuro. A carta terminava reconhecendo o papel que cabia a cada uma das partes envolvidas: ao museu antropológico universitário cumpria a *missão* de “preservação de um elemento do património cultural importante”, bem como o seu estudo e divulgação; aos missionários cabia a *prestação* de “um relevante serviço à comunidade colocando a colecção em condições de melhor segurança e preservação, *facilitando o acesso dos estudiosos* e a sua consequente divulgação.” (itálicos adicionados)<sup>457</sup> Ainda que não se tratasse de uma doação, o reconhecimento do gesto dos missionários estava longe da afirmação pública do seu carácter patriótico. Na perspectiva do antropólogo africanista, só o museu antropológico podia garantir a segurança, estudo e divulgação dos objectos. Pouco depois, o conselho provincial aceitava a proposta na sua globalidade, reconhecendo que não tinha de facto “possibilidades nem capacidade, na hora actual, de resolver o problema do Museu em condições minimamente satisfatórias”.<sup>458</sup> Não

---

<sup>456</sup> Carta do Presidente do Conselho Directivo do MLAUC (Manuel Laranjeira Rodrigues Areia) ao Padre Provincial dos Missionários do Espírito Santo (Manuel Durães Barbosa), 8 de Junho de 1984, MCUC-AA.

<sup>457</sup> Carta do Presidente do Conselho Directivo do MLAUC (Manuel Laranjeira Rodrigues Areia) ao Padre Provincial dos Missionários do Espírito Santo (Manuel Durães Barbosa), 8 de Junho de 1984, MCUC-AA.

<sup>458</sup> S/a, “Museu da Torre da Aguilha”, *BPP*, n.º 141, 1984, pp. 27-28.

obstante, os missionários introduziam duas condições: em primeiro lugar, excluía-se da triagem a colecção de “testos de Cabinda”, que devia ser transferida na sua totalidade; em segundo lugar, as peças consideradas “sem valor etnográfico reconhecido” seriam devolvidas, com objectivo de serem “distribuídas peças diversas casas, como *valor do ideal missionário e decorativo*” (itálicos adicionados).<sup>459</sup> Da aceitação destas condições resultava um consenso entre as duas instituições acerca do valor da colecção de testos de Cabinda e um reconhecimento tácito da diferença entre “valor etnográfico” e “valor missionário e decorativo”. Os missionários, aceitando a triagem proposta pelos antropólogos e a necessidade de salvaguardar os objectos vistos como etnográficos, mostravam-se interessados em reintegrar os objectos descartados, que ao saírem do museu missionário, entrarem no museu antropológico, saírem deste e serem distribuídos pelas casas espiritanas, se desmusealizavam efectivamente e eram re-significados como símbolos do “ideal missionário”, que de alguma forma, duas décadas depois de terem entrado na Aguilha, ainda tinham a capacidade de representar.

Em Outubro de 1984, a colecção foi finalmente transportada e incorporada em Coimbra, sendo o contrato de depósito firmado em Maio do ano seguinte, em cujos termos se englobaram os objectos primeiramente depositados em 1979.

### **A colecção “Missionários do Espírito Santo”**

Tal como o caso da colecção espiritana no Museu de Etnologia do Ultramar, a análise da colecção em Coimbra teve como principais objectivos seguir a trajectória de recolha e musealização dos objectos pelos missionários, e problematizar o processo de incorporação na perspectiva dos antropólogos e da história dos museus de antropologia, neste caso, na Universidade de Coimbra. Dentro destes objectivos, surgiram algumas questões mais específicas a aprofundar, como a estimativa da dimensão do acervo do museu da Torre d’Aguilha, o processo de triagem e devolução de objectos, e a análise conjunta dos objectos e da informação contida no ficheiro de inventariação missionária, que foi trazido para Coimbra juntamente com a colecção.

---

<sup>459</sup> S/a, “Museu da Torre da Aguilha”, *BPP*, n.º 141, 1984, pp. 27-28. Na carta onde comunicava a aceitação das condições propostas por Coimbra, o padre Manuel de Sousa Gonçalves indicava que a Província preferia ficar com as peças consideradas de menor valor, sublinhando também a preocupação que a colecção de “testos” não fosse desintegrada. Carta de 3 de Julho de 1984, MCUC-AA.

*Estimativa do acervo do museu da Torre d'Aguilha*

A transferência integral do acervo do museu d'Aguilha, entre 1979 e 1984, permitiu fazer uma estimativa da dimensão desse acervo e compreender a sua composição de uma forma mais abrangente do que a análise realizada apenas com base apenas no ficheiro de inventariação (capítulo 3), que hoje se encontra incompleto. Com base na soma dos objectos registados pelo MLAUC nos Livros de Depósito – 42 entradas no primeiro depósito (1979) e 911 no segundo (1984) – obtém-se uma soma de 953 registos. A este valor deve acrescentar-se um objecto registado uns anos depois que se julga ser parte da colecção<sup>460</sup>, perfazendo um total de 954 registos de entrada de objectos. Este cálculo corresponde à soma das entradas numeradas pelo museu antropológico e não ao total dos objectos, visto que em alguns casos um conjunto de objectos foi contabilizado como uma entrada, como acontece com os cestos de adivinhação, enquanto noutros um conjunto foi contabilizado separadamente, como acontece com a composição intitulada “sessão adivinhatória”, composta por vários elementos registados individualmente. Acresce ainda que o levantamento dos objectos e a sua análise conduziu à necessidade de realizar novos registos, resultando num aumento da contagem feita. Este procedimento foi necessário para sete casos: seis encontravam-se dentro de cestos de adivinhação e eram por isso pensados como elementos desses cestos, mas a identificação de etiquetas numeradas do museu d'Aguilha permitiu perceber que não eram constituintes dos cestos. Um sétimo caso foi encontrado mais tarde numa das reservas pela conservadora do museu.<sup>461</sup>

No cômputo geral, o estudo da colecção permitiu chegar a uma estimativa mais actualizada do acervo do museu missionário, cifrada em 961 registos. A colecção constitui uma das maiores existentes no museu universitário, o que ajuda a perceber também a dimensão do museu missionário.

*Incorporação, triagem e devolução de objectos*

Na negociação do contrato de depósito, o MLAUC tinha proposto aos espiritanos a transferência integral da colecção para Coimbra, que permitiria uma melhor avaliação dos objectos e a sua triagem. Assim, em Outubro de 1984, foram formalmente registadas 911

---

<sup>460</sup> Corresponde à entrada com número de inventário ANT.98.4.1. Este objecto possui uma etiqueta igual às utilizadas pelo museu do Instituto Superior Missionário, com a numeração “C-V-6”, cuja ficha de catalogação contém elementos descritivos que correspondem ao objecto citado. Por só ter sido identificado posteriormente, aparece registado na base de dados do MCUC com uma interrogação “Missionários do Espírito Santo?”.

<sup>461</sup> Sobre os novos registos efectuados aquando da análise da colecção em Coimbra, ver Anexo 3.



entradas sequenciais nos Livros de Depósito do MLAUC, correspondentes aos números de inventário D.84.1.1 até D.84.1.911.<sup>462</sup> A triagem ocorreu após este registo, o que tornou possível detectar a devolução de 67 objectos à Província Espiritana Portuguesa em Maio de 1985, quando o contrato foi formalmente assinado. Trata-se agora de perceber melhor este processo de devolução, quais os critérios aplicados e os objectos devolvidos, qual a posição de cada uma das partes. A análise dos registos permitiu sistematizar os objectos devolvidos na seguinte tabela:

Designações ou tipos de objectos devolvidos	Quantidade
Escultura zoomorfa em madeira	20
Bustos em madeira	16
Máscaras em madeira	9
Crucifixos	4
"Estatueta de mascarado"	3
Escultura zoomorfa em osso	3
"Troféu de caça"	2
Escultura "Homem de Quilengues"	1
"Cachimbo"	1
"Caravela em osso"	1
"Cinzeiro"	1
"Moca"	1
"Pau de defesa"	1
"Quissanje"	1
"Tripé de mesa"	1
"Vaso em madeira"	1
	67

Os dados na tabela parecem confirmar a aplicação dos critérios estabelecidos na avaliação feita por Rodrigues de Areia. Nota-se um claro destaque para a escultura zoomorfa, em madeira e em osso, bem como para os bustos e as máscaras em madeira, para além da “caravela em osso”, o “cinzeiro”, o “tripé de mesa” e o “vaso em madeira”, passíveis de terem sido vistos como “decorativos”. Figuram ainda da lista dois “troféus de caça”, o que indica que os objectos que seriam passíveis de ser transferidos para o museu zoológico foram também devolvidos. Quando visitei o seminário da Torre d’Aguilha, vim a encontrar alguns destes objectos numa estante metálica, num corredor próximo da biblioteca:

<sup>462</sup> Há três saltos na numeração (D.84.1.17; D.84.1.507; D.84.1.717) e três registos com numeração atípica (D.84.1.32A; D.84.1.361A; D.84.1.464A). Uma vez que se reporta ao registo feito em 1984, este valor não inclui as entradas que se acrescentaram recentemente (D.84.1.912 a D.84.1.917).



Figura 32. Fotografias de uma estante com objectos no seminário da Torre d'Aguilha, 2013

A cabeça de antílope que se vê na imagem seria um dos “troféus de caça” devolvidos, visto ainda preservar a etiqueta de numeração colocada pelo MLAUC. Vêem-se ainda alguns bustos em madeira enegrecida e uma escultura zoomorfa, que possivelmente também constariam da lista de devolvidos. Gostaria ainda de salientar, entre os objectos visíveis na fotografia, três tampas de panela esculpidas, de talhe mais tosco e madeira não enegrecida, podendo indicar fabrico mais recente e levantando uma série de questões por responder (fariam parte da colecção de Martins Vaz ou teriam sido trazidas por outro missionário? o seu aspecto diferente teria motivado a sua devolução, visando manter a colecção um conjunto mais homogéneo?); e ainda dois dos bustos em madeira (ver pormenor da imagem acima), em relação aos quais, durante a minha visita, se discutiram as semelhanças com um dos fundadores da Congregação, Poullart des Places (o da esquerda) e com Salazar (o da direita). Tais suposições são consonantes com os exercícios artísticos desenvolvidos nas missões espiritanas relativamente à arte missionária, como apontei no capítulo 3. Voltando à tabela, é ainda de notar a devolução de quatro crucifixos que, contudo, não revela necessariamente um desinteresse antropológico por estes, porque a colecção remanescente também incluía alguns e porque o MLAUC tinha incorporado outros recentemente de outras colecções privadas adquiridas.<sup>463</sup> O mesmo acontece com outros casos, ou seja, encontram-se na colecção que permaneceu em Coimbra vários objectos similares aos devolvidos, como a escultura zoomorfa, as máscaras e os bustos de madeira. Portanto, não houve uma aplicação rígida

<sup>463</sup> Apesar destes crucifixos serem recentes, o interesse antropológico pelos crucifixos resultava de um interesse específico pelo tema da cristianização do reino do Congo (ver Fromont 2008:194–234; Volper 2011).

do critério de autenticidade etnográfica como se previa. Em resultado, o impacto do processo de devolução na análise da incorporação é menor, mas deixa mais questões por responder. A explicação para a triagem e devolução de talvez resida num encontro entre a avaliação antropológica da colecção (objectos duplicados, com menos “valor etnográfico”) e a vontade dos missionários em preservar alguns, que acabariam, como se viu, por regressar para a Torre d’Aguilha.

#### *Conteúdo do acervo e documentação*

A par dos objectos, foi transportada para Coimbra uma variada documentação do museu missionário. Procurei cruzar essa documentação com a observação dos objectos, prestando atenção à existência de etiquetas ou outras características que permitissem fazer a sua correspondência com o ficheiro de inventariação. Esta correspondência foi bem-sucedida para cerca de 217 casos e por isso foi possível reconstituir as suas histórias missionárias anteriores à incorporação no MLAUC. Por esse motivo, a análise desenvolvida no capítulo 3 baseou-se apenas no ficheiro missionário. Uma vez incorporados, estes objectos passaram por um processo de reinterpretação e classificação, em que nova informação foi (e continua a ser) acrescentada. Para obter uma perspectiva geral da colecção, optou-se por sistematizar as designações dos objectos, apesar de terem sido reformuladas em alguns casos.<sup>464</sup> Considerando a colecção efectivamente incorporada em 1984 (excluindo os devolvidos) e em 1979, a seguinte tabela sumaria as designações superiores as cinco ocorrências na base de dados do museu (cerca de 87% do total):

<b>Designações</b>	<b>Qtdd</b>	<b>Designações</b>	<b>Qtdd</b>
“Tampa de panela”	274	“Esteira”	11
“Escultura”	62	“Flecha”	11
“Cesto”	55	“Cachimbo”	10
“Escultura\mascarado”	44	“Machado”	10
“Escultura\feminina”	43	“Pente”	10
“Escultura\zoomorfa”	35	“Colar”	8
“Escultura\masculina”	29	“Pulseira”	7
“Chocalho”	27	“Punhal”	7
“Busto”	15	“Recipiente”	7
“Bastão”	14	“Amuleto”	6
“Máscara”	13	“Quissanje”	6
“Máscara\miniatura”	13	“Tambor”	6
“Argola\de perna”	12	“Tambor\de fenda”	6

<sup>464</sup> Entre os exemplos de mudança de designação dos objectos pelo MLAUC face aos nomes nas fichas do museu d’Aguilha, podem enumerar-se: “Escultura” em vez de “Feitiço”; “Caixa protectora da família”, em vez de “Feitiço protector da família”; “Kakoxa”, em vez de “Espécie de violino indígena”; “Quissanje” em vez de “Piano de mão”; “Tambor”, em vez de “Batuque”.

“Cesto de adivinhação”	11	“Bengala”	5
“Colher”	11	“Cabaça”	5
			773

Como se pode constatar, as “tampas de panela” constituem quase um terço da colecção (274), ainda que a escultura – incluindo as sub-designações, os “bustos” e outras que ficaram de fora da tabela (uma “maternidade”, um “funante”, um “soldado”, quatro “serpentes”) – se torne também bastante significativa (235). Também a cestaria e a esteiraria constituem um conjunto considerável e diversificado (70), seguindo-se os instrumentos musicais (52) e os vários tipos de máscaras (27). Em muitos destes grupos, é possível encontrar uma grande quantidade de objectos que se podem facilmente associar com a actividade missionária, como os seguintes, que poderiam ter constituído parte do escritório de um missionário:



Figura 33. Fotografias dos objectos MCUC n.º ANT.D.84.1.456, “Moldura”; ANT.D.84.1.474, “Cesto para mataborrão”; ANT.D.84.1.475, “Cesto porta-cartas”

À época, estes objectos teriam para o MLAUC um valor pelo menos ambíguo, mas a sua incorporação justificava-se pelo valor inequívoco de outros, que vinham completar o acervo do museu universitário, como era o caso das tampas de panela de Cabinda ou dos cestos de adivinhação, tema de especialidade do director do museu antropológico, escassos no acervo à data.<sup>465</sup> Estes casos mostram a importância da colecção missionária para o Museu e Laboratório Antropológico, compensando a sua “heterogeneidade” e “diversidade”. Em 1985, a colecção recebia algum destaque na publicação que acompanhou as comemorações do centenário da criação da cadeira de antropologia em

<sup>465</sup> Até 1980, existiam apenas cinco exemplares, dois recolhidos em Saurimo por Luís Carriso no âmbito da Missão Botânica a Angola em 1927, e três adquiridos ao coleccionador Miguel Neves entre 1977 e 1980, todos analisados Rodrigues de Areia na sua tese de doutoramento (Areia 1985b:165–67). No mesmo sentido, podem assinalar-se também as quatro “Kakoxas” (duas já incorporadas em 1979), que o MLAUC não possuía até à data.

Coimbra.<sup>466</sup> Num artigo dedicado às colecções angolanas do museu, Rodrigues de Areia escrevia:

“De entre as peças em depósito no Museu e Laboratório Antropológico merece menção particular a colecção dos Missionários do Espírito Santo, com algumas centenas de peças de que é justo destacar uma notável colecção de tampas de panela provenientes de Cabinda. São objectos ricos de mensagens simbólicas cuja interpretação exige um conhecimento profundo da cultura local.” (Areia 1985a:154)

A colecção angolana em Coimbra constituía, nas palavras do professor de antropologia, “a melhor a nível nacional e uma das melhores a nível mundial”, um estatuto que a colecção espiritana, em especial as suas tampas de panela, tinha sem dúvida ajudado a construir.

### **A descoberta tardia da colecção de tampas do padre Joaquim Martins (2001)**

Quase duas décadas depois do depósito do acervo do museu espiritano da Torre d’Aguilha, em 2001, os contactos entre as duas partes foram retomados a propósito da comemoração do tricentenário da Congregação do Espírito Santo e da intenção da Província Espiritana Portuguesa em preparar uma exposição a realizar no seminário da Torre d’Aguilha. Durante este processo, o museu universitário foi informado que os missionários tinham encontrado “outro núcleo de objectos angolanos”, mais especificamente de tampas de panela de Cabinda, propondo-se que fossem adicionadas ao contrato de depósito existente. A história deste novo conjunto de objectos não era clara. Dado que os objectos não se encontravam no museu da Torre d’Aguilha, não pertenciam à colecção estudada pelo padre José Martins Vaz. O padre António dos Santos Moreira, que tinha feito o pedido para a exposição missionária, tentava esclarecer as dúvidas sobre o novo conjunto de objectos:

“Em relação às novas tampas de panela que foram para aí, depois de consultar os dois coleccionadores ainda vivos, não cheguei a qualquer esclarecimento certo sobre quem as trouxe. Houve outro coleccionador que já faleceu, o P. Manuelino de Oliveira.

Penso, no entanto, que essas tampas se referem à recolha do P. Joaquim Martins, que em 1949 trouxe 70 (setenta) tampas que deixou em Lisboa. Recolheu-as entre 1941 e 1949 na área de Cabinda, Lucula.

O P. Martins Vaz entregou-as directamente ao Museu da Torre da Aguilha (276), que numerou e explicou. Recolheu-as todas na década de 1950 e mais ou menos por todo o território de Cabinda.

Quanto às numerações destas novas tampas ninguém me soube dizer nada. O P. Joaquim Martins diz que o não fez. Terão sido numeradas pelo P. Manuelino? Também ninguém me soube dizer nada acerca

---

<sup>466</sup> No catálogo são publicadas 43 fotografias de objectos, incluindo dois da colecção espiritana – uma tampa de panela (inventário n.º ANT.D.79.5.4) e uma “Kakoxa” (n.º ANT.D.79.5.36).

da existência de quaisquer apontamentos sobre a recolha. Só conhecem o que escreveram nos livros publicados.<sup>467</sup>

Ainda hoje é possível detectar as referidas numerações pintadas a branco na base das novas tampas de panela (ver imagens abaixo), sete das quais exibem números romanos (II-VII, XIV) e as restantes números árabes (entre 17 e 100). Estas numerações sugerem a possibilidade de se tratar de duas colecções, uma das quais chegaria pelo menos à centena de objectos.<sup>468</sup>



Figura 34. Fotografias das tampas MCUC n.º ANT.D.2001.1.9, com a inscrição II na base (esquerda); MCUC n.º ANT.D.2001.1.41, com a inscrição "17" na base (direita)

O padre Moreira referia três coleccionadores de tampas de panela, Joaquim Martins, José Martins Vaz e Manuelino de Oliveira, colegas nas missões espiritanas no enclave de Cabinda durante as décadas de 1940 e 1950, e membros do “clube de missionários etnólogos” analisado no quinto capítulo. Uma vez que a colecção que existia na Torre d’Aguilha era associada com o padre José Martins Vaz, afigurava-se a hipótese de o novo conjunto de tampas, que não se encontrava naquele museu missionário, ter sido recolhido por Joaquim Martins ou Manuelino de Oliveira. Estranhamente, a consulta aos dois missionários, então ainda vivos – o padre Manuelino falecera em 1996 – não tinha permitido esclarecer a situação. O padre José Martins Vaz encontrava-se há mais de duas décadas a trabalhar em França e o padre Joaquim Martins trabalhava também há mais de vinte anos numa paróquia em Espinho, ambos tendo regressado definitivamente de Angola havia cerca de quarenta anos (Vaz regressara em 1958 e Martins em 1963, com algumas deslocações posteriores). Este longo intervalo de tempo talvez contribua para

<sup>467</sup> E-mail de António dos Santos Moreira a Maria do Rosário Martins, 18 de Novembro de 2001, MCUC-AA.

<sup>468</sup> A manutenção destas inscrições nas tampas de panela no museu antropológico não é um dado óbvio, tendo sido debatida a sua remoção. Prevaleceu a perspectiva, nomeadamente defendida pela conservadora das colecções Maria do Rosário Martins, de que tais inscrições constituem componentes importantes da história dos objectos.

explicar, pelo menos em parte, as dificuldades em reconstituir a história das colecções. Mas a descoberta da nova colecção trouxe um novo elemento à análise das etnografias missionárias das tampas de Cabinda, a saber: um conflito entre os dois missionários. Este novo elemento obrigou a uma releitura das suas publicações.<sup>469</sup> A publicação do catálogo *Filosofia tradicional dos Cabindas*, por José Martins Vaz (1969), parece ter constituído o ponto nevrálgico dessa tensão. Na introdução da obra, Vaz reconhecia o interesse pelo tema e pela recolha de exemplares de Joaquim Martins e dos outros confrades do clube – Joseph Troesch, Frans e Jan Vissers, e Manuelino de Oliveira –, mas também afirmava que, em 1964, tinha concordado em fazer uma “publicação conjunta dos testos de panela com outros estudiosos do mesmo assunto” (Vaz 1969:23, 25). A afirmação era vaga, mas sugere que o estudo da colecção teria sido a dada altura pensado como um trabalho colectivo, envolvendo outros “estudiosos”, muito possivelmente Joaquim Martins. Com esse fim, Vaz mencionava ter partilhado o manuscrito da obra, mas não ter obtido resposta. Acrescentava que, dois anos depois (por volta de 1966), o seu interlocutor o informara que tencionava primeiro publicar individualmente um “trabalho sobre provérbios” e só depois se poderia debruçar “colectivamente sobre a projectada publicação dos testos” (Vaz 1969:25). Ora, em 1968, Joaquim Martins publicou *Sabedoria Cabinda* pela JIU, depois de um parecer favorável de Jorge Dias, como se viu no capítulo anterior. Secundarizado nos planos etnográficos editoriais do confrade e com a sua parte do trabalho concluído, Vaz avançou sozinho e submeteu o manuscrito para publicação à Agência Geral do Ultramar. Curiosamente, Jan Vissers relata ter acompanhado o colega português na submissão do manuscrito, reconhecendo a qualidade do trabalho feito por Vaz e o grande valor da colecção, cuja recolha, Vissers acrescentava, tinha beneficiado do contributo dos confrades do clube espalhados pelas diferentes missões no enclave (Vissers 1982:10). A colecção de tampas no museu da Aguilha tinha sido de facto reunida com o contributo dos vários missionários, mas Vaz era reconhecido pelos confrades como o responsável pelo registo metódico da informação associada a cada exemplar, por trazer a colecção para a Aguilha e depois pelo seu estudo sistemático (Troesch 1956a:223). O próprio padre Joaquim fazia-lhe a devida referência em *Sabedoria Cabinda*, no reconhecimento das fontes onde tinha encontrado os símbolos analisados na obra:

---

<sup>469</sup> Durante a minha pesquisa, tornou-se difícil aprofundar esta questão. Nas minhas visitas ao padre Joaquim, compreensivelmente, fui aconselhada a não levantar o assunto, dada a sua idade avançada. O padre Joaquim Martins veio a falecer já depois de eu ter começado a escrever esta tese.

“Parte, não pequena, foi extraída da coleção de testos de panela do Museu do Instituto Superior Missionário da Torre d’Aguilha, Carcavelos, coleção conseguida em terras de Cabinda pelo nosso confrade Padre JOSÉ MARTINS VAZ, CSSP, que a cedeu ao Instituto. Tem apensa uma descrição de cada testo a demonstrar um trabalho bastante sério deste colega. A coleção é das melhores que temos encontrado.” (Martins 1968:17)

Nos agradecimentos, Joaquim Martins voltava a referir o colega “pela ajuda e facilidades concedidas com patentear-nos a sua coleção e estudo” (Martins 1968:24). *Sabedoria Cabinda* foi publicada um ano antes de *Filosofia tradicional dos Cabindas*. A publicação deste catálogo terá apanhado de surpresa Joaquim Martins, que teria expectativa de participar no estudo da coleção. A dinâmica das publicações de ambos nos anos seguintes terá agravado a situação. Em 1970, Martins Vaz publicava *No mundo dos Cabindas: estudo etnográfico*, a partir de uma série de artigos publicados na *Portugal em África* (Vaz 1970). O livro era prefaciado por Gilberto Freyre, que reconhecia a obra anterior sobre as tampas como um “estudo notável” e considerava o mais recente volume como “valioso” e “oportuno pelas perspectivas que abre a relações mais lúcidas entre europeus e não-europeus” (Freyre 1970:viii). Vaz tinha mesmo pedido a Jorge Dias para prefaciar o livro, que o etnólogo recusara devido ao excesso de trabalho, mas não sem antes agradecer a oferta do segundo volume de *Filosofia tradicional dos Cabindas*, que completava, nas suas palavras, “esta obra magistral que muito apreciei.”<sup>470</sup> Os seus trabalhos, especialmente o catálogo das tampas de panela de Cabinda, eram amplamente reconhecidos pelos académicos. Contudo, no segundo trabalho, Vaz já não fazia referência a Joaquim Martins, agradecendo apenas o apoio dos confrades Albert Riehl, Joseph Troesch e irmãos Vissers (Vaz 1970:ix). Por sua vez, Joaquim Martins, após ter publicado *Sabedoria Cabinda*, tinha recebido uma bolsa da JIU para uma viagem de estudo a Cabinda com vista à elaboração de um novo trabalho etnográfico.<sup>471</sup> Na sequência dessa e de outra viagem a Cabinda, realizada a expensas próprias, o missionário elaborou a monografia *Cabindas: história, crenças, usos e costumes*, submetendo em 1971 o manuscrito à Junta para publicação. Contudo, para grande consternação do missionário, desta vez o parecer de Jorge Dias foi negativo.<sup>472</sup> Ao contrário do primeiro,

---

<sup>470</sup> Ofício n.º 208/70, A/14, B/1, de 10 de Julho de 1970, de Jorge Dias para o Rev. P. José Martins Vaz, MNE-A, «Dossier A.14 Centro, 1970-1971, vol. 2».

<sup>471</sup> A referência ao subsídio surge na carta de Joaquim Martins para a JIU, transcrita no Ofício n.º HN-301/68, de 29 de Outubro de 1968, dirigido a Jorge Dias. MNE-A, dossier «A-8, Museu, 1968 a 1969». Tal como nas obras para publicação, a Junta também solicitava pareceres para a atribuição de subsídios. Contudo, não encontrei no arquivo do MNE qualquer parecer referente aos subsídios atribuídos ao padre Joaquim Martins.

<sup>472</sup> Ofício n.º 317/71, A/11/14/17, do Director do CEAC para o Presidente da Comissão Executiva da JIU, MNE-A, dossier «A.23 Missões ao Estrangeiro; A.22: Fundação Vale-Flor».



este segundo parecer era bastante mais longo, estendendo-se por quatro páginas. Dias começava por falar sobre a obra anterior, cuja apreciação positiva tinha residido no facto de ser uma “contribuição para a interpretação da simbologia usada por estes povos nos testos de panela esculpidos”, e no domínio que o missionário tinha da “língua local fruto de longa permanência em Cabinda”. Todavia, a nova obra era de natureza diferente e por isso carecia de “uma preparação especializada”, que faltava ao missionário, e motivava uma posição mais exigente do etnólogo. Dias reconhecia que o volume incluía “informações muito úteis e valiosas que resultam da longa experiência” no terreno (aspecto repetido três vezes), que tornaria a obra merecedora de publicação, não fossem alguns “reparos e objecções”, a saber: i) na parte sobre a história de Cabinda, notava a ausência de “investigação de textos originais”, mas aconselhava a consulta a um “especialista experimentado” (i.e., um historiador), e apontava a falta de rigor nas citações e referências bibliográficas; ii) os capítulos dedicados à “religião e [à] crença” tinham “deficiências grandes” que “obrigavam a uma revisão completa do texto, sob pena do Autor – e a Junta – poderem ser alvo de críticas severas”; como era o caso da confusão entre “feitiço e feiticeiro” ou “adivinho e curandeiro”, que Dias explicava, argumentando que se tratava de um problema “hoje inadmissível” e que provava “a falta de conhecimentos do Autor sobre o assunto”: iv) eram notadas algumas “contradições” e “falta de cuidado no raciocínio e na exposição”; e por fim v) encontravam-se “passagens particularmente infelizes ou imprudentes”, como uma citação referente ao método usado pelos primeiros missionários de subornar os chefes com aguardente para a obtenção de crianças para os internatos e o uso de expressões como “negros pagãos”. Para Dias, a obra revelava que o missionário desconhecia “os princípios fundamentais da ciência” que pretendia utilizar e repetia “conceitos errados” que eram “correntes entre a maioria dos europeus radicados no Ultramar, mas sem compreenderem o meio e as gentes entre as quais viviam”. Na conclusão, regressava ao ponto inicial sobre a “riqueza da informação”, aconselhava que o texto fosse totalmente revisto e sugeria que se ouvisse uma segunda opinião, apontado para o padre Estermann. Terminava afirmando o carácter “objectivo e justo” do seu parecer e seu “dever [de] pugnar contra tudo o que a [à Junta] possa desprestigiar”.<sup>473</sup> Ainda que o parecer tenha sido contrário ao anterior, as bases do argumento mantinham-se sensivelmente as mesmas. As contribuições dos missionários eram mais facilmente valorizadas pelos etnólogos quando se mantinham no campo das

---

<sup>473</sup> *Ibidem.*

recolhas etnográficas. Uma monografia, que incluía comentários sobre a missionação e o processo colonial, que por vezes assumiam um tom etnocêntrico, não podia ter o aval da Junta e não contribuía para “elevar o nível da etnologia em Portugal”, um campo onde abundava o “amadorismo” apesar de existirem “auto-didactas de grandes merecimentos”, como era o caso do padre Estermann.<sup>474</sup>

A obra não foi efectivamente publicada pela Junta, o que terá ajudado a criar algum ressentimento no padre Joaquim Martins, que conseguiu publicá-la um ano depois pela Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda, curiosamente com algumas das correcções sugeridas por Jorge Dias (Martins 1972). Nesta sequência de acontecimentos, a sua colecção de tampas de panela tinha ficado em parte incerta, até à sua redescoberta, já bastante posterior ao desmantelamento dos museus espiritanos. A colecção, ou pelo menos a parte dela que foi encontrada em 2001, foi incorporada em Coimbra e anexada ao contrato de depósito existente.

## **Conclusão**

A colecção designada “Missionários do Espírito Santo”, em depósito na secção de antropologia do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, contabiliza mais de um milhar de registos e engloba os objectos que faziam parte do museu do Instituto Superior Missionário na Torre d’Aguilha, depositados em 1979 e 1984, e uma colecção de tampas de panela, recolhida pelo padre Joaquim Martins, acrescentada ao contrato existente em 2001. A análise do processo de incorporação e a distinção entre os dois núcleos de objectos, actualmente agrupados como uma única colecção museológica remetem para as histórias de circulação de objectos, com confluências, divergências e implicações distintas, tanto para os missionários como para os antropólogos.

O processo de transferência da colecção do museu da Torre d’Aguilha relaciona-se em muitos pontos com o da colecção do museu do seminário de Viana do Castelo, doada ao Museu de Etnografia do Ultramar em 1969. Existem semelhanças nos métodos e nos critérios adoptados pelos dois museus na sua abordagem aos missionários. Ambos resultavam de exercícios de mapeamento das colecções etnográficas em Portugal, no âmbito dos quais os espiritanos surgiram como interlocutores privilegiados, devido ao potencial de “autenticidade” das suas colecções, mais do que das suas histórias

---

<sup>474</sup> Ofício n.º 383, A-1/14/14; B-1, s/d, do Director do CEAC para o Presidente da Comissão Executiva da JIU, dossier «A.23 Missões ao Estrangeiro; A.22: Fundação Vale-Flor», MNE-A.

missionárias. Algumas categorias de objectos, nomeadamente a escultura de carácter ritual ou religioso, foram valorizadas nas duas colecções, apesar de corresponderem a objectos distintos. Com efeito, as duas colecções diferem bastante, tanto na sua dimensão e composição, como no processo que as levou aos museus antropológicos. No caso do Museu de Etnologia do Ultramar, a equipa de etnólogos dirigiu-se ao seminário onde seleccionou apenas os objectos que pretendia, que foram depois doados pela Província Espiritana Portuguesa. No caso do Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra, ainda que a sua primeira abordagem ao museu da Torre d’Aguilha tivesse resultado numa selecção de objectos (primeiro depósito) e que se tenha proposto um processo de avaliação e triagem de peças, todo o acervo missionário acabou por ser transferido para o museu antropológico, excepto algumas peças que os próprios missionários quiseram reter. Aliás, a Província Espiritana Portuguesa continua a deter a propriedade da colecção.

As duas transferências reflectem momentos históricos diferentes, mas que têm em comum um processo de distanciamento dos missionários relativamente aos objectos e aos museus. A transferência do acervo do museu da Torre d’Aguilha para o museu antropológico realizou-se num momento em que emergia uma reflexão sobre o estatuto das colecções etnográficas num contexto recentemente tornado pós-colonial. Tal reflexão tinha os seus antecedentes no projecto de renovação do museu e na revalorização das colecções etnográficas verificado nos anos 1950 e 1960. O projecto de reforma do museu universitário num “Museu de Etnografia do Ultramar” acabaria por não se concretizar, ao passo que em Lisboa era criado o Museu de Etnologia do Ultramar. Mas em Coimbra, as colecções etnográficas tinham ganho um novo estatuto e novos protagonistas. O fio condutor deste processo encontra-se na biografia de um deles, Manuel Laranjeira R. Areia, cujo percurso foi precisamente marcado por essa “viragem etnográfica” no museu antropológico.

A história tardia da colecção de tampas de panela do padre Joaquim Martins trouxe novos contornos à história das etnografias spiritanas das tampas de panela de Cabinda. A despeito das trajectórias divergentes e das tensões entre os missionários coleccionadores, os objectos acabariam por se reencontrar em Coimbra. A colecção spiritana permitiu à instituição universitária desempenhar o seu papel institucional na “preservação do património africano de origem ultramarina” e reforçar a importância do seu acervo angolano, considerado como um dos melhores a nível nacional e internacional. Rodrigues de Areia, director do MLAUC no pós-25 de Abril, foi um dos principais

impulsionadores de uma reflexão em torno do património etnológico dito “ultramarino” num contexto pós-colonial. As suas reflexões, juntamente com as de Henrique Coutinho Gouveia, são percussoras de um debate que permanece por fazer, de forma aprofundada, em Portugal.

## **Conclusão**

Esta tese seguiu as trajectórias de aquisição, exposição e musealização de duas colecções de objectos associadas aos missionários espiritanos, e procurou desenvolver duas linhas de argumentação entrelaçadas na expressão *antropologias espiritanas*. Por um lado, tratou-se de reconhecer a pluralidade e dispersão que caracterizaram o envolvimento dos espiritanos com a etnografia e com a circulação de objectos, bem como o facto destas características reflectirem a própria actividade missionária e com ela se articularem. A análise deu assim conta de algumas das principais manifestações e contingências históricas da missão espiritana em Angola durante o período colonial tardio. Por outro lado, procurou trazer-se os objectos e etnografias espiritanas para o debate sobre as histórias da antropologia académica e dos museus em Portugal, problematizando-as a partir das suas genealogias missionárias. A este respeito, a análise da actividade missionária trouxe a lume novos elementos: mostrou como o arquivo etnográfico colonial angolano se constituiu com base em múltiplas apropriações de saberes e objectos missionários. A investigação realizada não procurou, portanto, contar a história de um missionário, de uma colecção, de um objecto ou de um museu. Desenvolveu-se com base numa estratégia de análise histórica cruzada, envolvendo museus, colecções, arquivos, documentos e terrenos, e assim capaz de dar conta da referida pluralidade. Por conseguinte, acompanhando as trajectórias dos objectos e das suas histórias no âmbito da actividade missionária e da história da antropologia, foi possível resgatar o significado das antropologias espiritanas no arquivo etnográfico português.

A tese procurou responder a três grandes objectivos, aos quais gostaria agora de voltar, mas em ordem inversa àquela pela qual foram apresentados na introdução. O primeiro objectivo dizia respeito à análise das contingências históricas que determinaram a constituição das colecções dos museus antropológicos e ao reconhecimento do seu carácter compósito e heterogéneo; o segundo pretendia atentar às práticas de colecção enquanto expressão da “cultura do colonialismo”, abordando aspectos tão diversos como as motivações e interesses dos coleccionadores; as relações sociais e os contextos políticos engendrados pela circulação dos objectos; os processos de produção de conhecimento associado a eles; as histórias dos museus que abrigaram as colecções. Por

fim, o terceiro objectivo consistia em responder à necessidade de pluralizar as histórias da antropologia e de considerar outras práticas, “outras antropologias”. Gostaria, portanto, de começar por retomar os principais contributos da tese em resposta ao segundo e terceiro objectivos, terminando com uma referência ao modo como este trabalho contribui para o reconhecimento das histórias e do carácter heterogéneo dos acervos de dois dos principais museus antropológicos em Portugal, procurando abrir desse modo espaço a uma reflexão sobre o lugar e o potencial dessas colecções no presente.

As práticas de colecção e produção de sentido sobre, e a partir de objectos espiritanos foram diversificadas, mesmo dentro do próprio meio missionário. Diferentes tipos de objectos foram colectados, expostos e musealizados enquanto “troféus missionários” e/ou enquanto objectos “instrutivos”. Tal sucedeu através da justaposição de narrativas sobre a actividade missionária, que podiam ser mais ou menos reveladoras dos seus processos de aquisição e dispensar estruturas expositivas e museográficas elaboradas. A análise das exposições missionárias permitiu discutir as transformações dos contextos políticos e missiológicos nos quais se desenvolveu a actividade missionária da Congregação do Espírito Santo em Angola, ao longo de um período que abrangeu a Ditadura Militar e o Estado Novo. As exposições missionárias pontificias foram eventos de referência no meio católico e tiveram um papel fundamental na mobilização internacional das missões em torno de certos objectos e de certas ideias sobre os propósitos, a história e o presente da missionação. A exposição universal missionária de 1925 mostrou abertura às ciências ditas “profanas” – isto é, emergentes fora do meio eclesiástico, e em particular a etnologia – enquanto instrumentos apologéticos e apostólicos, destinados a garantir a implantação universal e efectiva da Igreja. Esta abertura foi compassada pelo desenvolvimento da missiologia católica. A exposição pontificia de 1950, realizada mais de duas décadas depois, manteve a tónica universalista. Esta exposição focou-se na exaltação da “arte missionária” como produto de uma incorporação consumada da mensagem cristã, como se os objectos da alteridade católica se tivessem por fim transformado ou dado lugar aos objectos da semelhança católica. Tal transformação fez-se a partir de uma revalorização do princípio da “adaptação missionária”, cujo caminho tinha sido aberto pela iniciativa expositiva anterior. Não se trata portanto de uma transição linear, sendo que objectos “missionários” tinham sido expostos em 1925 assim como se previra a exposição de objectos “etnográficos” em 1950. Ainda assim, é uma transição reveladora da mudança da ideologia missionária católica neste período. Esta mudança apresenta paralelos reveladores com o processo de

ressignificação dos objectos etnográficos em arte africana, que culminou nos museus antropológicos europeus neste período, e que a Igreja pareceu acompanhar e traduzir nos seus próprios termos. A análise das exposições missionárias permitiu também dar conta das relações entre a Santa Sé e as políticas missionárias em Portugal, pautadas por uma tensão entre a afirmação da universalidade da Igreja e a da supranacionalidade das missões, por um lado; e a tendência nacionalizadora da legislação portuguesa, por outro. As exposições são indicativas da posição de charneira que congregações religiosas internacionais (como a do Espírito Santo) ocupavam, entaladas entre a sua vinculação ao programa pontifício e à comunidade missionária internacional, e a sua ligação de dependência face à máquina colonial do Estado, a qual viabilizava e fazia prosperar a sua permanência no terreno. Neste sentido, constatou-se um esforço de “nacionalização” da exibição dos objectos espiritanos angolanos, uma transmutação da fé católica em “fé imperialista” (Sánchez-Gómez 2013a:410), culminando com uma apropriação do discurso expositivo romano em Lisboa. Em 1951, esta apropriação transpareceu na criação de um espaço próprio para as missões católicas em contexto colonial português, onde era enfatizado o pioneirismo luso na promoção da “arte missionária” e na resolução do problema missiológico da adaptação missionária. Já não se tratava apenas de defender os missionários como agentes nacionalizadores, mas de insistir na centralidade da vocação missionária de Portugal nos termos do universalismo cristão e do princípio de integração preconizados na “arte missionária”.

A realização das exposições missionárias andou a par de uma actualização dos modos de pensar a missão. Para lá dos “heroísmos” de períodos anteriores, verificou-se uma aproximação da Igreja a uma abordagem mais pragmática, traduzível na discussão do problema da formação missionária. Paralelamente, a circulação de objectos para as exposições esteve também ligada a um impulso de salvaguarda e de criação de museus missionários que, à semelhança do exemplo romano, deveriam também assegurar a exigência formativa. A Província Espiritana Portuguesa criou neste período três museus, cujos propósitos e usos se diferenciaram a partir da organização das colecções e do “trabalho historiográfico” missionário desenvolvido em torno delas. Em Viana do Castelo e em Braga, onde foram criados museus nos anos 1930 e 1940, parecia ser delegada aos objectos uma capacidade – mais performativa do que narrativa – de educar os missionários. Através da sua “eloquência muda”, na expressão de Pio XI, os objectos permitiam o desenvolvimento de competências de observação e geravam um efeito de familiarização com o terreno. Essa mesma capacidade de tornar Angola presente nos

seminários espíritanos servia também para construir a identidade espírita portuguesa face ao exterior. Este aspecto revelava-se, em particular, nas visitas das principais figuras do aparato político e intelectual colonial e nas cerimónias de recepção que as acompanhavam. Nestes museus espíritanos não era a produção de um conhecimento sobre os objectos desligado da actividade missionária que estava em causa. O que estava em causa era a produção de missionários aptos para o terreno, enquadrada num ensino de base escolástica, focado em conteúdos eclesiais e sacerdotais. Por sua vez, a criação do Instituto Superior Missionário na Torre d’Aguilha e do respectivo museu na década de 1950 correspondeu a uma segunda vaga de apoio político à formação de missionários portugueses no contexto do pós-guerra. O projecto era ambicioso e pretendia responder à inexistência de um “grande centro de estudos missionários coloniais” (que surgiria mais tarde com a institucionalização da missiologia na Escola Superior Colonial e a criação do Centro de Estudos Missionários na JIU) e de um museu colonial em Lisboa (que surgiria mais tarde com a criação do Museu de Etnologia do Ultramar). No museu na Torre d’Aguilha, desenvolveu-se um esforço de inventariação do acervo, incluindo a produção e registo de histórias para os objectos, desenvolvido por influência do interesse dos etnólogos e museólogos nos objectos espíritanos. A análise do ficheiro de inventariação do museu da Aguilha mostrou que houve uma adaptação às necessidades e características das práticas de colecção missionárias e que a sua aplicação prática foi inconsistente e incompleta. Ainda assim, tal análise mostrou alguns aspectos relevantes daquelas práticas, nomeadamente que nem todos os espíritanos interessados em etnografia se dedicaram à recolha de objectos e nem todos os missionários identificados como colectores de peças desenvolveram um interesse particular na etnografia angolana; o ficheiro revelou também as histórias do envolvimento dos espíritanos com a criação de uma “arte missionária” e a prevalência de objectos de artesanato; e por fim, tornou saliente o carácter singular da colecção de “testos de panela” de Cabinda, que ocupavam uma ala inteira do museu e possuíam o seu próprio sistema de catalogação.

As tampas de panela de Cabinda exemplificaram uma prática etnográfica missionária assente em critérios de autenticidade e de registo de informação, próximos de um paradigma que viria a ser estabelecido nos museus antropológicos. Essa correspondência foi aliás fundamental para a sua valorização pelos antropólogos. Tal prática inseriu-se numa tradição de solicitação dos missionários para a produção de informações e colecções etnográficas em Angola, evidenciada nos projectos do Bispado de Angola e Congo, e nos relatórios da actividade missionária, ambos emergentes na



intersecção entre missionação e governação colonial. A análise mostrou o papel fundamental da Igreja e dos missionários na constituição de um museu e de um manual etnográfico de Angola. O caso do grupo de Cabinda permitiu perceber como o surgimento de um interesse e de uma prática etnográfica entre os missionários foi moldada por uma confluência de factores, que foram desde a existência de uma hierarquia globalmente favorável à prática etnográfica nas missões espiritanas em Angola; às circunstâncias específicas no terreno (como a localização das missões na proximidade da fronteira luso-belga); e enfim à circulação e influência de missionários etnólogos estrangeiros, como o padre Bittremieux.<sup>475</sup> Estes contactos no terreno, bem como a composição do grupo, sublinham a relevância das dimensões transnacional e internacional da actividade missionária em contexto colonial português. O trabalho colectivo dos missionários do grupo foi fundamental na “revelação” deste objecto etnográfico, quer no contexto missionário, quer antropológico português.

Seguindo, por fim, as colecções missionárias nas suas trajectórias para os museus antropológicos, foi possível dar conta de dois processos simultâneos. Por um lado, o desmantelamento dos museus espiritanos, decorrente do rápido declínio da Província Espiritana Portuguesa e do distanciamento das novas gerações de missionários face aos museus. A tentativa de compreender os usos do museu da Aguilha a partir do arquivo e das memórias dos antigos missionários confrontou-se com vários silêncios e ausências. O museu não tinha uma designação fixa; não teve um papel relevante na inauguração do seminário; não são sequer conhecidos os nomes dos missionários responsáveis pela inventariação e organização do acervo; não existem registos de visitas. Os missionários recordam-no como um espaço fechado, que conheciam mal. A frágil institucionalização do museu d’Aguilha aponta, portanto, para uma transformação do papel dos museus no contexto dos seminários e da vida social da Província Espiritana Portuguesa. Esta mudança foi marcada por um distanciamento progressivo e/ou por uma incapacidade das gerações de seminaristas formadas nas décadas de 1950 e 1960 para se interessarem e se disporem a repensar o lugar dos objectos e das colecções no âmbito dos novos desafios que se colocavam às missões. Por outro lado, análise permitiu dar conta do desenvolvimento de um novo esforço historiográfico em torno das colecções espiritanas, encetado nos museus antropológicos e reflectindo os seus projectos científicos e institucionais. Esses esforços pautaram-se pela aplicação de critérios destinados a

---

<sup>475</sup> Ou do padre Constant Tastevin, cujos arquivos e colecções, que incluem material relativo às suas viagens a Angola, merecem uma investigação futura.

constituir colecções científicas *a partir* de colecções missionárias. Nesse processo, nem todo o tipo de histórias era valorizado para validar cientificamente os objectos. Os antropólogos enalteciam um paradigma de autenticidade que, por um lado, valorizava os missionários como fornecedores de objectos potencialmente “autênticos”, e por outro, tendia a excluir as próprias historiografias missionárias. Contudo, é necessário salvaguardar aqui dois aspectos: primeiro, o facto de o depósito da Torre d’Aguilha em Coimbra ter preservado não só a quase integralidade do acervo como o ficheiro de inventariação missionária; e, segundo, a possibilidade de, à relativa falta de interesse dos antropólogos pelas historiografias missionárias, ter acrescido a fraca visibilidade dos objectos nos arquivos e nas memórias missionárias.

Esta invisibilidade relativa constituiu um desafio para a presente investigação e fez-se especialmente sentir aquando da análise do processo de transferência das colecções. Esta investigação procurou lidar com essa fraca visibilidade retirando-lhe poder explicativo, ou seja, não assumindo uma perspectiva disciplinar, baseada na centralidade da informação na criação de valor científico para as colecções (Roque 2012a), e procurando fazer sentido das convergências e divergências das circulações missionárias de objectos e de histórias. De facto, a tese mostra abundantemente a existência de práticas de colecção, exposição e musealização de objectos pelos espiritanos. A fraca visibilidade apontada pode então explicar-se de duas maneiras: i) pelo facto de a circulação de objectos ter estado grandemente sujeita às contingências da actividade missionária, o que significava que aqueles podiam ser adquiridos e circulados de uma multiplicidade de formas – podiam, por exemplo, ser entregues ou obtidos por certos missionários em circunstâncias mais ou menos imprevistas; podia o seu destino ser decidido por outros e depois ainda circularem pelas mãos de terceiros; ii) pela eventualidade de as “histórias” terem assumido registos e trajectórias diferentes dos “objectos”, consoante as respostas dos missionários às persistentes solicitações quer de objectos quer de textos – podiam, por exemplo, ter circulado na oralidade por certos missionários sendo depois escritas por outros, inscrevendo-se em anotações pessoais, excertos de relatórios da actividade missionária, parágrafos de artigos ou de livros, publicados por vezes bastante posteriormente. Dois exemplos da dissonância entre objectos e histórias emergem na tese: o caso da “parafernália bizarra” no expositor das missões espiritanas angolanas no Vaticano em 1925, que encontra uma parte da sua história escrita na brochura que acompanhou a exposição e outra parte num artigo publicado em 1952 na revista *Mensário Administrativo* pelo padre Arnaldo Nunes Baptista; ou ainda, em sentido inverso, o caso

do Museu do Bispado e do livro *Por terras de Angola*, do bispo Lima Vidal, onde as histórias da recolha dos objectos são mais acessíveis do que estes.

Termino com uma consideração sobre os contributos desta tese para o estudo das colecções e das histórias dos museus antropológicos, com particular atenção para os processos de constituição do património cultural angolano na contemporaneidade. Entre Novembro de 2010 e Julho de 2011, o Musée Dapper em Paris organizou uma exposição monográfica sobre Angola intitulada *Angola: Figures du Pouvoir*, que contou com a publicação de um catálogo com o mesmo título (Falgayrettes-Leveau 2010). Comissariada pela directora do museu, Christiane Falgayrettes-Leveau, a exposição contou com o alto patrocínio da embaixada de Angola em França e teve como objectivo “mostrar a diversidade do património artístico angolano” (Formanoir 2012:175). Para esse fim, mobilizou cerca de 140 objectos das principais colecções públicas e privadas de referência para Angola, incluindo o Museu Nacional de Etnologia e o Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, mas também o Museu Nacional de Antropologia em Luanda. Ainda que os objectos tivessem sido expostos de maneira a salientar sobretudo as suas qualidades estéticas, como é apanágio deste museu, as legendas referiam a proveniência das colecções. Esta informação permitia a qualquer visitante identificar vários objectos de colecções espiritanas, incluindo alguns dos objectos analisados aqui. Como demonstra o exemplo desta recente exposição, assim como os amplos materiais históricos presentes nesta tese, os espiritanos tiveram um papel central na constituição de colecções etnográficas angolanas, moldando a construção de discursos sobre o património cultural angolano até ao presente.

Como se viu ao longo desta dissertação, foi ainda durante o período colonial que surgiram os primeiros debates sobre o estado e futuro das colecções e do património dito “ultramarino” em Portugal. No âmbito destes debates, reclamava-se para o Estado e para as instituições museológicas portuguesas um papel cimeiro na constituição, controlo e protecção desse património. Estes debates foram reconfigurados depois do 25 de Abril, em resultado das preocupações e incertezas associadas à instabilidade política e institucional, e já sob um enquadramento assente sobre a noção de “cooperação”. Como esta tese pretendeu mostrar, a análise das colecções traz elementos novos à compreensão da complexidade das interacções missionárias e coloniais. Há indubitavelmente um lado ético e político que torna ainda mais relevante a compreensão das contingências históricas que determinaram a constituição e a circulação das colecções em contextos coloniais, como é o caso das espiritanas. A questão torna-se saliente, por exemplo, quando as

práticas de colecção têm um substrato evidente de violência, como é o caso das colecções de restos humanos (cf. Roque 2010; Dias 2012). Apesar dos estereótipos correntes dos missionários como destruidores de objectos indígenas (estereótipos esses muitas vezes postos a circular pelos antropólogos profissionais), a pesquisa no arquivo espiritano angolano, como referi inicialmente, não fez emergir histórias de destruição. Pelo contrário: mostrou os missionários como colectores e cuidadores de objectos. A esse propósito, alguns autores têm salientado a necessidade de questionar alguns aspectos mais simplistas desses estereótipos por duas vias: uma delas consiste em problematizar os limites da agencialidade dos próprios missionários nos processos de destruição e de colecção, atentando à relação com outros interlocutores (Corbey e Weener 2015:6). Novamente, um exemplo emerge na tese que aponta neste sentido e na necessidade de se investigar mais sobre o papel destes interlocutores. Trata-se do caso dos “feitiços horripilantes” expostos em Barcelos em 1931, cuja história foi contada por uma Irmã de S. José de Cluny nas páginas da *Missões de Angola e Congo*. Neste relato, desvelou-se o papel fundamental do padre Lourenço Mambuco, um padre indígena formado pelos espiritanos em Landana, na conversão de dois chefes locais e na consequente entrega dos referidos “feitiços” em 1930. Uma segunda via de questionamento consiste numa crítica às abordagens que vêem (ou denunciam) os próprios actos de coleccionar como iconoclastas através de uma relativização dos excessos de um enfoque nas histórias de destruição. Em contraponto, propõe-se um reconhecimento das práticas missionárias de coleccionar, classificar e musealizar objectos, que por vezes precederam e influenciaram as práticas museológicas (Wingfield 2012:210–45). Apontando no sentido deste duplo questionamento, esta tese mostra a visibilidade e persistência de práticas espiritanas de recolha e de cuidado dos mais diversos tipos de objectos culturais angolanos. Este cuidado coleccionista é abundantemente demonstrado na participação espiritana nas exposições e na constituição de colecções e museus missionários. Esta tese contribui deste modo para o reconhecimento da riqueza inerente à pluralidade e ao dinamismo dos acervos dos museus antropológicos, desde que estes se disponham a confrontar os seus próprios passados, a desafiar antigas restrições disciplinares, e a explorar os significados e trajectórias dos objectos.

## **Fontes e bibliografia**

### **Museus**

#### *Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, Coimbra*

- Coleção em depósito da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo
- Arquivo da secção de antropologia

#### *Museu Nacional de Etnologia, Lisboa*

- Coleção doada pela Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo
- Coleção doada pelo padre Joaquim Martins Alves Pereira
- “Arquivo-morto”
- Biblioteca

#### *Musée du quai Branly, Paris*

- Coleção adquirida ao padre Constant Tastevin
- Centro de Documentação (dossiers sobre Tastevin)

#### *Afrika Museum, Berg en Dal*

- Coleção do padre Jan Vissers
- Álbuns fotográficos do padre Jan Vissers

#### *Musée royal de l’Afrique centrale, Tervuren*

- Coleção de tampas de panela
- Dossier da coleção do padre Joseph Troesch
- Biblioteca

### **Arquivos**

#### *Arquivos Gerais da Congregação do Espírito Santo (AGCSSp)*

##### 1E – Aspects Particuliers de la Mission

“L’Exposition vaticane des Missions. Aux RR. Supérieurs Généraux des Ordres, Congrégations et Instituts missionnaires”, Março de 1924, 1E1.4a1.

Brochura “La Congrégation du Saint-Esprit à l’Exposition Missionnaire Vaticane”, “J.D.” [Jean Delcourt?], s/d, 1E1.4a2.

Fotografias dos expositores espiritanos na Exposição Missionária Vaticana, 1E1.4a2.

“L’Exposition des Missions au Vatican (25 Décembre 1924 – 25 Décembre 1925)”, s/d, 1E1.4a2

“Normes pratiques pour l’exposition d’art indigène. N.12/48”, Celso Costantini, Rome, 29 de Julho de 1948, 1E1.4a5.

“Rome: Année Sainte – Exposition d’Art Indigène”, Mons. Louis Le Hunsec, 1 e 6 de Março de 1949, 1E1.4a5.

3L - Angola

“Chronique de la Préfecture Apostolique du Congo Portugais”, Julien Noll, 1931, 3L1.19a1.

*Constituições da Arquidiocese de Luanda, 1950, Provisão pastoral convocando o Sínodo, Actas e Decretos, Apêndice*, Cucujães: Escola Tipográfica das Missões, pp. 86-91, 3L1.24a2.

“Compte-rendue de la visite du district faite pendant l’année 1944 par le R. Père Gross, Sup. Pal.”, 3L1.24a8.

“Lucula: visita feita de 15 a 19 de Maio de 1946”, Clemente Pereira da Silva, 3L1.28b2.

“Actas das reuniões dos provinciais de Angola com o R. P. Visitador – segunda reunião, Luanda, 6 de Julho de 1946”, Clemente Pereira da Silva, 3L1.28b2.

10 – Portugal

Álbum fotográfico “Missões Portuguesas do Espírito Santo / Fraião-Braga / 1941 (Portugal)”, 10G1.6b.

Postal «Braga - Collegio do Espirito Santo. Gabinete de Historia natural.», 10G1.1b7.

2D – Fonds Personnels

Cartas de Joseph Troesch a Constant Tastevin, 10 de Fevereiro de 1940 e 20 de Maio de 1940, 2D70.9.1.

Carta de Lúcio Casimiro dos Anjos a Constant Tastevin, 31 de Julho de 1932, 2D70.9.1.

*Arquivo da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (APPCSSp)*

Nota: à data da minha pesquisa, o arquivo encontrava-se em processo de organização, pelo que não me foi possível registar as cotas respectivas dos documentos citados.

Álbum fotográfico, s/d.

Fotografias do seminário do Fraião, s/d.

Fotografia da biblioteca do seminário da Torre d’Aguilha, s/d.

Brochura “Instituto Superior Missionário do Espírito Santo”.

Diário de Viana do Castelo.

Diário de Viana do Castelo (1931-1937).

Diário de Viana do Castelo (1944-1948).

Diário da Torre d’Aguilha (1949-1955).

Diário da Torre d’Aguilha (1958-1961).

Diário da Torre d’Aguilha (1961-1963).

Diário da Torre d’Aguilha (1965-1972).

Diário da missão de Landana (1941-1948), cx. 296.

Diário da missão de Landana (1948-1952), cx. 296.

Diário da missão do Maiombe (1938-1950), cx. 297.

*Arquivo da Província Angolana da Congregação do Espírito Santo (APACSSp)*

Nota: o arquivo não se encontra organizado, pelo que não foi possível fornecer cotas para os documentos citados.

Fotografias das oficinas da missão de Landana, s/d.

Fotografia de Joseph Troesch e Joaquim Martins no Lucula, 1944.

Diário da missão do Lucula (1945-1955).

Diário da missão de Cabinda (1946-1956).

Carta de Joseph Troesch ao padre provincial, 26 de Abril de 1949.

Carta do padre Aug. Radermech para o padre Joseph Troesch, Kizu, 17 de Dezembro 1944.

Carta de Faustino Moreira dos Santos para a Casa-mãe, 7 de Abril de 1924.

S/a, “Normae sedulo magnaue cum cura observandae”, s/d.

“L’Exposition des Missions au Vatican (25 Décembre 1924 – 25 Décembre 1925)”, s/d.

“Carta Apostólica al Eminentísimo Señor Cardenal Pedro Fumasoni-Biondi, Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide”, s/d.

“Cópia da circular do nosso Rvo. Superior Geral de 1 de Março de 1949”, Henri Gross, 11 de Abril de 1949.

Ofício n.º 81, série de 1920, 30 de Junho de 1920, da Secretaria do Governo do Bispado, em Luanda, para o Secretário Geral do Governo de Angola.

Circular “Execução do programa civilizador e nacionalizador das Missões Católicas do Enclave de Cabinda”, 20 de Novembro de 1920.

Circular do Prefeito Apostólico e Superior das Missões de Cabinda, de 25 de Setembro de 1929.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1920-21”, 1 de Julho de 1921.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1921-22”, 2 de Julho de 1922.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1924-25”, 15 de Setembro de 1925.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1925”, 1 de Outubro de 1925.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1930”, 1 de Abril de 1931.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1931”, 1 de Abril de 1932.

Faustino Moreira dos Santos, “Missões Católicas do Enclave de Cabinda, Relatório de 1932”, 1 de Abril de 1933.

“Memória descritiva da missão do Lucula”, escrita pelo padre Joseph Troesch, 30 de Março de 1965.

*Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*

Direcção Geral de Ensino/Direcção Geral de Educação, Repartição de Cultura e Missões

Carta de 18 de Janeiro de 1924, dossier “Exposição missionária no Vaticano”, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944.

Carta de 18 de Fevereiro de 1924, dossier “Exposição missionária no Vaticano”, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

Ofício n.º 415/148 de 23 de Abril de 1931, Ministério das Colónias, Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição do Pessoal Civil Colonial, Autónoma de Justiça e Cultos; aos Governadores de Cabo Verde, Angola, Guiné, Moçambique, Índia e Macau, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

Ofício n.º 415/149 de 23 de Abril de 1931, Ministério das Colónias, Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição do Pessoal Civil Colonial, Autónoma de Justiça e Cultos; ao Ministério das Finanças, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

Ofício n.º 119, de 28 de Julho de 1937, da Legação portuguesa junto da Santa Sé para o Ministério dos Negócios Estrangeiros. Dossier “Exposição Internacional de Arte Indígena”, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

“Circular sobre a conveniência de os missionários serem preparados sobre enfermagem e higiene e elementos de construção”, Fevereiro de 1948, Direcção Geral do Ensino, 1438-1B-MU-DGEdu-MÇ-1946-1962.

Ofício n.º 325/948, do director da Escola Superior Colonial para o Director Geral do Ensino, 18 de Novembro de 1948, 1437-1B-MU-DGEdu-MÇ-1927-1969, cx. 2.

“Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1945)”, 6 de Julho de 1946, José Pereira de Oliveira, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

“Relatório de 1946 da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo”, Clemente Pereira da Silva, 6 de Março de 1947, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

“Ofício n.º PG-2-48”, 24 de Fevereiro de 1948, José Pereira da Silva, 2446-1B-MU-DGEns-MÇ-1941-1947, cx. 1.

“Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1947)”, 31 de Julho de 1948, José Pereira de Oliveira, 1433-1B-MU-DGEdu-MÇ-1930-1954, cx. 1.

“Relatório anual do superior da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1948)”, 30 de Julho de 1949, Agostinho Lopes de Moura, 1433-1B-MU-DGEdu-MÇ-1930-1954, cx. 1.



“Relatório anual das casas de formação da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1949)”, 6 de Março de 1950, por Agostinho Lopes de Moura, 2904-1B-MU-DGEdu-MÇ-1947-1958, cx. 1.

Ofício n.º 849/176, de 17 de Agosto de 1928, da Direcção Geral dos Serviços Centrais, Repartição Autónoma de Justiça e Cultos, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

Ofício n.º 304, Liv. 2.º, 27 de Outubro de 1931, da Procuradoria-Geral das Missões Religiosas dos Padres Seculares, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

Ofício n.º 1004/327, 6 de Novembro de 1931, da Repartição Autónoma de Justiça e Custos, 2447-1B-MU-DGEns-MÇ-1920-1944, cx. 2.

“Missões Católicas Portuguesas de Angola”, 26 de Novembro de 1936, n.º 2448-1B-MU-DGEns-mç-1921-146.

Despacho de 26 de Abril de 1963 de Joaquim da Silva Cunha, Subsecretário de Estado da Administração Ultramarina, ACL\_MU\_DGEDU\_RCM\_C16, Cx459.

Ofício n.º 521 JO/MJ, de 4 de Maio de 1963, do Jardim e Museu Agrícola do Ultramar, ACL\_MU\_DGEDU\_RCM\_C16, Cx459.

#### Obras Públicas

“Dados para a construção do Instituto Missionário de Estudos Superiores dos Padres do Espírito Santo”, 4 de Março de 1949, OP08088.

“Parecer da comissão de revisão sobre o projecto de construção do seminário para a formação de missionários a edificar na Quinta da Torre d’Aguilha em S. Domingos de Rana”, 9 de Maio de 1951, OP08088.

#### Instituto Superior da Administração Ultramarina

“Relatório da Província de Luanda – 1942”, José F. R. de Figueiredo Santos, 1667-1B-MU-ISAU-MÇ-1938-1942.

Informações retiradas do “Relatório da Inspeccção Superior da Administração Ultramarina ao Concelho de Cabinda (1953)”, A2.49.003/48.00337.

#### **Periódicos**

*Acção Missionária*

*Portugal em África*

*Entre Nós*

*Missões de Angola e Congo*

*Boletim da Província Portuguesa*

*Boletim da Diocese de Angola e Congo*

*O Apostolado*

*Mensário Administrativo*

*Boletim Geral das Colónias/ Ultramar*

## **Entrevistas**

Padre Tony Neves, várias datas entre 2012 e 2014  
Padre Joaquim Martins†, Espinho, 11 de Setembro de 2012, 20 de Janeiro de 2014  
Manuel Martins Vaz, Coimbra, 8 de Abril de 2013  
Padre Argemiro Rodrigues Geraldo†, Lisboa, 8 de Outubro de 2013  
D. Abílio de Sousa Ribas, Viana do Castelo, 27 de Novembro de 2013  
Padre Marcelino Duarte Lopes, Braga, 27 de Novembro de 2013  
Padre Casimiro Pinto de Oliveira, Lisboa, 11 de Dezembro de 2013  
Padres Pieter Pubben e Cornelius Kok, Genep, 20 de Fevereiro de 2014  
Padre Frans Timmermans, 20 de Fevereiro de 2014  
Ir. Acácio, várias datas, Luanda  
Padre Américo Sousa Alves, 29 de Junho de 2013, Luanda  
Padre Alberto Camboa, várias datas, Julho de 2013, Landana  
Padre João Futi, 25 de Julho, de 2013, Missão de Cabinda  
Padre Carlos Bambi, 25 de Julho, de 2013, Paróquia de Subantando  
Padre Barnabé Lelo Tubi, 29 de Julho de 2013, Seminário de Cabinda  
Padre Amândio Aguiar, 7 de Janeiro de 2014, Abadia de Singeverga  
Padre Inácio de Oliveira, 17 de Janeiro de 2014, Abadia de Singeverga

## **Bibliografia**

- Ágoas, F. 2012. «Estado, universidade e ciências sociais: introdução da sociologia na Escola Superior Colonial». Pp. 317–47 em *O império colonial em questão (sécs. XIX-XX): poderes, saberes e instituições*, ed. M. B. Jerónimo. Lisboa: Edições 70.
- Ágoas, F. 2016. «Review: Sociology in Portugal. A short history, de Filipe Carreira da Silva». *Análise Social* 220(3):756–62.
- Alexandre, V. 1995. «África no imaginário político português (séculos XIX-XX)». *Penélope* (15):39–52.
- Alexandre, V. 1996a. «Ideologia colonial». Pp. 432–34 em *Dicionário de história do Estado Novo*, ed. F. Rosas e J. M. B. de Brito. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Alexandre, V. 1996b. «Política colonial». Pp. 754–57 em *Dicionário de história do Estado Novo*, ed. F. Rosas e J. M. B. de Brito. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Almeida, F. 2010. «Bwiti: morfologia e significação de um relicário gabonês nas fontes espiritanas, 1878-1939». Tese de mestrado em História de África, Universidade de Lisboa.
- Almeida, J. 2009. «As correntes do movimento católico na época contemporânea». *Lusitania Sacra* 21:283–93.
- Amaral, A. R.; Martins, M. R. 2010. «Os escultores do Museu do Dundo e o imaginário da Arte Cokwe: estudo de uma colecção». *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 128(1–12):157–74.

- Amaral, A. R., M. R. Martins, e M. A. Miranda. 2013. «O contexto museológico da antropologia na Universidade de Coimbra: uma síntese histórica (1772-1933)». Pp. 129–66 em *História da ciência na Universidade de Coimbra (1772-1933)*, ed. C. Fiolhais, C. Simões, e D. Martins. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Amorim, F. B. P. 1957. «Guia do colecionador de objectos etnográficos». *Garcia de Orta: Revista da Junta de Investigações do Ultramar* 5(3):559–64.
- Amorim, F. B. P. de e M. H. X. Morais. 1955. *Catálogo inventário do Museu de Etnografia do Ultramar do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra*. Lisboa: J.M.G.I.U.
- Areia, M. L. R. 1973. «Figuras antropomorfológicas dos cestos de adivinhação dos quiocos». *Contribuições para o estudo da antropologia portuguesa* IX(1):7–117.
- Areia, M. L. R. e M. A. Rocha. 1985. «O ensino da Antropologia». Pp. 13–60 em *Cem anos de Antropologia em Coimbra*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Areia, M. L. R. 1985a. «As colecções angolanas». Pp. 149–94 em *Cem anos de Antropologia em Coimbra (1885-1985)*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Areia, M. L. R. 1985b. *Les Symboles divinatoires: analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola*. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra.
- Areia, M. L. R. 1986. «A investigação e o ensino da antropologia em Portugal após o 25 de Abril». *Revista Crítica de Ciências Sociais* 18-19-20:139–52.
- Areia, M. L. R. 2006. «Patrimónios culturais africanos: as velhas colecções e a nova África». Pp. 1–9 em *V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, Covilhã.
- Areia, M. L. R. 2015. «O MLAUC no pós-25 de Abril: da unidade curricular “Antropologia” (1974) à criação da licenciatura em Antropologia (1992)». em *130 Anos da Antropologia em Coimbra (1885-2015)*. Coimbra.
- Azevedo, C. M. ed. 2000. *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Mem Martins: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.
- Baptista, A. N. (CSSp). 1951. «Esforço histórico das missões do enclave de Cabinda». *Mensário Administrativo* 51.
- Baptista, A. N. (CSSp). 1952a. «Etnografia e folclore angolano». *Mensário Administrativo* 55–56:23–32.
- Baptista, A. N. (CSSp). 1952b. «Etnografia e folclore do preto angolano». *Mensário Administrativo* 53–54:33–43.
- Barringer, T. e T. Flynn eds. 1998. *Colonialism and the object: empire, material culture and the museum*. London: Routledge.
- Bastin, M.-L. 1961. *Art décoratif Tshokwe*. Lisboa: Publicações Culturais da Diamang.
- Beck, R. M. 2004. «Speaking potlids from the Lower Congo (Cabinda/Angola)». Pp. 99–122 em *African media cultures - transdisciplinary perspectives*. Koln: Köppe Verlag.
- Beidelman, T. O. 1974. «Social theory and the study of Christian missions in Africa». *Africa: Journal of the International African Institute* 44(3):235–49.

- Bersselaar, D. 2006. «Missionary knowledge and the state in colonial Nigeria: on how G. T. Basden became an expert». *History in Africa* 33(1):433–50.
- Van Beurden, S. 2015. *Authentically African: arts and the transnational politics of Congolese culture*. Athens: Ohio University Press.
- Biebuyck, D. 1983. «African art studies since 1957: achievements and directions». *African Studies Review* 26(3/4):99–118.
- Bittremieux, L. 1930. «Symbolisme in de negerkunst. Beeldraadsels op een kalebas». *Congo* II(Decembre):662–80.
- Bittremieux, L. 1934. «Symbolisme in de negerkunst of beeldspreuken der bawoyos». *Congo* V(2):168–204.
- Bittremieux, L. 1936. *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.
- Bittremieux, L. 1937. *Symbolisme in de negerkunst*. Bruxelles: Goemaere.
- Blanckaert, C. 1985. *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIII siècle*. Paris: Les Éditions du CERF.
- Blanes, R. L. 2013. «Da confusão à ironia. Expectativas e legados da PIDE em Angola». *Análise Social* 48(206):30–55.
- Blanes, R. L. 2014. *A prophetic trajectory. Ideologies of place, time and belonging in an Angolan religious movement*. Oxford: Berghahn Books.
- Blanes, R. L. e R. Sarró. 2015. «Geração, presença e memória: a Igreja Tocoísta em Angola». *Etnográfica* 19(1):169–87.
- Bouquet, M. 2012. *Museums: a visual anthropology*. Oxford and New York: Berghahn.
- Branco, J. F. 2014. «Os sentidos da antropologia em Portugal na década de 1970». *Etnográfica* 18(2):365–78.
- Brandewie, E. 1990. *When giants walked the earth: the life and times of Wilhelm Schmidt SVD*. Fribourg: University Press of Fribourg.
- Brásio, A. (CSSp). 1933. «A geração nova e as missões». *Boletim Geral das Colónias* IX(96):59–88.
- Brásio, A. (CSSp). 1934a. «Arte nas missões». *O Mundo Português* 1(12 Dez.):387–93.
- Brásio, A. (CSSp). 1934b. «Missões do Espírito Santo em Angola». *Boletim da Agência Geral das Colónias* 10(113):50–62.
- Brásio, A. (CSSp). 1940. *A missão e seminário da Huíla*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Brásio, A. (CSSp). 1971. *Angola, vol. 5 (1904-1967)*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Brásio, A. (CSSp). 1973. *História e missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Brásio, A. (CSSp). 2002. «A Regra Provisória da Obra dos Negros». *Missão Espiritana* 1:118–26.
- Bridger, N. 2012. *Africanizing Christian art: Kevin Carroll and Yoruba Christian art in Nigeria*. Tenafly: Society of African Missions.

- Briffaerts, J. 2014. *When Congo wants to go to school. Educational realities in a colonial context. An investigation into educational practices in primary education in the Belgian Congo (1925-1960)*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Cakpo, É. 2013. «L'exposition missionnaire de 1925. Une affirmation de la puissance de l'Église catholique». *Revue des sciences religieuses* 87(1):41–59.
- Campos, E. (CSSp). 1956. «A monarquia do Ngoio». *Portugal em África* XIII:197–210.
- Campos, E. (CSSp). 1960a. «Monografia de Cabinda: comércio dos povos de Cabinda há 60 anos». *Portugal em África* XVII(98):91–96.
- Campos, E. (CSSp). 1960b. «Monografia de Cabinda: origem dos povos Congo e particularmente do enclave e distrito de Cabinda». *Portugal em África* XVII(97):30–37.
- Cancela, L. 1946. *Surpresas do sertão (cartas de um missionário a seus sobrinhos)*. Lisboa: Editorial LIAM.
- Canizzo, J. 1998. «Gathering souls and objects: missionary collections». Pp. 153–66 em *Colonialism and the object: empire, material culture and the museum*, ed. T. Barringer e T. Flynn. London: Routledge.
- Cantinho, M. 2005. *O museu etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa: modernidade, colonização e alteridade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Cantinho, M. 2010. «Coleções etnográficas extra-ocidentais em Portugal: passado, presente e futuro». em *7.º Congresso Ibérico de Estudos Africanos*. Lisboa.
- Carvalho, A. 2015. «Diversidade cultural e museus no séc . XXI. O emergir de novos paradigmas». Doutoramento em História e Filosofia da Ciência, Universidade de Évora.
- Carvalho, R. A. 2013. *A concordata de Salazar*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Carvalho, R. A. 2016. «Interwar dictatorships, the Catholic Church and concordats: The Portuguese New State in a comparative perspective». *Contemporary European History* 25(1):37–55.
- Castelnau-L'Estoile, C., M.-L. Copete, A. Maldavsky, e I. G. Županov eds. 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe -XVIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Castelo, C. 1999. «*O modo português de estar no mundo*»: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento.
- Castelo, C. 2012a. «Ciência, estado e desenvolvimento no colonialismo português tardio». Pp. 349–87 em *O império colonial em questão (sécs. XIX-XX): poderes, saberes e instituições*, ed. M. B. Jerónimo. Lisboa: Edições 70.
- Castelo, C. 2012b. «Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974». *Historia, Ciências, Saúde - Manguinhos* 19(2):391–408.
- Castelo, C. 2014. «“Novos Brasis” em África. Desenvolvimento e colonialismo português tardio». *Varia Horizonte* 30(53):507–32.
- Chaffin, A. 1973. «Art kota». *Arts d'Afrique Noire* 5(Printemps):12–43.
- Chauvet, S. 1933. «L'art funéraire au Gabon». *Bulletin des Soeurs bleues du Gabon* 8(Janvier):1–4.

- Clifford, J. 1982. *Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. 1988. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Coelho, J. G. 1963. «Tampas de panela com provérbios: materialização plástica do adagiário das tribos “Woyo” e “Kakongo” de Cabinda - Angola». ISCSPU.
- Coghe, S. 2015. «Inter-imperial learning and African health care in Portuguese Angola in the interwar period». *Social History of Medicine* 28(1):134–54.
- Comaroff, J. e J. Comaroff. 1986. «Christianity and colonialism in South Africa». *American Ethnologist* 13(1):1–22.
- Comaroff, J. e J. Comaroff. 1991. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. e J. Comaroff. 1997. *Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier (Vol. 2)*. University of Chicago Press.
- Conklin, A. 2015. *Exposer l’humanité: race, ethnologie et empire en France (1850-1950)*. Paris: Muséum National d’Histoire Naturelle.
- Coombes, A. 1994. «“For God and for England”: missionary contributions to an image of Africa». Pp. 161–86 em *Reinventing Africa: museum, material culture and popular imagination in late Victorian and Edwardian England*. New Haven: Yale University Press.
- Cooper, F. e A. L. Stoler eds. 1997. *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley: University of California Press.
- Corbey, R. 2003. «Destroying the graven image: religious iconoclasm on the Christian frontier». *Anthropology Today* 19(4):10–14.
- Corbey, R. e F. K. Weener. 2015. «Collecting while converting: missionaries and ethnographics». *Journal of Art Historiography* 12:1–14.
- Cornet, J. 1980. *Pictographies Woyo*. Milão: Quaderni Poro.
- Correia, J. A. (CSSp). 1921a. «L’animisme Ibo et les divinités de la Nigéria». *Anthropos* 16/17(1/3):360–66.
- Correia, J. A. (CSSp). 1921b. «Un totem Nigérien. Les tortues, parentes des peuples Ibos». *Anthropos* 16/17(4/6):960–65.
- Correia, J. A. (CSSp). 1922. *Civilizando Angola e Congo - os Missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português*. Braga: Tipografia Sousa Cruz.
- Correia, J. A. (CSSp). 1923. «Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria». *Anthropos* 18/19(4/6):880–89.
- Correia, J. A. (CSSp). 1925. «J. O. Ferreira Diniz: une étude de l’ethnographie d’Angola». *Anthropos* 20(1/2):321–31.
- Correia, J. A. (CSSp). 1926. «As missões religiosas como instrumento de civilização portuguesa». *Boletim Geral das Colónias* II(16):72–87.
- Correia, J. A. (CSSp). 1928. «Portugalizar o Preto». *Missões de Angola e Congo* 8(9):161–62.
- Correia, J. A. (CSSp). 1935. «Nacionalismo que não é um pecado». *Missões de Angola e Congo* XV(7):200–202.

- Correia, J. A. (CSSp). 1936. «Missões religiosas portuguesas». *Cadernos Coloniais* 31:3–39.
- Costa, A. 2012. *Levados por um sonho - vida quotidiana e educação nos seminários espiritanos portugueses (1919-1984)*. Braga: Uniases.
- Costa, C. 1970. *Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola, 1866-1966*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- Costa, J. P. O. 2002. «A diáspora missionária». P. 255 em *História religiosa de Portugal (Vol. 2)*, ed. C. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Couceiro, H. P. 1948. *Angola: dois anos de governo (Junho 1907-Junho 1909)*. Lisboa: Edições Gama.
- Cruz, M. B. 1998. *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio.
- Cunha, A. X. 1957. «Missões científicas». *Boletim Geral do Ultramar* XXXIII(388):218–20.
- Cunha, A. X. 1982. «Contribution à l’histoire de l’anthropologie physique au Portugal». *Contribuições para o estudo da antropologia portuguesa* 11(1):6–56.
- Curto, D. R. 2013. «The debate on race relations in the Portuguese empire and Charles R. Boxer’s position». *e-Journal of Portuguese History* 11(1):1–42.
- Curto, D. R. e B. P. Cruz. 2015. «Destribalização, regedorias e desenvolvimento comunitário: notas acerca do pensamento colonial». *Práticas da História* 1(1):113–72.
- Delicado, A. 2009. *A musealização da ciência em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Delorme, G. 2002a. «Réflexions sur l’art funéraire Kota». *Arts d’Afrique Noire* 123:9–23.
- Delorme, G. 2002b. «Réflexions sur l’art funéraire Kota (première partie)». *Arts d’Afrique Noire* 122:15–42.
- Deniker, J. 1900. *Les races et les peuples de la terre*. Paris: Schleicher Frères.
- Dennett, R. E. 1887. *Seven years among the Fjort: being an English trader’s experience in the Congo district*. London.
- Dennett, R. E. 1898. *Notes on the folklore of the Fjort (French Congo)*. London.
- Derlon, B e M. Jeudy-Ballini. 2005. «Introduction. Art et anthropologie: regards». Pp. 11–26 em *Les cultures à l’oeuvre: rencontres en art*. Paris: Biro éditeur.
- Dias, J. 1961. *Portuguese contribution to cultural anthropology*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Dias, J. 1964. «Museu nacional e museus regionais de etnografia». *Cadernos de Etnografia* 1:5–20.
- Dias, J. 1966. «A antropologia como ciência». *O tempo e o modo* Nov-Dez(43–44):1029–38.
- Dias, N. 1991. *Le musée d’ethnographie du Trocadéro (1878-1908)*. Paris: Éditions do CNRS.

- Dias, N. 1994. «Looking at objects: memory, knowledge in nineteenth-century ethnographic displays». Pp. 164–77 em *Traveller's tales: narratives of home and displacement*, ed. G. Robertson, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis, e T. Putnam. London: Routledge.
- Dias, N. 1997. «Modes de voir et modes de présentation: anthropologie et musées au XIXe siècle». *Antropologia Portuguesa* 14:7–20.
- Dias, N. 2000. «Musées et colonialisme: entre passé et présent». Pp. 15–33 em *Du musée coloniale au musée des cultures du monde. Actes du colloque organisé par le Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie et le Centre Georges Pompidou*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Dias, N. 2001. «Does anthropology need museums? Teaching ethnographic museology in Portugal thirty years later». Pp. 92–104 em *Academic anthropology and the museum: back to the future*, ed. M. Bouquet. New York: Berghahn Books.
- Dias, N. 2008. «Double erasures: rewriting the past at the Musée du quai Branly». *Social Anthropology* 16(3):300–311.
- Dias, N. 2015. «Para além da natureza e da cultura: práticas de recolha, de colecção e de exposição». em *130 Anos da antropologia em Coimbra (1885-2015)*. Coimbra: Departamento de Ciências da Vida da Universidade de Coimbra.
- Dietrich, S. 1992. «Mission, local culture and the “catholic ethnology” of Pater Schmidt». *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 23(2):111–25.
- Diniz, J. O. F. 1918. *Populações indígenas de Angola*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Dores, H. 2014. «Uma missão para o império: política missionária e o “novo imperialismo” (1885-1926)». Tese de doutoramento em História, Universidade de Lisboa.
- Dores, H. 2015. *A missão da República: política, religião e o império colonial português (1910-1926)*. Lisboa: Edições 70.
- Dubois, H. (Sj). 1932. *Le répertoire Africain*. Roma: Sodalité de S. Pierre Claver.
- Dujardin, C. 2015. «Mission research revised. Missiology as a project of modernity and a contemporary form of apologetics». Pp. 9–21 em *Mission & science: missiology revised (1840-1940)*, ed. C. Dujardin e C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press.
- Dujardin, C. e C. Prudhomme eds. 2015. *Mission & science: missiology revised (1850-1940)*. Leuven: Leuven University Press.
- Dulley, I. 2010. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume.
- Dupré, M.-C. 1975. «Le système des forces “Nkisi” chez les Kongo d’après le troisième volume de K. Laman». *Africa: Journal of the International African Institute* 45(1):12–28.
- Durkheim, É. 1990. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Estermann, C. (CSSp). 1935. «Conferência na Sociedade de Geografia, no dia 19-1-1935, pelo P. C. Estermann, Superior das Missões da Huíla». *Missões de Angola e Congo* XV(2, 3, 4):38-40; 72-74; 104-107.
- Estermann, C. (CSSp). 1947. «Missiologia e etnologia». *Portugal em África* IV:20–29.
- Estermann, C. (CSSp). 1949. «Reflexões sobre estudos etnográficos». *Mensário Administrativo* 28:11–12.



- Estermann, C. (CSSp). 1956. *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 1: os povos não-bantos e o grupo étnico dos ambós*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Estermann, C. (CSSp). 1957. *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 2: grupo étnico nhaneca-humbe*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Estermann, C. (CSSp). 1961. *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 3: o grupo étnico herero*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Estermann, C. (CSSp). 1969. «Prefácio». Pp. 11–19 em *Filosofia tradicional dos Cabindas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Etherington, N. 1983. «Missionaries and the intellectual history of Africa: a historical survey». *Itinerario: International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction* 7(02):116–43.
- Etherington, N. 2011. «Missions and empire revisited». *Social Sciences and Missions* 24(2):171–89.
- Etherington, N. e D. Maxwell. 2004. «Missions and empire». *Journal of Religion in Africa* 34(1/2):194–99.
- Fabian, J. 1986. *Language and colonial power: the appropriation of swahili in the former Belgian Congo, 1880-1938*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its subject*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. 1990. «Religious and secular colonization: common ground». *History and Anthropology* 4(2):339–55.
- Fairweather, I. 2004. «Missionaries and colonialism in a postcolonial museum: or, how a finnish peasant can become an African folk hero». *Social Analysis* 48(1):16–32.
- Falgayrettes-Leveau, C. ed. 2010. *Angola: figures du pouvoir*. Paris: Musée Dapper.
- Fernando, M. V. 2001. «Estudo das colecções etnográficas dos museus de Angola numa perspectiva histórica e antropológica». *Africana Studia* 4:121–48.
- Figueiredo, J. 2014. «Lições a partir da ação spiritana em Angola e uma breve defesa da sua utilidade para uma melhor compreensão das religiões Afro-Brasileiras». *Mneme: revista de humanidades* 15(34):190–223.
- Figueiredo, J. 2015. «Política, escravatura e feitiçaria em Angola (séculos XVIII e XIX)». Tese de doutoramento em História, Universidade de Coimbra.
- Fillitz, T. 2013. «Cultural regimes of authenticity and contemporary art of Africa». Pp. 211–25 em *Debating authenticity: concepts of modernity in anthropological perspective*, ed. T. Fillitz e A. J. Saris. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Fiorotti, S. 2012. «“Conhecer para converter” ou algo mais?: Leitura crítica das etnografias missionárias de Henri-Alexandre Junod e Carlos Estermann». Tese de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.
- Formanoir, M. 2012. «Exhibition review: Angola, figures du pouvoir». *Visual Anthropology Review* 27(2):175–77.
- Franco, J. E. 2000. «Missionários da Boa Nova». Pp. 204–15 em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. C. Azevedo. Mem Martins: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

- Frese, H. H. 1960. *Anthropology and the public: the role of museums*. Leiden: E. J. Brill.
- Freudenthal, A. 2001. «Angola». Pp. 259–467 em *Nova história da expansão portuguesa: O Império Africano 1890-1930*, ed. A. H. de O. Marques. Lisboa: Estampa.
- Freyre, G. 1970. «Prefácio». Pp. v–viii em *No mundo dos Cabindas: estudo etnográfico*, ed. J. M. (CSSp) Vaz. Lisboa: LIAM.
- Fromont, C. 2008. «Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: shaping images and molding faith in early modern central Africa». Tese de doutoramento em História de Arte e Arquitectura, Harvard University.
- Futi, J. M. (Padre). 2012. *Essai de morphologie lexicale du Cisuundi du Cabinda (Angola)*. Paris: L'Harmattan.
- Gabriel, M. N. 1978. *Angola. Cinco séculos de Cristianismo*. Queluz: Literal.
- Gardner, H. 2000. «Gathering for god: George Brown and Christian economy in the collection of artefacts». em *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870-1930*, ed. M. O'Hanlon e R. Welsch. New York: Berghahn Books.
- Gaspar, F. 1974. *Lima Vidal no seu tempo (1874-1958)*. Aveiro: Junta Distrital de Aveiro.
- Geest, S. e J. P. Kirby. 1992. «The absence of the missionary in African ethnography, 1930-65». *African Studies Review* 35(3):59–103.
- Geest, S. 1996. «Missionaries». Pp. 797–801 em *The encyclopedia of cultural anthropology*, ed. D. Levinson e M. Ember. New York: Henry Holt and Co.
- Van Gennep, A. 1907. «La situation actuelle des enquêtes ethnographiques». *Revue des Idées* IV:314–422.
- Gerbrands, A. A. 1957. *Art as an element of culture, especially in Negro-Africa*. Leiden: E. J. Brill.
- Gomes, P. 2000. «Congressos». Pp. 491–96 em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. C. Azevedo. Mem Martins: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.
- Gonçalves, J. J. 1957. «O museu do ultramar e a protecção das artes plásticas negro-africanas». *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XII(47):347–53.
- Gonseth, M.-O., B. Knodel, e S. Reubi. 2010. *Retour d'Angola*. Nêuchatel: Musée d'Ethnographie.
- Gouveia, H. C. 1978. *Museu e Laboratório Antropológico 1772-1978 (Exposição temporária)*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Gouveia, H. C. 1979a. *Artesanato e papel dos museus na sua preservação e fomento: esboço de uma bibliografia temática*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Gouveia, H. C. 1979b. «O papel do Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra na preservação e fomento do artesanato». em *Actas do Colóquio sobre Artesanato*. Coimbra: Serviços Municipais de Cultura e Turismo.
- Gouveia, H. C. 1980. *A organização de reservas visitáveis em museus de etnologia*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.

- Gouveia, H. C. 1981. *Inventariação das colecções de um Museu de Etnologia*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Gouveia, H. C. 1983a. *As colecções etnológicas de origem ultramarina no contexto de uma política do património cultural*. Coimbra: Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra.
- Gouveia, H. C. 1983b. «Colecções angolanas no Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra: uma perspectiva histórica». em *Comemoração do Meio Milénio da Descoberta do Congo*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Gouveia, H. C. 1992. «O Museu Etnológico Português (1893-1914). Um projecto nacional e uma tentativa de conjugação disciplinar». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 197–209.
- Gouveia, H. C. 1997. «Museologia e etnologia em Portugal: instituições e personalidades». Tese de doutoramento em Antropologia, Universidade Nova de Lisboa.
- Grootaers, J.-L. e I. Eisenburger, eds. 2002. *Forms of wonderment: the history and collections of the Afrika Museum, Berg en Dal*. Berg en Dal: Afrika Museum.
- Harries, P. 2005. «Anthropology». Pp. 240–60 em *Missions and empire*, ed. N. Etherington. Oxford: Oxford University Press.
- Harries, P. 2007. *Butterflies and barbarians: Swiss missionaries and systems of knowledge in South-East Africa*. Oxford: James Currey.
- Harries, P. 2015. «Secular knowledge and salvage anthropology: Henri-Alexandre Junod and the Thonga tribe». Pp. 247–70 em *Mission & science: missiology revised (1840-1940)*, ed. C. Dujardin e C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press.
- Harries, P e D. Maxwell. 2012a. «Introduction: the spiritual in the secular». Pp. 1–29 em *The spiritual in the secular: missionaries and knowledge about Africa*, ed. P. Harries e D. Maxwell. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Harries, P. e D. Maxwell eds. 2012b. *The spiritual in the secular: missionaries and knowledge about Africa*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Harrison, R., S. Byrne, e A. Clarke, eds. 2013. *Reassembling the collection: ethnographic museums and indigenous agency*. Santa Fe: SAR Press.
- Hasinoff, E. 2006. «Christian trophies or Asmat ethnografica? Fr. Zegwaard and the American Museum of Natural History Asmat collection, 1958-9». *Journal of Social Archaeology* 6(2):147–74.
- Hasinoff, E. 2011. *Faith in objects: American missionary expositions in the early twentieth century*. Palgrave Mcmillan.
- Heintze, B. 2010. *Exploradores alemães em Angola (1611-1954): apropriações etnográficas entre comércio de escravos, colonialismo e ciência*. Obtido (<http://www.frobenius-institut.de/43-bibliothek/108-heintze-exploradores-alemes>).
- Heintze, B. 1990. «In pursuit of a chameleon: early ethnographic photography from Angola in context». *History in Africa* 17:131–56.
- Henderson, L. 1990. *A Igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Lisboa: Editorial Além-Mar.

- Houart, J. 1985. «Centro de Estudos Africanos». Pp. 207–8 em *Cem anos de Antropologia em Coimbra (1885-1985)*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Huber, M. T. 2002. «Missionaries». Pp. 563–65 em *Encyclopaedia of social and cultural anthropology*, ed. A. Barnard e J. Spencer. London and New York: Routledge.
- Jerónimo, M. B. 2012. *A diplomacia do império. Política e religião na partilha de África (1820-1890)*. Lisboa: Edições 70.
- Jerónimo, M. B. 2010. *Livros brancos, almas negras – A «missão civilizadora» do colonialismo português (1870-1930)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Jerónimo, M. B. 2006. «The “Congo Question”. Ecclesiastical and political rivalries and the internationalization of African affairs (1865-1890)». Pp. 7–8 em *Colonialism and imperialism: Between ideologies and practices, EUI Working Paper HEC*, ed. D. Ramada Curto e A. Rappas. Florence: European University Institute.
- Jerónimo, M. B. 2013. «The states of empire». Pp. 65–101 em *The making of modern Portugal*, ed. L. Trindade. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Jerónimo, M. B e H. Dores. 2012. «As missões do império: política e religião no império colonial português». Pp. 119–56 em *O império colonial em questão (sécs. XIX-XX): poderes, saberes e instituições*, ed. M. B. Jerónimo. Lisboa: Edições 70.
- Kaplan, S. 2010. «The africanization of missionary Christianity: history and typology». *Journal of Religion in Africa* 16(3):166–86.
- Kasfir, S. 1984. «One tribe, one style? Paradigms in the historiography of African art». *History in Africa* 11:163–93.
- Kasfir, S. 1992. «African art and authenticity: a text with a shadow». *African Arts* 25(2):40-53+96-97.
- Keese, A. 2007. *Living with ambiguity: integrating an African elite in French and Portuguese Africa, 1930-61*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Kerremans, R. 1971. «Étude d’une collection de couvercles Woyo». Université Libre de Bruxelles.
- ter Keurs, P. 1999. «Things of the past? Museums and ethnographic objects». *Journal des africanistes* 69(1):67–80.
- Koloss, H.-J. ed. 1990. *Art of Central Africa: Masterpieces from the Berlin Museum Für Völkerkunde*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Konka, R. 1962. «Les débuts de la Mission catholique de Landana (1873-1876)». *Cahiers d’études africaines* 2(7):362–72.
- Koren, H. (CSSp). 1958. *The Spiritans: a history of the Congregation of the Holy Ghost*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Koren, H. (CSSp). 1983. *To the ends of the earth: a general history of the Congregation of the Holy Ghost*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Kroeger, J. 2013. «Papal mission wisdom: Five mission encyclicals 1919-1959». Pp. 93–100 em *A Century of Catholic Mission*, ed. S. (SVD) Bevans. Oxford: Regnum Books International.

- L'Estoile, B. 1997. «The “natural preserve of anthropologists”: social anthropology, scientific planning and development». *Social Science Information* 36(2):343–76.
- L'Estoile, B. 2002. «Ciência do homem e “dominação racional”: saber etnológico e política indígena na África colonial francesa». Pp. 61–93 em *Antropologia, impérios e estados nacionais*, ed. B. de L'Estoile, F. Neiburg, e L. Sigaud. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- L'Estoile, B. 2007a. «Internationalization and “scientific nationalism”: the International Institute of African Languages and Cultures between the wars». Pp. 105–16 em *Ordering Africa: anthropology, European imperialism, and the politics of knowledge*, ed. H. Tilley e R. J. Gordon. Manchester: Manchester University Press.
- L'Estoile, B. 2007b. *Le goût des autres: de l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion.
- Lacerda, A. 1934. «Arte negra». Pp. 64–68 em *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial (Volume II)*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- Laude, J. 1966. *Les arts de l'Afrique Noire*. Paris: Librairie Générale Française.
- Laugrand, F. e O. Servais eds. 2012. *Du missionnaire à l'anthropologue: enquête sur une longue tradition en compagnie de Michel Singleton*. Paris: Karthala.
- Laura, Irmã (S. José de Cluny). 1932. «Correspondência das Missões II: Ciclone de Chimbuande e reviravolta». *Missões de Angola e Congo* XII(7):207–9.
- Leal, J. 2011. «O povo no museu». *Museologia.pt* 5:90–107.
- Lira, S. 2002. «Museums and temporary exhibitions as means of propaganda: the Portuguese case during the Estado Novo». Tese de doutoramento em Museum Studies, University of Leicester.
- Lord, F. 1999. «La muette éloquence des choses: collections et expositions missionnaires de la Compagnie de Jésus au Québec, de 1843 à 1946». Tese de doutoramento em História, Université de Montréal.
- Lupi, J. 1984. *A concepção de etnologia em António Jorge Dias: teoria e método no estudo científico da cultura*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia.
- Macagno, L. 2009. «Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863–1934)». *Social Sciences and Missions* 22(1):55–88.
- MacGaffey, W. e J. Janzen. 1974. «Nkisi Figures of the Bakongo». *African Arts* 7(3):87–89.
- MacGaffey, W. 1977. «Fetishism revisited: Kongo “Nkisi” in sociological perspective». *Africa: Journal of the International African Institute* 47(2):172–84.
- MacGaffey, W. 1988. «Complexity, astonishment and power: the visual vocabulary of Kongo minkisi». *Journal of Southern African Studies* 14(2):188–203.
- MacGaffey, W. 1993. «The eyes of understanding: Kongo minkisi». Pp. 21–87 em *Astonishment and power: Kongo minkisi and the art of Renée Stout*, ed. W. Macgaffey e M. Harris. Washington: National Museum of African Art.
- MacGaffey, W. 2013. «Meaning and aesthetics in Kongo art». Pp. 172–79 em *Kongo across the waters*, ed. S. Cooksey, R. Poynor, e H. Vanhee. Gainesville: The University Press of Florida.

- Madeira, A. 2007. «Ler, escrever e orar: uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, o ensino e a escola em Moçambique (1850-1950)». Tese de doutoramento em Ciências da Educação, Universidade de Lisboa.
- Madeira, A. e A. Silva. 2013. «O património cultural da educação no espaço colonial: o legado do Colégio das Missões Ultramarinas». Pp. 227–62 em *Educação e Património Cultural: Escolas, Objectos e Práticas*. Lisboa: Edições Colibri.
- Magalhães, A. M. 1934. «Preparação antropológica e etnológica dos missionários portugueses». Pp. 7–12 em *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial (Volume II)*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- Mapelli, N., K. Aigner, e N. Fiussello. 2012. *Ethnos: Vatican museums ethnological collection*. Vaticano: Edizioni Musei Vaticani.
- Marchi, E. 2008. «A direita radical na Universidade de Coimbra (1945-1974)». *Análise Social* 43(188):551–76.
- Martins, J. (CSSp). 1946. «Hieróglifos?...» *O Apostolado*, Outubro 26, s.p.
- Martins, J. (CSSp). 1947. «A missão de Lucula». *Portugal em África* IV(21):139–43.
- Martins, J. (CSSp). 1961. «O simbolismo entre os pretos do distrito de Cabinda». *Boletim do Instituto de Angola* 15(Janeiro-Dezembro):1–25.
- Martins, J. (CSSp). 1968. *Sabedoria Cabinda: símbolos e provérbios*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Martins, J. (CSSp). 1972. *Cabindas: história, crença, usos e costumes*. Cabinda: Comissão de Turismo da Câmara Municipal de Cabinda.
- Martins, M. R. 1985. «As colecções etnográficas». Pp. 117–48 em *Cem anos de Antropologia em Coimbra (1885-1985)*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Martins, M. 2007. «O pensamento missionário do padre Joaquim Alves Correia (1886-1951)». *Lusitania Sacra* XIX–XX:289–306.
- Matos, P. 2012. «Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX)». Tese de doutoramento em Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- Mauny, J. (Sj). 1958. «Expositions missionnaires». Pp. 71–74 em *Histoire Universelle des Missions Catholiques. L'Église Catholique face ao Monde Non Chrétien*, ed. M. S. Delacroix. Paris: Grund.
- Mauss, M. 2011. «L'ethnographie en France: une science négligée, um musée à former». *Revue européenne des sciences sociales* 49(1):209–34.
- Mauss, M. 1913. «L'ethnographie en France et à l'étranger». *Revue de Paris* 20:537-560; 815-837.
- Maxwell, D. 2006. «Writing the history of African Christianity: reflections of an editor». *Journal of Religion in Africa* 36(3/4):379–99.
- Maxwell, D. 2008. «The soul of the Luba: WFP Burton, missionary ethnography and Belgian colonial science». *History and Anthropology* 19(4):325–51.

- Mazunga, S. (Padre). 2011. *Gramática elementar de Ibinda – Zabizi utuba Ibinda?* Luanda: Mayamba Editora.
- Millot, J. 1965. «La collection africaine des Pères du Saint-Esprit à Mortain». *Objets et mondes: revue du Musée de l'homme* 1:55–60.
- Miranda, M. A. 1985. «Extensão cultural». Pp. 209–21 em *Cem anos de Antropologia em Coimbra (1885-1985)*. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Moreira, A. 1956. «Prefácio». Pp. XVII–XIX em *Curso de Missionologia*, ed. A. da Silva Rego. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Morphy, H. e M. Perkins. 2006. «The anthropology of art: a reflection on its history and contemporary practice». Pp. 1–32 em *The anthropology of art: a reader*, ed. H. Morphy e M. Perkins. Malden: Blackwell Publishing.
- Mulinda, H. 1987. «Le Nkisi dans la tradition woyo du Bas-Zaïre». *Systèmes de pensée en Afrique noire* 8.
- Munneke, R. J. e J. Vissers (CSSp). 1982. «*In der minne schikken*»: *sprekende deksels uit Cabinda*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde.
- Neto, M. C. 1997. «Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX». *Lusotopie* 327–57.
- Neto, M. C. 2010. «A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o “indigenato”». *Ler História* 59:205–25.
- Neto, M. C. 2012. «In town and out of town: a social history of Huambo (Angola), 1902-1961». Tese de doutoramento em História, SOAS/University of London.
- Newitt, M. 2008. «Angola in historical context». Pp. 19–92 em *Angola: the weight of history*, ed. P. Chabal e N. Vidal. London: C Hurst & Co Publishers Ltd.
- O’Hanlon, M. 2000. «Introduction». Pp. 1–14 em *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s*, ed. M. O’Hanlon e R. Welsch. Oxford: Berghahn Books.
- O’Hanlon, M. e R. L. Welsch eds. 2000. *Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s*. Oxford: Berghahn Books.
- Oborji, F. 2013. «Catholic missiology 1910-2010: origins and perspectives». Pp. 133–54 em *A century of Catholic mission*, ed. S. B. Bevans. Oxford: Regnum Books International.
- Oliveira, E. V. 1968a. «Introdução». em *Escultura africana no Museu de Etnologia do Ultramar*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Oliveira, E. V. 1968b. *Vinte anos de investigação etnológica do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, Porto (1947) - Lisboa (1967)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- Oliveira, E. V. 1971a. *Apontamentos sobre museologia – Museus Etnológicos – Lições dadas no Museu de Etnologia do Ultramar*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar; Centro de Estudos de Antropologia Cultural.
- Oliveira, E. V. 1971b. «Museus e colecções de etnografia de Angola». *Garcia de Orta: Revista da Junta de Investigações do Ultramar* 19(1–4):25–36.
- Oliveira, E. V. 1972a. «Museu de Etnologia do Ultramar». *Geographica* VIII(29):2–23.

- Oliveira, E. V. 1972b. «O Museu de Etnologia do Ultramar». em *Povos e Culturas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Oliveira, E. V. 1985. «Arte africana em Portugal». em *Escultura africana em Portugal*. Lisboa: IICT/Museu de Etnologia.
- Oliveira, M. (CSSp). 1954. «Vária: Etnografia Angolana». *Portugal em África* XI:217–20.
- Oliveira, M. (CSSp). 1960a. «Lendas e narrativas angolanas (Maiombe) – Depoimentos do velho Baza». *Acção Missionária* XXI(245 (Maio)):5.
- Oliveira, M. (CSSp). 1960b. «Lendas e narrativas angolanas (Maiombe) – os 7 jovens maiombes que visitam Cabinda». *Acção Missionária* XXI(250 (Outubro)):4.
- Van Overbergh, C. 1907. *Les Mayombe*. Bruxelles: Albert de Wit; Institut International de Bibliographie.
- Padres Seculares Portugueses, Missões Religiosas dos. 1929. *Portugal missionário*. Couto de Cucujães: Esc. Tip. do Colégio das Missões.
- Paine, C. 2012. «Missionary museums: introduction». *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 8(1):97.
- Paixão, B. 1946. «A reforma da Escola Superior Colonial». *Boletim Geral das Colónias* XVII(257):16–24.
- Parreira, A. 2013. *Dicionário de etnologia angolana*. Porto: Porto Editora.
- Paulo, J. 1996. «Missões católicas no Ultramar». Pp. 602–4 em *Dicionário de História do Estado Novo*, ed. F. Rosas e J. M. B. de Brito. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Péclard, D. 1995. «Ethos missionnaire et esprit du capitalisme – La mission philafricaine en Angola, 1897-1907». *Le fait missionnaire* 1–97.
- Péclard, D. 1998. «Religion and politics in Angola: the church, the colonial state and the emergence of Angolan nationalism, 1940-1961». *Journal of Religion in Africa* 28(2):160–86.
- Pélissier, R. 1980. *Africana: bibliographies sur l'Afrique luso-hispanophone (1800-1980)*. Orgeval: Editions Pelissier.
- Pels, P. 1990a. «Anthropology and Mission: towards a historical analysis of professional identity». Pp. 77–100 em *The ambiguity of rapprochement: reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*, ed. R. Bonsen, H. Marks, e J. Miedema. Nijmegen: Focaal.
- Pels, P. 1990b. «Contradiction and irony in the ethnography of missions, or: how did Bishop Arkfeld get his feathered mitre?». *Critique of Anthropology* 10(1):103–12.
- Pels, P. 1999. *A politics of presence: contacts between missionaries and Waluguru in late colonial Tanganyika*. Harwood Academic Publishers.
- Pels, P. e O. Salemink. 1994. «Introduction: five theses on ethnography as colonial practice». *History and Anthropology* 8(1–4):1–34.
- Pels, P. e O. Salemink. 1999. *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Penkowski, J. 1982. «Pontificio Museo Missionario Etnologico». Pp. 226–41 em *The Vatican collections: the papacy and art*. New York: The Metropolitan Museum of Art.



- Perbal, A. (OMI). 1935. «A propos de la formation des futurs missionnaires». *Études Missionnaires* III(4):241–56.
- Pereira, R. 1986. «A antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo». *Revista Internacional de Estudos Africanos* 4–5:191–235.
- Pereira, R. 1989a. «A questão colonial na etnologia ultramarina». *Antropologia Portuguesa* 7:61–78.
- Pereira, R. 1989b. «Trinta anos de museologia etnográfica em Portugal. Breve contributo para a história das suas origens». Pp. 569–80 em *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, ed. F. O. Baptista, J. P. de Brito, e B. Pereira. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Pereira, R. 2005a. «Conhecer para dominar: o desenvolvimento do conhecimento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique, 1926-1959». Tese de doutoramento em Antropologia, Universidade Nova de Lisboa.
- Pereira, R. 2005b. «Raça, sangue e robustez. Os paradigmas da antropologia física colonial portuguesa». *Caderno de Estudos Africanos* 7–8:209–42.
- Pereira, T. 2011. «Uma travessia da colonialidade: intervisualidades da pintura, Portugal e Angola». Tese de doutoramento em Belas-Artes, Universidade de Lisboa.
- Pereira, Z. 1998. «Jesuítas em Moçambique (1941-1974): a construção do modelo imperial do Estado Novo». Universidade Nova de Lisboa.
- Perrois, L. 1969. «Aspects de la sculpture traditionnelle du Gabon». *Anthropos* 5/6(63–64):869–88.
- Perrois, L. 2007. «The Western historiography of African reliquary sculpture». em *Eternal ancestors: the art of the Central African reliquary*, ed. A. LaGamma. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Phillips, R. e C. Steiner eds. 1999. *Unpacking culture: art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Pietz, W. 2005. *Le fétiche: généalogie d'un problème*. Paris: Kargo.
- Pietz, W. 1985. «The problem of the fetish, I». *RES: Anthropology and Aesthetics* 9(Spring):5–35.
- Pietz, W. 1987. «The problem of the fetish, II: the origin of the fetish». *RES: Anthropology and Aesthetics* 13(Spring):23–45.
- Pimenta, F. T. 2008. *Angola, os brancos e a independência*. Porto: Edições Afrontamento.
- Pimentel, J. 1889. *Um anno no Congo: apreciações sobre o districto do Congo*. Typ. da Co. Lisboa.
- Pina Cabral, J. 1989. «Breves considerações sobre o estado da antropologia em Portugal». *Antropologia Portuguesa* 7:29–36.
- Pina Cabral, J. 2012. «Um livro de boa fé? A contraditoriedade do presente na obra de Henri-Alexandre Junod (1898-1927)». Pp. 271–96 em *África em Movimento*. Brasília: ABA Pubs.
- Pina Cabral, J. de e L. Macagno. 2001. «Entre a África e o mediterrâneo: os “contextos” da antropologia em Portugal. Entrevista com João de Pina Cabral». *Lusotopie* 349–61.

- Pinney, C. 2008. «Colonialism and culture». Pp. 382–405 em *The Sage handbook of cultural analysis*, ed. T. Bennett e J. Frow. London: Sage Publications.
- Pinto, F. A. 1888. *Angola e Congo: conferências*. Lisboa: Livraria Ferreira.
- Pires, C. 2016. «A educação dos neocolonizadores: a Escola Colonial e a investigação do Ultramar no império português (séculos XIX e XX)». Tese de doutoramento em Educação, Universidade de Lisboa.
- Pollard, J. 2006. «The papacy». Pp. 29–49 em *The Cambridge History of Christianity - World Christianities*, ed. H. McLeod. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollard, J. 2014. *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958*. Oxford: Oxford University Press.
- Ponte, I. 2015. «Crafted “children”: an ethnography of making and collecting dolls in Southwest Angola». Tese de doutoramento em Antropologia, University of Manchester.
- Porto, N. 2001. «The arts of the Portuguese empire: the emergence of Cokwé Art in the province of Angola». Pp. 225–47 em *Collectors: expressions of self and other*, ed. A. Shelton. Coimbra: Horniman Museum and Gardens e Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- Porto, N. 2005. «Luiz Carrisso e depois: museus, “ciências coloniais” e a “ocupação científica” das colónias». Pp. 127–56 em *Missão Botânica a Angola (1927-1937)*, ed. H. Freitas, P. Amaral, A. Ramires, e F. Sales. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Porto, N. 2009. *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Porto, N. 2015. «Arte e etnografia cokwe: antes e depois de Marie-Louise Bastin». *Etnográfica* 19(1):139–68.
- Préville, A. 1894. *Les sociétés africaines, leur origine, leur évolution, leur avenir*. Paris: Firmin-Didot.
- Prudhomme, C. 2009. «La mission du XXe siècle: triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des Spiritains». *Histoire, monde et cultures religieuses* 2(10):9–31.
- Prudhomme, C. 2015a. «Sciences pour la mission, sciences de la mission: quel rôle pour la papauté?». Pp. 199–218 em *Mission & Science: Missiology revised (1840-1940)*, ed. C. Dujardin e C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press.
- Prudhomme, C. 2015b. «Towards a missionary science? Concluding remarks». Pp. 380–88 em *Mission & Science: Missiology revised (1840-1940)*, ed. C. Dujardin e C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press.
- Redinha, J. 1965. «Arte e artesanato angolanos». *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda* 8(Julho-Setembro):47–52.
- Redinha, J. 1974. *Escultura angolana: esboço de classificação*. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola.
- Reis, B. C. 2009. «O Catolicismo e o Estado na história religiosa contemporânea». *Lusitania Sacra* 21:263–82.
- Reis, B. C. 2006. *Salazar e o Vaticano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- Reubi, S. 2004. «Aider l’Afrique et servir la science: Henri-Alexandre Junod, missionnaire et ethnographe (1863-1934)». *Revue historique neuchâteloise* 197–214.
- Reubi, S. 2016a. «Discipliner la science de l’homme. Les collections suisses d’outre-mer (1890-1940)». *Gradhiva* 23:97–121.
- Reubi, S. 2008. «Gentlemen, prolétaires et primitifs: institutionnalisation, pratiques de collection et choix muséographiques dans l’ethnographie suisse, 1880-1950». Université de Neuchâtel; École des hautes études en sciences sociales.
- Reubi, S. 2011. *Gentlemen, prolétaires et primitifs: institutionnalisation, pratiques de collection et choix muséographiques dans l’ethnographie suisse, 1880-1950*. Zürich: Peter Lang.
- Reubi, S. 2016b. «Une histoire à part? L’étude des traditions mineures en histoire des sciences humaines à travers l’ethnographie suisse du premier XXe siècle». *Revue d’histoire des sciences humaines* 28:191–223.
- Rogan, B. 2015. «A remarkable congress and a popular general secretary: CIAP/SIEF, Arnhem 1955 and Jorge Dias». *Etnográfica* 19(3):567–76.
- Romeiras, F. 2014. «A ciência da Companhia de Jesus nos séculos XIX e XX em Portugal». *Brotéria* 179:429–54.
- Roque, M. 2005. «Musealização do sagrado: práticas museológicas em torno dos objectos de culto católico». Tese de doutoramento em História de Arte, Universidade Lusíada de Lisboa.
- Roque, R. 2001. *Antropologia e império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Roque, R. 2003. «Equivocal Connections: Fonseca Cardoso and the Origins of Portuguese Colonial Anthropology». *Portuguese Studies* 19:80–109.
- Roque, R. 2006. «A antropologia colonial portuguesa (c.1911-1950)». Pp. 789–822 em *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no século XX*, ed. D. R. Curto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Roque, R. 2010a. «A Missão em guerra: a história oculta da colecção de crânios de Timor da Universidade de Coimbra». *Antropologia Portuguesa* 26/27:259–83.
- Roque, R. 2010b. *Headhunting and Colonialism. Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*. New York: Palgrave Macmillan.
- Roque, R. 2012a. «A circulação de histórias e colecções nos impérios coloniais». Pp. 455–85 em *O império colonial em questão (sécs. XIX-XX): poderes, saberes e instituições*, ed. M. B. Jerónimo. Lisboa: Edições 70.
- Roque, R. 2012b. «Marriage traps: colonial interactions with indigenous marriage in East Timor». Pp. 203–26 em *Racism and ethnic relations in the Portuguese-speaking world*, ed. F. Bethencourt e A. J. Pearce. Oxford: Oxford University Press for the British Academy.
- Roque, R e K. Wagner. 2012. «Introduction: engaging colonial knowledge». Pp. 1–34 em *Engaging colonial knowledge: reading european archives in world history*, ed. R. Roque e K. A. Wagner. Palgrave Mcmillan.
- Rosa, F. 1999. «Evolucionismo e colonialismo em Portugal no período da ocupação efectiva (1890-1910)». *Revista Internacional de Estudos Africanos* 18–22:93–111.

- Rosa, F. 2012a. «Missionary endeavours and colonial ethnographies in East Timor (1910-1926)». Pp. 1–25 em *X International SIEF Congress*. Lisboa.
- Rosa, F. 2012b. «Uruvatju e Tjiapu: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste». Pp. 11–40 em *Léxico Fataluku-Português*, ed. A. F. Castro e L. Bouza. Dili: Salesianos de Dom Bosco.
- Le Roy, A. (CSSp). 1905. *Les Pygmées: négrières d’Afrique et négritos de l’Asie*. Tours: A. Mame et fils.
- Le Roy, A. (CSSp). 1906. «Le rôle scientifique des missionnaires». *Anthropos* I(1):3–11.
- Le Roy, A. (CSSp). 1909. *La religion des primitifs*. Paris: P. Beauchesne.
- Le Roy, A. (CSSp). 1922. *The religion of the primitives*. New York: Macmillan.
- Sá, J. 1995. «Cabinda: a cristianização na segunda metade do século XIX (missão ou política? - a missão de Lândana)». Pp. 341–49 em *Encontro de povos e culturas em Angola*, ed. Arquivo Histórico Nacional de Angola e CNCDP. Luanda: Ministério da Cultura de Angola.
- Sánchez-Gómez, L. 2007. «Por la etnología hacia Dios: la exposición misional Vaticana de 1925». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXII(2):63–107.
- Sánchez-Gómez, L. 2009. «Imperial faith and catholic missions in the grand exhibitions of the Estado Novo». *Análise Social* XLIV(193):671–92.
- Sánchez-Gómez, L. 2012. «Espectáculos de dominación y fe: las exposiciones etnológico-misionales de las Iglesias cristianas (1851-1958)». *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 87(3):133–62.
- Sánchez-Gómez, L. 2013a. *Dominación, fe y espectáculo: las exposiciones misionales y coloniales en la era del imperialismo moderno (1851-1958)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez-Gómez, L. 2013b. «La reencarnación de lo efímero o cuando las exposiciones universales parían museos». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 68(1):145–66.
- Sánchez-Gómez, L. 2015. «From Rejection to Integration: the Participation of Christian Churches at the colonial and international Exhibitions, 1851-1958». *Contemporanea. Rivista di storia dell’800 e del ’900* XVIII(1):134–40.
- Santos, A. 1932. «Monsenhor Alves da Cunha e uma parte da sua obra». *Missões de Angola e Congo* XII(11):319–20.
- Santos, E. 1964. *O Estado Português e o problema missionário*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar; Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- Santos, G. 2005. *A escola de antropologia de Coimbra, 1885-1950: o que significa seguir uma regra científica?* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Santos, M. 2000a. «África». Pp. 21–25 em *Dicionário de história religiosa de Portugal*, ed. C. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.
- Santos, M. 2000b. «Angola II – A partir de meados do século XVIII». Pp. 58–67 em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, ed. C. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores.

- Santos, M. e M. Torrão. 1993. «Missões religiosas e poder colonial no século XIX». Pp. 83–106 em *Missionação: Problemática geral e sociedade contemporânea (Actas do Congresso Internacional de História Vol. IV)*, vol. 236.
- Santos, R. 1998. *Cultura, educação e ensino em Angola*. Braga. Obtido ([http://www.info-angola.ao/attachments/article/4211/Historia desconhecida do Ensino em Angola \( Período Colonial\).pdf](http://www.info-angola.ao/attachments/article/4211/Historia%20desconhecida%20do%20Ensino%20em%20Angola%20(%20Per%C3%ADodo%20Colonial).pdf)).
- Satolli, D. 1952. «A exposição dos Jerónimos». P. n.p. em *Exposição de Arte Sacra Missionária: edição comemorativa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Schebesta, P. 1928. «Recent literature on Bantu tribes. Some ethnological and linguistic publications». *Africa: Journal of the International African Institute* 1(1):116–24.
- Schmidt, W. 1906a. «L'ethnologie moderne (I)». *Anthropos* 1(1):134–63.
- Schmidt, W. 1906b. «L'ethnologie moderne (II)». *Anthropos* 1(2):318–87.
- Schmidt, W. 1906c. «L'ethnologie moderne (III)». *Anthropos* 1(3):592–643.
- Schmidt, W. 1906d. «L'ethnologie moderne (IV et fin)». *Anthropos* 1(4):950–97.
- Schumaker, L. 2001. *Africanizing anthropology: fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in central Africa*. Durham and London: Duke University Press.
- Sebastião, F. 2007. «Mafuku-ma-nzungu: couvercles à proverbes du Cabinda: histoire, codes, fonctions». Université Omar Bongo Libreville.
- Segy, L. 1952. «Bakota funerary figures». *Zaire: Revue Congolaise* VI(5):1–11.
- Serrano, C. 1992. «Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada». *África: Revista do Centro de Estudos Africanos* 14–15(1):15–36.
- Servais, O. e G. Van't Spijker, eds. 2004. *Anthropologie et missiologie XIX-XX siècles: entre connivence et rivalité*. Paris: Karthala.
- Seton, R. 2012. «Reconstructing the museum of the London Missionary Society». *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 8(1):98–102.
- Shelton, A. 2000. «Museum ethnography – an imperial science». Pp. 155–93 em *Cultural encounters: representing «otherness»*, ed. E. Hallam e B. V. Street. London and New York: Routledge.
- Shelton, A. 2006. «Museums and anthropologies: practices and narratives». Pp. 65–80 em *A companion to museum studies*, ed. S. Macdonald. Malden: Blackwell Publishing.
- Sherman, D. 2004. «‘Peoples ethnographic’: objects, museums, and the colonial inheritance of French ethnology». *French Historical Studies* 27:669–703.
- Sibeud, E. 2002. *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*. Paris: Éditions de l'EHSS.
- Sibeud, E. 2008. «The metamorphosis of ethnology in France, 1839-1930». Pp. 96–110 em *A new history of anthropology*, ed. H. Kuklick. Blackwell Publishing Ltd.
- Silva, C. 2016. «Assimilacionismo e “assimilados” no império português do século XX: uma relação equivocada». Pp. 323–64 em *O governo dos outros: poder e diferença no império português*, ed. Â. B. Xavier e C. N. Silva. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Silva, J. 1904. *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*. Lisboa: Typographia Universal.

- Silva, J. 1888. *Esboço histórico do Congo e Loango nos tempos modernos, contendo uma resenha dos costumes e vocabulário dos indígenas de Cabinda*. Lisboa: Typographia Mattos Moreira.
- Silva Rego, A. 1956. *Curso de missionologia*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Silva Rego, A. 1961. *Lições de missionologia*. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais; Junta de Investigações do Ultramar.
- Silva Rego, A. 1962. *Temas sociomissionológicos e históricos*. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais; Junta de Investigações do Ultramar.
- Silva, S. 2003. *A vez dos cestos*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português dos Museus, Ministério da Cultura.
- Simpson, D. 2012. «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar». *Locus: revista de história* 18(1):89–110.
- Sobral, J. M. 2007. «O Outro aqui tão próximo: Jorge Dias e a redescoberta de Portugal pela antropologia portuguesa (anos 70-80 do século XX)». *Revista de História das Ideias* 28:479–526.
- Sousa, L. 2014. «A etnografia e o seu “alcance prático” no Timor “português”: 1894-1917». Pp. 29–44 em *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*, ed. V. Paulino. Dili: Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.
- Stocking Jr., G. 1985. «Essays on museums and material culture». Pp. 3–14 em *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, ed. S. J. George. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Sturtevant, W. 1969. «Does anthropology need museums?» *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82:619–50.
- Tastevin, C. (CSSp). 1935a. «Les idées religieuses des indigènes de l’enclave de Cabinda I». *Études Missionnaires* III(2):105–11.
- Tastevin, C. (CSSp). 1935b. «Les idées religieuses des indigènes de l’enclave de Cabinda II». *Études Missionnaires* III(3):191-.
- Tastevin, C. (CSSp). 1935c. «Les idées religieuses des indigènes de l’enclave de Cabinda III». *Études Missionnaires* III(4):257–73.
- Tastevin, C. (CSSp). 1936. «Religion, magie et sorcellerie au Congo portugais». em *XVI Congrès International d’Anthropologie, Bruxelles, 1935*. Bruxelles: Imprimerie Médicale et Scientifique.
- Thomas, N. 1994. *Colonialism’s culture: anthropology, travel, and government*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomaz, L. 2000. «Missões». Pp. 205–21 em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, ed. C. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.
- Thorne, S. 2006. «Religion and empire at home». Pp. 143–65 em *At home with empire: metropolitan culture and the imperial world*, ed. C. Hall e S. O. Rose. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilley, H. e R. J. Gordon eds. 2007. *Ordering Africa: anthropology, European imperialism and the politics of knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

- Tilley, H. 2007. «Introduction: Africa, imperialism and anthropology». Pp. 1–45 em *Ordering Africa: anthropology, European imperialism, and the politics of knowledge*, ed. H. Tilley e R. J. Gordon. Manchester: Manchester University Press.
- Tilley, H. 2011. *Africa as a living laboratory: empire, development, and the problem of scientific knowledge, 1870-1950*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Torres Neiva, A. (CSSp). 2002a. «Chaves de leitura da missão espiritana: perspectiva histórica». *Missão Espiritana* 1:13–28.
- Torres Neiva, A. (CSSp). 2002b. «O seminário da Torre da Agulha: 50 anos de história ao serviço da Missão». *Missão Espiritana* 2:93–107.
- Torres Neiva, A. (CSSp). 2003. «A Congregação do Espírito Santo em Braga». *Missão Espiritana* 2(4):31–45.
- Torres Neiva, A. (CSSp). 2005. *História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo (1867-2004)*. Lisboa: Congregação do Espírito Santo e do Imaculado Coração de Maria.
- Torres Neiva, A. (CSSp). 2007. *LIAM – Um movimento ao serviço da missão*. Lisboa: Missionários do Espírito Santo - LIAM.
- Troesch, J. (CSSp). 1953. «Itinerário ao Maiombe». *Mensário Administrativo* 71–72(Julho-Agosto):15–46.
- Troesch, J. (CSSp). 1954. «A família indígena no paganismo e na conversão». *Portugal em África* XI(65):294–302.
- Troesch, J. (CSSp). 1956a. «Literatura cabindiana». *Portugal em África* XIII:221–30.
- Troesch, J. (CSSp). 1956b. «Literatura cabindiana II». *Portugal em África* XIII:299–309.
- Tubi, B. 1997. *As missões centenárias da diocese de Cabinda: 1873-1973*. Cabinda: Biblioteca da Diocese.
- Vale de Almeida, M. 2008. «Anthropology and ethnography of the Portuguese-speaking empire». Pp. 435–39 em *A Historical Companion to Postcolonial Literature. Continental Europe and its Empires*, ed. P. Poddar, R. Patke, e L. Jensen. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Valente, J. F. (CSSp). 1964. *Gramática Umbundu: a língua do centro de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Valverde, P. 1992. «Viagens no país das crianças e dos diabos - discurso e as imagens da primitividade na literatura missionária portuguesa (1930-1960)». ISCTE.
- Vandenbergh, A. 2006. «Entre mission et science. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900-1939)». *Social Sciences and Missions* 19(Décembre):15–36.
- Vandeweyer, L. 2010. «Missionary-ethnographer». Pp. 37–43 em *Mayombe: Ritual Sculptures from the Congo*, ed. J. Tollebeek. Leuven: Lannoo Publishers.
- Vanhee, H. 2000. «Agents of order and disorder: Kongo Minkisi». Pp. 89–106 em *Re-Visions: New perspectives on the African collections of the Horniman Museum*, ed. K. Arnaut. London and Coimbra: The Horniman Museum and Gardens; Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.

- Vaz, J. M. (CSSp). 1955a. «À procura das almas na vastidão da selva». *Acção Missionária* XVI(191 Dez.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955b. «À procura das almas na vastidão do Maiombe». *Acção Missionária* XVI(189 Out.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955c. «Filosofia popular do Fiote: Casamento indígena no enclave de Cabinda». *Portugal em África* XII(67):29–36.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955d. «Natal no Maiombe». *Acção Missionária* XVI(181 Jan.):6–7.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955e. «O meu baptismo na selva». *Acção Missionária* XVI(187 Jul.):5.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955f. «O meu baptismo na selva do Maiombe (cont.)». *Acção Missionária* XVI(185 Mai.):2.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955g. «O meu baptismo na serra do Maiombe». *Acção Missionária* XVI(184 Abr.):2.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1955h. «Sessão de boas vindas em plena selva». *Acção Missionária* XVI(182 Fev.):3, 7.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956a. «À procura das almas na vastidão da selva». *Acção Missionária* XVII(195 Abr.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956b. «À procura das almas na vastidão da selva». *Acção Missionária* XVII(192 Jan.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956c. «À procura das almas na vastidão da selva». *Acção Missionária* XVII(193 Fev.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956d. «À procura das almas na vastidão da selva». *Acção Missionária* XVII(197 Jun.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956e. «À procura das almas na vastidão do Maiombe». *Acção Missionária* XVII(198 Jul.):3.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1956f. «Aforismos populares no Enclave de Cabinda». *Portugal em África* XIII:109–16.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1958a. «Problemas africanos: o feiticismo antigo». *Portugal em África* XV(89):273–301.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1958b. «Problemas africanos: o feiticismo moderno ou o profetismo africano». *Portugal em África* XV(90):322–33.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1959a. «A credulidade entre os africanos (complemento ao estudo do feiticismo e profetismo africanos)». *Portugal em África* XVI:153–56.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1959b. «Problemas africanos: os vários profetas». *Portugal em África* XVI(91):38–52.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1959c. «Problemas africanos: os vários profetas (cont.)». *Portugal em África* XV(92):71–90.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1966a. «Família e missão». *Acção Missionária* XXVI(316 Abr.):2–3, 7.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1966b. «Família e missão». *Acção Missionária* XXVI(315 Mar.):2.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1967. «A África, terra do Evangelho: achegas para um cristianismo genuíno entre os africanos». *Portugal em África* XXIV(142–4):61–74.



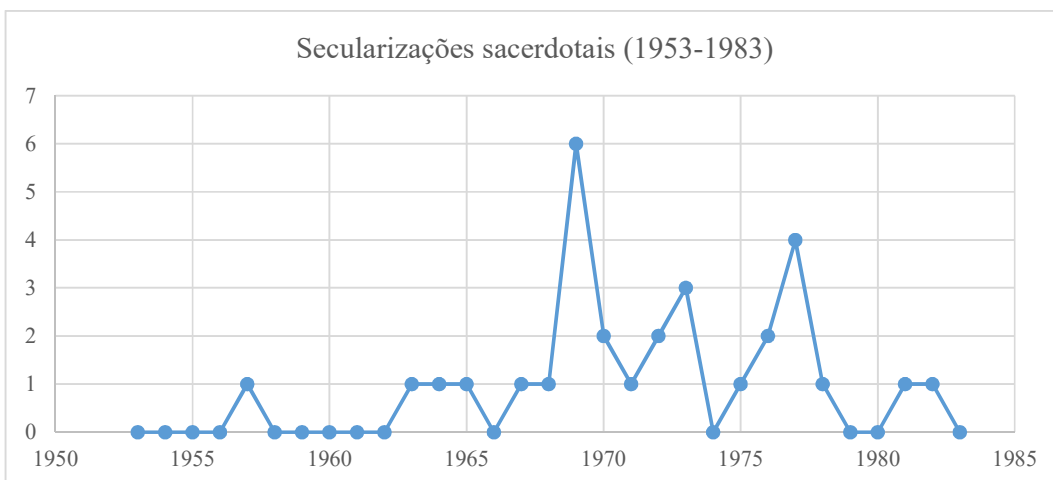
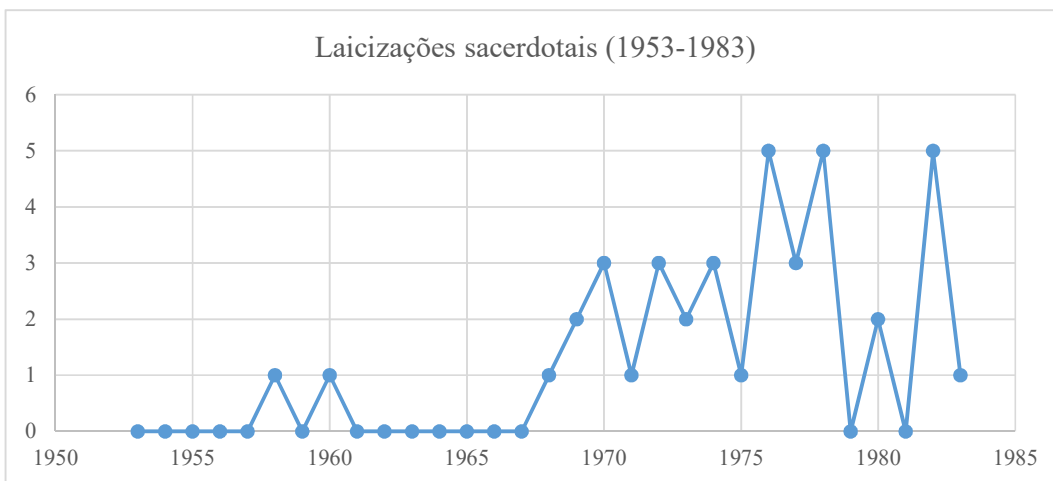
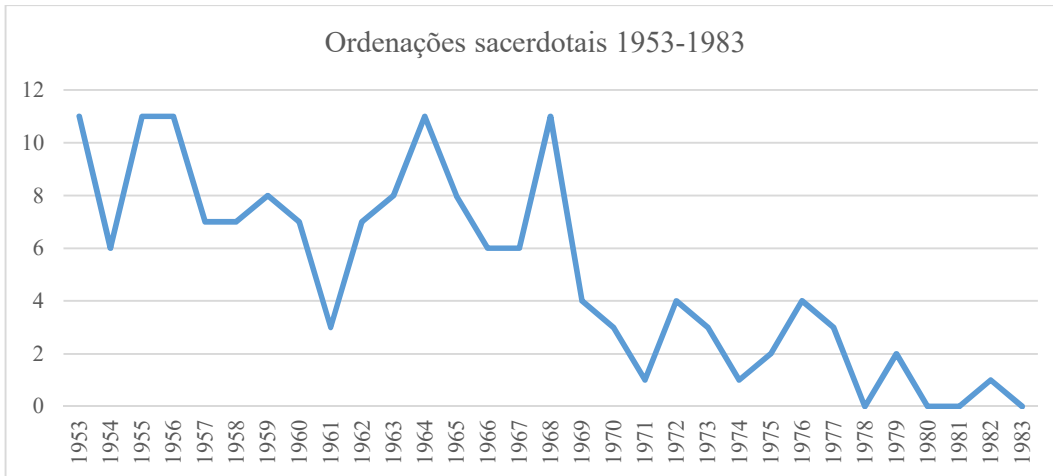
- Vaz, J. M. (CSSp). 1969. *Filosofia tradicional dos Cabindas: através dos seus testos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1970. *No mundo dos Cabindas: estudo etnográfico*. Lisboa: Editorial LIAM.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1971a. «No mundo dos cabindas: sociedade africana em crise». *Portugal em África* XXVIII(165):145–62.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1971b. «No mundo dos cabindas: sociedade africana em crise». *Portugal em África* XXVIII(166):209–24.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1971c. «No mundo dos Cabindas: sociedade africana em crise». *Portugal em África* XXVIII(163):17–32.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1971d. «No mundo dos Cabindas: sociedade africana em crise». *Portugal em África* XXVIII(164):81–96.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1972. «Testos de panela dos cabindas em museus americanos». *Portugal em África* XXIX(171):129–67.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1975. «O casamento tradicional dos Cabindas (Angola) face a pastoral católica». Tese de licenciatura em Ciências Morais e Religiosas, Universidade Católica de Louvain.
- Vaz, J. M. (CSSp). 1976. «Les couvercles sculptés des Cabindas (Mabaia ma nzungu): moyen de communication familiale». Tese de doutoramento em Estudos Africanos, Université Rene Descartes - Paris V Sorbonne.
- Veiga, J. (CSSp). 1955. «Arte negra e missionação». *Portugal em África* XII:244–52.
- Veríssimo, J. (CSSp). 1970. «A propósito de “Filosofia Tradicional dos Cabindas” por J. Martins Vaz». *Portugal em África* XXVII(157):63–64.
- Vidal, E. L. 1916. *Por terras d'Angola*. Coimbra: F. França Amado.
- Vidal, E. L. 1935. «Subsidiário etnográfico da província de Angola». *Boletim da Sociedade Lusó-Africana do Rio de Janeiro* 14:123–25.
- Visseque, A. (CSSp). 1890. *Dictionnaire Fiot-Français*. Paris: Maison-Mère.
- Vissers, J. (CSSp). 1953. «Manifestação moderna da sabedoria antiga». *Portugal em África* X(58):261–74.
- Vissers, J. (CSSp). 1982. *Spreekwoorden in beeld: een aparte kunst uit Cabinda*. Berg en Dal: Afrika Museum.
- Vissers, J. (CSSp). 1989. *Geesten van Cabinda: Etnologische roman [Spirits of Cabinda: Ethnological novel]*. Genep: Klooster bejaarden oord.
- Vissers, J. (CSSp). 1990. *Het bundeltje bloed, etnologische roman [The bundle of blood, ethnological novel]*. Gemert: MID Paters van de H. Geest.
- Volavka, Z. 1972. «Nkisi Figures of the Lower Congo». *African Arts* 5(2):52–59, 84.
- Volavka, Z. 1974. «Once again on the Kongo nkisi figures». *African Arts* 7(3):89–90.
- Volavka, Z. 1998. *Crown and ritual: the royal insignia of Ngoyo*. University. ed. W. A. Thomas. Toronto.
- Volper, J. 2010. «Les couvercles à proverbe». P. 160- em *Carnets de voyages: Edmond Dartevelle, un valeureux explorateur africain*. Bruxelles: Musée du Président J. Chirac.

- Volper, J. 2011. *Ora Pro Nobis: étude sur les crucifix bakongo*. Bruxelles: Paul Louis Impresor-Pauwels.
- Vos, J. 2010. «Child slaves and freemen at the Spiritan mission in Soyo, 1880-1885». *Journal of Family History* 35(1):71–90.
- Wates, A. 2006. «Mind over matter: a Catholic ethnology for the Vatican's ethnographic collections (1911-1939)». Tese de doutoramento em Antropologia, University of Oxford.
- Welling, W. 2002. «The Spiritans and the Afrika Museum: changing perceptions of Africa». Pp. 37–55 em *Forms of Wonderment*, ed. J.-L. Grootaers e I. Eisenburger. Berg en Dal: Afrika Museum.
- Wheeler, D. e R. Pélissier. 2011. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China.
- Wilde, G. 2011. *Saberes de la conversión: jesuitas indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Wilder, G. 2003. «Colonial ethnology and political rationality in french west Africa». *History and Anthropology* 14(3):219–52.
- Wingfield, C. 2017. «Missionary museums». Pp. 231–38 em *Religion in museums: global and multidisciplinary perspectives*, ed. G. Buggeln, C. Paine, e S. B. Plate. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Wingfield, C. 2013. «Reassembling the London Missionary Society collection: experimenting with symmetrical anthropology and the archaeological sensibility». Pp. 6–88 em *Reassembling the collection: ethnographic museums and indigenous agency*, ed. R. Harrison, S. Byrne, e A. Clarke. Santa Feq: SAR Press.
- Wingfield, C. 2012. «The moving objects of the London Missionary Society: an experiment in symmetrical anthropology». University of Birmingham.
- Zerbini, L. 2003. «De l'exposition au musée missionnaire ethnographique du Vatican». Pp. 223–48 em *Une appropriation du monde: mission et missions, XIX-XX siècles*, ed. C. Prudhomme. Paris: Publisud.
- Zerbini, L. 2013. «L'exposition vaticane de 1925: affirmation de la politique missionnaire de Pie XI». Pp. 649–73 em *Le gouvernement pontifical sous Pie XI: pratiques romaines et gestion de l'universel (1922-1929)*. Rome: École Française de Rome.
- Zerbini, L. 2007. «La construction du discours patrimonial: les musées missionnaires à Lyon (1860-1960)». *Outre-mers* 94(356–357):125–38.
- Zorn, J.-F. 2008. «L'émergence de la missiologie comme discipline critique du fait missionnaire à l'époque contemporaine». *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 1:1–11.
- Županov, I. e Â. B. Xavier. 2014. *Catholic orientalism: Portuguese empire, Indian knowledge (16th-18th centuries)*. Oxford: Oxford University Press.

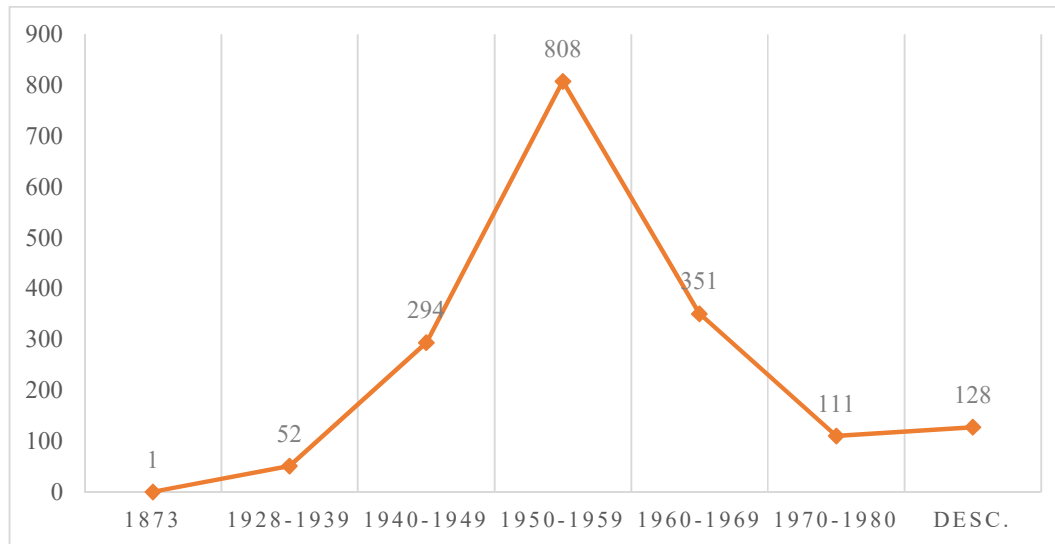
Anexos

**1. Gráficos de ordenações, laicizações e secularizações da carreira sacerdotal espiritana (1953-1983)**

Fonte: *Boletim da Província Portuguesa*, n.º 141, 1984, p. 57-58.



## 2. Gráfico da recolha/incorporação de tampas de panela por décadas



O gráfico foi elaborado com base nas seguintes colecções, superiores a 50 exemplares:

- José Martins Vaz (276), Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, Portugal;
- José Gonçalves Coelho (235), Museu Nacional de Etnologia, Portugal;
- Jan Vissers (208), Museum Volkenkunde e Afrika Museum, Holanda;
- Joseph Troesch (180), Musée royal de l'Afrique centrale, Bélgica;
- Joaquim Martins (161), parcialmente no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, Portugal;
- Albert Maesen (133), Musée royal de l'Afrique centrale, Bélgica;
- Leo Bittremieux (107), Musée royal de l'Afrique centrale, Bélgica;
- Museu de Cabinda (90), Cabinda, Angola;
- I. Mesmaekers (62), Musée royal de l'Afrique centrale, Bélgica, e American Museum of Natural History, EUA.


Outros museus com tampas de panela: Ethnologisches Museum, Berlim, Alemanha; Musée d'Ethnographie de Genève, Genebra, Suíça; American Museum of Natural History, Nova Iorque, EUA; incluindo oito tampas compradas ao padre Frans Vissers em 1951, analisadas por Martins Vaz (1972, 1976); Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque, EUA; colecção do ex-Museum of Primitive Art, analisadas por Vaz (1972).

### 3. Novos registos de objectos no MCUC

Durante o estudo da colecção no MCUC, identificaram-se seis objectos dentro de cestos de adivinhação que continham etiquetas numeradas do museu do Instituto Superior Missionário. Uma vez que todos podiam ser associados a fichas de catalogação do museu missionário, eram passíveis de ser considerados registos independentes. Em resultado, foi decidido acrescentar ao registo do depósito de 1984 seis novas entradas:

N.º de inventário criado	Designação	N.º de catalogação do ISMES
ANT.D.84.1.912	Amuleto	C-V-1
ANT.D.84.1.913	Amuleto	C-V-2
ANT.D.84.1.914	Amuleto	C-V-3
ANT.D.84.1.915	Amuleto	C-V-4
ANT.D.84.1.916	Amuleto	C-V-5
ANT.D.84.1.917	Escultura zoomorfa	C-V-6
ANT.D.84.1.918	Aldeia	

Foi posteriormente identificado um sétimo objecto que também não tinha sido registado anteriormente. Trata-se de uma interessante composição em madeira, intitulada “Aldeia”, onde é representado um missionário a pregar perante várias figuras. Esta composição assemelha-se a uma outra já inventariada da colecção, designada “Acampamento da circuncisão” (n.º ANT.D.84.1.851). Infelizmente não foi possível aprofundar a história destas duas composições, nomeadamente o que terá motivado a sua possível encomenda e criação, bem como a sua integração no museu missionário.

N.º de inventário criado	Designação	Imagem
D.84.1.917	“Aldeia”	
<b>N. de inventário existente</b>		
D.84.1.851	“Acampamento da circuncisão”	