

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em História

Edgleice Santos da Silva

Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro Ocidental (século XVII)

Juiz de Fora  
2018

Edgleice Santos da Silva

Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro Ocidental (século XVII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito a obtenção do grau de Mestra em História. Linha de pesquisa: Imagens, narrativas e sociabilidades

Orientadora: Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz.

Juiz de Fora

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Edgleice Santos da.

Mundos que se entrelaçam : religião e política na África Centro Ocidental (século XVII) / Edgleice Santos da Silva. -- 2018.  
117 p.

Orientadora: Fernanda do Nascimento Thomaz

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História, 2018.

1. África Centro Ocidental. 2. missionário. 3. política. 4. religião. I. Thomaz, Fernanda do Nascimento, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, pelo suporte para que esta dissertação fosse concluída. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento fundamental para o prosseguimento da pesquisa. À Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz, pela orientação que transcendeu os muros da universidade; ser orientada por uma mulher negra que sabe o quanto é difícil para nós ocupar estes espaços, é um privilégio imensurável. Uma sobe e puxa a outra! Agradeço a banca de defesa e qualificação composta pelos professores Robert Daibert Junior, Ana Paula Pereira Costa pelas críticas e apontamentos, e especialmente à Flávia Maria de Carvalho que acompanha este trabalho desde a iniciação científica, obrigada por ser sempre solícita.

A todos professores que passaram pela minha formação até aqui, minha imensa gratidão. Nomeadamente, agradeço ao professor Bruno Franco, que no primeiro semestre não me deixou desistir da graduação, à professora Kassandra Muniz, sempre presente na minha vida pessoal e acadêmica e que me deu a primeira oportunidade de entrar em sala de aula. À professora Ana Mônica Lopes pelas aulas de história da África e pela amizade. Ao professor e amigo Marco Antônio Silveira que acreditou na minha paixão por África e foi durante dois anos meu orientador de iniciação científica e maior incentivador.

O trabalho solitário da escrita não seria possível se não fossem pelos amigos. Àqueles das conversas acadêmicas ou não, sempre acompanhados de um café ruim de cantina, ou de um copo de cerveja nos bares da vida. Em Minas Gerais, estado que me mostrou a amizade leve e acolhedora. Agradeço imensamente aos amigos que Mariana me deu, em vocês sei que sempre posso encontrar um abraço apertado, Emerson, Maria Clara, Maria Franzoni, Ana Gabriela, Rodrigo Yuri, Caroles, Elder Natan, Nathália, João Pedro, Luana, Maria Cristina e Ailson. Em Juiz de Fora onde passei dois anos para me dedicar ao mestrado, aos queridos Viviane, Jéssica e Eduardo e Juliana. Nos mais felizes e tristes dias da minha vida juiz forana tive o amor e a companhia de Eugene, Gustavo e Iago a família que eu escolhi.

Existe amor em SP! E meus amigos da terrinha sempre me mostram isso. Em Piracicaba, agradeço aos amigos, Danuta e Ítalo, meus primeiros questionamentos como estudante de história surgiu das nossas conversas. Sou grata que a distância não conseguiu nos afastar. À Daniela Gomes, que desde que conheci, admiro pela garra, disciplina e

perseverança na vida acadêmica.

À minha família pela educação e amor, por apoiarem meus sonhos mesmo sem muitas vezes entendê-los. Espero que ao ser a primeira da família a entrar uma Universidade Pública, eu tenha depositado um pouco de esperança nos meus sobrinhos para que eles vejam que é possível seguir esse caminho, caso queiram. E especialmente a minha avó Terezinha, mulher nordestina, negra, guerreira, que me ensinou a ser quem eu sou, vejo em mim muito de você. Obrigada por sempre me mostrar a importância da educação, você é a maior intelectual que eu conheço, te amo.

Ao Renato, meu amigo e companheiro, agradeço pelo amor e paciência comigo nestes quase sete anos de relacionamento. Toda esta jornada desde a graduação teve mais vida e cor porque você esteve ao meu lado, compartilhando alegrias e tristezas. Debatendo e divagando sobre política, universidade, futebol, etc. Obrigada pelas críticas que por vezes me fizeram chorar, mas sempre me fizeram crescer. Sua família se tornou minha família e não há nada mais bonito em uma relação entre duas pessoas. Dona Clau, obrigada pelo cuidado e carinho.

Foram muitos os percalços para conseguir concluir este trabalho, mas sigo acreditando que só através da educação é que conseguimos nos revolucionar e transformar o nosso mundo.

Ao meu avô (*in memoriam*) Claudianor

“Até mesmo a asa branca,  
bateu asas do sertão”

## RESUMO

O intuito da pesquisa é discutir o conceito de política e religião no século XVII na África Centro Ocidental, tendo como base documentos elaborados por europeus que viveram no território africano. Evidenciando que no caso centro-africano, religião e política são campos indissociáveis na vida cotidiana. No lado europeu, apesar da teórica separação entre política e religião, tanto a Coroa portuguesa (e Ibérica) quanto as ordens missionárias se associaram em projeto de conquista espiritual e temporal, que visava a sujeição do corpo, a ocupação gradual dos territórios e a exploração dos recursos humanos e naturais. No século XVII, duas ordens, os capuchinhos e os jesuítas se destacaram na missão de espalhar o evangelho na região, não poupando esforços para converter os locais e solidificar o catolicismo fora do território europeu. Por sua vez, os centro-africanos viviam o paradoxo entre reverenciar seus antepassados e seguir os preceitos católicos; conseqüentemente, o fazer político também foi afetado pela crescente presença de europeus no território. O encontro entre mundos tão distintos foram marcados por constantes negociações e conflitos, onde emergiu um novo modo de conceber política e religião.

**Palavras chaves:** África Centro Ocidental, missionário, política, religião.

## **ABSTRACT**

The aim of the research is to discuss the concept of politics and religion in the 17th century in West Central Africa, based on documents produced by Europeans who lived on African territory. Evidence that in the case of Central Africa, religion and politics are inseparable fields in everyday life. On the European side, despite the theoretical separation between politics and religion, both the Portuguese crown (and Iberian) and the missionary orders joined in spiritual achievement of project and time, aimed at the body's subjection, the gradual occupation of the territories and exploitation human and natural resources. In the seventeenth century, two orders, the Capuchins and the Jesuits stood out in the mission of spreading the gospel in the region, sparing no effort to convert localities and solidify Catholicism outside European territory. In turn, the Central Africans lived the paradox between reverencing their ancestors and following Catholic precepts; consequently, the political doing was also affected by the growing presence of Europeans in the territory. The encounter between so different worlds was marked by constant negotiations and conflicts, where a new way of conceiving politics and religion emerged.

**Key words:** Africa West Center, missionary, politics, religion.

## Sumário

Introdução.....	8
Capítulo 1: O sagrado de alguns povos na África Centro Ocidental.....	19
1.1. A cultura comum no universo mágico-religioso.....	19
1.2. Mundo visível e mundo invisível.....	27
1.3. Os símbolos sagrados.....	37
1.4. A política e o sagrado.....	45
Capítulo 2. Contexto e texto: A missão como “salvação” de si e do outro.....	48
2.1. Alma, corpo e território.....	48
2.2. Jesuítas: evangelho, ensino, comércio e o ímpeto de conquista.....	57
2.3 Capuchinhos: mendicantes e mediadores, outro lado da política.....	68
2.4. À sombra do diabo.....	75
Capítulo 3: Converter a alma e ocupar o território.....	80
3.1. Conversão para todos?.....	80
3.2. A língua, a escrita e o poder.....	86
3.3 Conversões e vassalagens.....	93
3.4 Rainha Nzinga: conversão e conflito.....	97
Conclusão.....	104
Fontes.....	107
Referências bibliográficas.....	107

## Introdução

O tema inicial da pesquisa era compreender como se dava a atuação dos missionários da Igreja Católica e como eles interferiam no cotidiano de alguns povos na África Centro Ocidental entre os anos de 1671 e 1749. No entanto, ao se deparar com as fontes e a bibliografia, percebemos que as dinâmicas sociais mudavam substancialmente de um século para o outro, principalmente a configuração do clero que passa a ter a predominância dos capuchinhos a partir da segunda metade do século XVII<sup>1</sup>. Dito isso, o século XVII foi escolhido por comportar as atividades missionárias das duas ordens que servirão de base para este trabalho: os jesuítas e os capuchinhos.

O século XVII é considerado por alguns pesquisadores como o período em que houve uma intensificação no projeto missionário na região da África Centro Ocidental e é também marcado por diversos conflitos internos, cuja a participação destes foi latente<sup>2</sup>. Neste contexto, foram produzidos números significativos de documentos, grande parte deles elaborados por membros da Igreja Católica e por funcionários da administração portuguesa. Alguns destes documentos servirão como base do propósito aqui estabelecido, que é o de estudar as relações entre africanos e europeus de modo mais horizontal. Ou seja, a partir da narrativa do europeu sobre o africano, demonstrar que, pelo menos no século XVII, apesar de haver um projeto colonizador, tal empreendimento não se consolidou e o que houve foram constantes negociações e conflitos tanto no campo político como no religioso. Na teoria, havia uma pretensa separação entre estas esferas, política e religião, mas, na prática, esta cisão não parece tão clara. Em contrapartida, na África Centro Ocidental, política e religião não se distinguem. E é isso que procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho.

Sobre o recorte espacial, optamos por aprofundar os estudos sobre o que hoje

<sup>1</sup>“A história das religiões e das ideologias foi marcada, em superfície, pelo surgimento do catolicismo no Reino do Congo, onde se difundiu de início junto à nobreza urbana e nas capitais de província. A estrutura eclesiástica permaneceu sobretudo portuguesa até 1645, data em que os missionários capuchinhos italianos empreenderam uma cristianização intensa que prosseguiu no Congo até os anos 1700. Uma grande parte da população foi batizada e a religião expandiu-se até as mais longínquas aldeias. Em Angola, o catolicismo, imposto pelos conquistadores, não progrediu além da colônia, à exceção do Matamba, e também não se propagou no Loango, apesar da conversão de um rei em 1663.” VANSINA. Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: Org. OGOT. Bethan Allan. *História Geral da África V: A África do século XV ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 676-677.

<sup>2</sup>COELHO, Virgílio. *Em busca de Kábàsà: Estudos e reflexões sobre o “reino” do Ndongo: Contribuições para a história de Angola*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2010, p. 268.

corresponde à República de Angola e uma pequena parcela da República Democrática do Congo, que compõem parte da África Centro Ocidental. Por vezes, estas regiões são citadas na documentação de modo genérico, o que também dificulta estabelecer precisões. Portanto, em consonância com a historiografia que trata estes locais mais pelas suas proximidades culturais, definimos de modo geral o nosso recorte a partir das localizações ocupadas pelos *Mbundu*<sup>3</sup> falantes do *Kimbundu* ou *quimbundo*; e os *bacongós*<sup>4</sup>, de língua *Kikongo* ou *quicongo*, a estrutura semelhante das duas línguas, provavelmente, que os aproxima. Havia separações naturais entre estes povos, com territórios delimitados por rios, montanhas, florestas, o que não limitava o contato e a trocas comerciais e sociais. Para Joseph Miller:

A maioria dos esquemas de classificação etnográfica limita-se a distinguir todo o conjunto de povos Mbundu das igualmente grandes categorias dos Kongo no norte, dos Cowke/Lwena no leste, e vários grupos Ovimbundu a sul. Estas distinções assentam basicamente em diferenças linguísticas, uma vez que os linguistas têm podido identificar o Kikongo, o Kicokwe e o Umbundu como línguas diferenciadas do Kimbundu, embora o Kimbundu e o Kikongo pareçam estar mais estreitamente relacionadas que qualquer das outras. Línguas que revalam características quer do Kikongo quer do Kimbundu (como as dos Hungu, Ndembu e Soso) apagam a hipotética linha divisória entre os dois grupos<sup>5</sup>.

No entanto, para que a leitura fique mais compreensível, usaremos o termo centro-africano no sentido contemporâneo, ao designar esses povos. A compreensão geográfica aqui disposta é que a “maioria dos centro-africanos partiu dos portos do Loango e Angola, lugares que pertenciam somente a três culturas regionais: a do Congo, Umbundo e Ovimbundo”<sup>6</sup>. Cultura das quais o autor reforça a proximidade linguística<sup>7</sup>.

<sup>3</sup>1. Grupo etnolinguístico do centro-oeste de Angola, cuja diáspora se estende pelas seguintes regiões: Lengue, Songo, Mbondo, Ndongu, Pendem Hungu e Líbolo.” PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação de Angola, séculos XVI-XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990, p. 73. Muitos europeus escreveram sobre os Mbundu como se fossem um povo único, no entanto, estão divididos em subgrupos que detinham características culturais que os distinguiam.– que ainda são definidos como ambundos; ambundu entre outros termos.

<sup>4</sup>“Povo da bacia do rio Congo. O mesmo que muxicongos.” LOPES, Nei. *Dicionário da Antiguidade Africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 43.

<sup>5</sup>MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos Estados Mbundu em Angola*. Trad. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, p. 38.

<sup>6</sup>VANSINA, Jan. Prefácio. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015, p. 8.

<sup>7</sup>“A parte ocidental da África Central, ao Sul das florestas equatoriais, é habitada por povos falantes de dialetos da língua kikongo e de línguas estreitamente aparentadas. Tal unidade linguística encontra-se reforçada por uma profunda unidade cultural. Esse grupo etnolinguístico ocupa um território que se estende do Gabão meridional ao planalto de Benguela e do Oceano Atlântico até muito além do Rio Cuango. No Nordeste, esse complexo sempre

No século XVII, autores como Beatrix Heintze define Angola da seguinte forma, “no que segue, entende-se por ‘Angola’ em especial a região povoada pelos povos que falam o kimbundu ao norte do Kwanza. (...) Comparativamente também me refiro aos Kisama e Libolo que povoam o sul do Kwanza e pertencem à área da mesma língua (...)”<sup>8</sup>. A autora prossegue dizendo que Mbundu e Angola não são utilizados na pesquisa dela como “conceitos claros e correctamente definidos”, já que as generalizações que ocorrem na documentação limitam esta riqueza de detalhes. Apesar das dificuldades apresentadas à Heintze, assim como Miller, ela prefere tratar essas regiões por sua proximidade tanto linguística quanto geográfica. Em relação ao Congo, a imprecisão também é semelhante. Joseph Miller, ao falar sobre as transformações do termo Congo, chama a atenção porque “Congo” era utilizado para se referir às pessoas falantes da língua bacongo, mas também da região governada pelo *manicongo*.

Em suma, o nosso recorte espacial é resumido por António Custódio Gonçalves:

O prestígio deste grande chefe estendia-se por toda a área cultural dos grupos étnicos Bacongos ou Congos propriamente ditos, formados à volta da chefatura de Mbanza-Congo, designada posteriormente por São Salvador do Congo, no interior norte da actual República Popular de Angola e espalhados pelos territórios hoje delimitados pela região norte de Angola e pela região sul das Repúblicas do Congo e do Zaire. Esta área, compreendia entre o litoral atlântico, a partir do rio Congo, ao norte, até ao rio Loge ao sul, atingindo o Mpumbo ou Stanley-Pool e o Alto Cuango, a leste, abrangia as chefaturas de Soio e Mbamba, na costa ocidental, de Nsundi, a norte, Mpemba e Mpangua, a noroeste, e de Mpemba e Mbanza-Congo, no planalto central<sup>9</sup>.

É visível a dificuldade dos autores em definir de forma pormenorizada as fronteiras entre os grupos, e, a partir disso, suas especificidades políticas, culturais e sociais. Sabemos que o termo centro-africano utilizado neste trabalho pode generalizar experiências de grupos étnicos que, provavelmente, resguardam diferenças importantes. Por isso, optamos por recorrer as semelhanças existentes entre estes povos, seguindo a mesma linha de raciocínio de historiadores como Vansina, Heintze e tantos outros. O contato mantido entre os povos das

beirou uma área teke centrada nos planaltos bateke e, no Sul, uma área ovimbundu no planalto de Benguela.” VANSINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: Org. OGOT. Bethan Allan. *História Geral da África V: A África do século XV ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 657.

<sup>8</sup>HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*, p. 557-558.

<sup>9</sup>GONÇALVES, António Custódio. *As influências do Cristianismo na organização política do Reino do Congo*. In: Actas Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Porto, 1989, p. 526.

regiões aqui citadas permitem essa dinâmica de aproximação.

Seja como for, a nossa pesquisa tenta realizar o diálogo entre política e religião, colocando-as com importância equivalente no cenário aqui escolhido. Por isso, acreditamos que a história dos conceitos definida por Reinhart Koselleck pode auxiliar na tentativa de estabelecer tal diálogo<sup>10</sup>. O conceito indica uma ação no tempo e fala de uma realidade concreta. Partindo da premissa de que o homem muda no tempo, e, portanto, também suas ações, é importante frisar que os conceitos também se modificam. Koselleck pontua que, “todo texto articula-se a um certo contexto sobre o qual também se pode atuar, tornando-o compreensível”<sup>11</sup>. Neste sentido, a história dos conceitos nos revela que, religião e política, assim como outros conceitos, se transformam a depender do tempo e espaço. Logo, nos dá a dimensão que o entendimento que os portugueses tinham no que se refere a política e religião não eram iguais aos dos centro-africanos, e vice e versa. Por conseguinte, o encontro entre as duas percepções político-religiosa gerou um novo tipo de organização na África Centro Ocidental.

Recorrendo ao dicionário Raphael Bluteau podemos ter uma ideia mínima do conceito de política mobilizado em Portugal no período.<sup>12</sup> “A arte de governar um Estado, uma República”<sup>13</sup>. Obviamente, a definição de um dicionário não dá conta das dinâmicas existentes na sociedade portuguesa durante o século XVII, mas colocam em relevo dois termos, o de Estado e República, desconhecidos pelos centro-africanos que entendiam a organização política através de outro prisma. Não por acaso, a política para os centro-africanos não era alicerçada em princípios legais abstratos, mas era constituída por uma rede de pessoalidade onde as práticas e estratégias estavam interligadas a um censo de comunidade, do que única e exclusivamente a uma autoridade<sup>14</sup>. Isso não significa, porém, que não houvesse organizações estruturadas, mas eram apenas dispostas de modo distinto.

<sup>10</sup>“Defendo a hipótese de que todo conceito é sempre concomitante de Fato (*Faktor*) e Indicador (*Indikator*). Todo conceito é apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também indicativo de algo que se situa para além da língua.” In: KOSELLEK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n.10. 1992, p. 136.

<sup>11</sup>KOSELLEK, Reinhart. *Uma história dos conceitos, problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n.10. 1992, p. 136.

<sup>12</sup>Dicionário Raphael Bluteau, publicado no século XVIII, elaborado no século XVII.

<sup>13</sup>BLUTEAU, Raphael. Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. 8 v. p.578 Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-06#page/1/mode/ocr>. Acessado em: 17 de julho de 2017.

<sup>14</sup>MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados 1490 a 1850. IN: Org. HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. Trad. São Paulo: Contexto, 2015, p. 52.

Para além do dicionário Bluteau, o cenário político de Portugal no século XVII teve início com a união das coroas portuguesas e espanholas que se estenderia até 1640. A esta altura, os portugueses ocupavam vários territórios africanos, asiáticos e sul-americanos e ainda eram considerados como uma grande potência no que diz respeito a conquistas marítimas.<sup>15</sup> Apesar da união Ibérica, em tese, Portugal gozava de uma relativa independência administrativa da Espanha no que se refere aos territórios ocupados, já que de acordo com Boxer, a união das coroas era pessoal<sup>16</sup>. Isso explica por exemplo, a quase inexistência de espanhóis no corpo de administradores de portugueses na África Centro Ocidental. No entanto, isso não significou que Portugal estava totalmente livre da influência espanhola, sobretudo no projeto das missões e ao herdar os inimigos holandeses<sup>17</sup>.

Na África Centro Ocidental, por outro lado, a categoria de “parentesco perpétuo”, é a mais utilizada pelos autores para explicar como se dava a organização política nos seiscentos<sup>18</sup>. Miller explica que as associações, cujo os títulos eram ligados a nomes de parentes, não têm necessariamente relação consanguínea. No entanto, há sucessão de títulos nitidamente dividida, onde um indivíduo ao assumir uma posição pode ficar nela durante muito, ou algum tempo, obedecendo aos pressupostos relegados ao cargo e, em determinado momento, ser substituído por outro indivíduo que anteriormente já havia sido designado como herdeiro da posição. Joseph Miller pontua que “neste sistema de parentesco perpétuo e de sucessão na posição titular, as linhagens, idealmente consideradas, não consistiam em indivíduos mas sim em posições com o seu respectivo título, as quais existiam independentemente dos seus ocupantes vivos”<sup>19</sup>. Ou seja, o ocupante do cargo poderia ser um

<sup>15</sup>Foram perdendo gradualmente espaço para os holandeses principalmente durante o século XVII.

<sup>16</sup>Ou seja, quando a união ocorre apenas nas figuras dos governantes, mas as instituições sendo dirigidas de modo autônomo.

<sup>17</sup>As querelas entre holandeses e lusitanos foram “herdadas” por Portugal como uma das consequências da união com a Coroa espanhola. Na região aqui pesquisada, a ocupação holandesa se deu em Luanda e durou entre 1641 até 1648, só tendo sido recuperada através de uma frota vinda do Brasil e comandada pelo militar brasileiro Salvador Correia de Sá e Benevides, que mais tarde se tornaria um dos mais influentes políticos de Angola. BOXER. Charles R. O império colonial português, p. 117.

<sup>18</sup>Os Mbundu, em comum com os Cowke, os Lunda, os Ndenbu e os Bembas, e outros que viviam mais para leste, concebiam sua sociedade como um conjunto de funções com designações específicas, estatutos sociais personificados, associados a direitos e obrigações bem determinados, que certos indivíduos vivos podiam transitoriamente assumir, com exclusão de qualquer outra pessoa. Tradicionalmente, os Mbundu descreviam a relação entre cada posição titular e as outras posições titulares usando a linguagem do parentesco - “pai-filho”, “tio-sobrinho”, “irmão-irmão” etc. - e consideravam imutáveis todas estas ligações entre funções existentes. Na África Central, este parentesco da rede posições titulares daí resultante tem sido chamado “parentesco perpétuo”, por causa dos termos do parentesco para descrever a estrutura social e a permanência das relações entre os seus elementos. In: MILLER. Joseph C. *Poder político e parentesco*, p. 45.

<sup>19</sup>MILLER. Joseph C. *Poder político e parentesco*, p. 45.

parente que pertencia ao mundo dos mortos. O sistema de “parentesco perpétuo” poderia ser menos ou mais flexível a depender das localidades e demandas que surgiam. Algumas chefaturas estavam mais abertas a novas formas de governar, inclusive no que se refere à sucessão. Ao passo, que outras, tentaram manter lealdade ao sistema de linhagem.

Após apresentar sucintamente como se dava as organizações políticas em Portugal e na África Centro Ocidental, acreditamos que analisá-los a partir do conceito de “cultura política” seja o melhor método para dar conta das várias realidades políticas inseridas no cenário por nós estudado, pois extrapola marcos institucionais e burocráticos. Para tanto, seguimos a concepção de cultura política definida a seguir por Thomas Mergel:

Partindo de uma compreensão específica de realidade, e contando com um determinado conjunto de formas de abordagem, ela pretende abarcar todos os campos do político, portanto, não só o contexto, mas também o agir propriamente político durante sua concretização, as instituições políticas durante seu funcionamento, as construções de estruturas e de processos políticos<sup>20</sup>.

Neste sentido, as atividades de instituições como a Igreja Católica e as entidades a ela relacionadas, bem como, os sacerdotes locais, os intérpretes e até mesmo os protestantes presentes na África Centro Ocidental durante o século XVII serão vistos de forma correspondente neste campo de possibilidades. Na perspectiva de Mergel, a política é entendida como um conjunto de símbolos a serem interpretados, quer enquanto instituição, ou em movimentos individuais e coletivos<sup>21</sup>. Nestes símbolos estão inseridos, por exemplo, a linguagem escrita e falada, a divisão do trabalho, a disposição em que as edificações são empregues nas cidades, a elaboração de materiais pedagógicos, de documentos, o modo de se vestir, a política está pulverizada no cotidiano das pessoas. E a religião, as crenças, o modo de conceber o sagrado, ou como se convencionou chamar estão inseridos dentro deste universo de maneira equivalente. Para analisar as religiões presentes neste contexto, partiremos da concepção como organização do *ethos* de determinadas comunidades a partir de um conjunto

<sup>20</sup>MERGEL, Thomas. *Kulturgeschichte der Politik* (versão 1.0). Trad. In: Docupedia-Zeitgeschichte, 11/2/2010,p.4. Disponível em: [http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte\\_der\\_Politik](http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte_der_Politik).

<sup>21</sup>“(…) a política não pode ser pensada diferente do que no sentido de semânticas, formas de ação, formação de estruturas que devem abarcar coisas que não são inequívocas. Também a linguagem política é simbólica, e sempre transporta mais significados do que o receptor pode incorporar. Uma contraposição entre falar e agir só existe na aparência. A ação política quase sempre acontece na forma da fala – de maneira mais precisa: a versão das realidades políticas (existentes e desejadas) [sempre acontece] por meio da fala (e da escrita).” In: MERGEL, Thomas. *Kulturgeschichte der Politik*, p. 6.

de símbolos compartilhados. Neste sentido, a definição de Clifford Geertz é satisfatória para a nossa investigação:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas<sup>22</sup>.

O conceito de religião de Geertz ajuda a perceber tanto a mentalidade do catolicismo seicentista presentes no contexto africano, mas também as religiões locais. Isso porque, ainda que possuam linguagens diferentes, ambas são dotadas de símbolos interpretados por seus participantes e dispõem de uma organização no que se refere às atribuições de função de seus membros. Outro aspecto que contribui na interpretação e no estudo de Geertz sobre a religião é que o autor o faz a partir do olhar da cultura (o que não exclui a análise social). Para Geertz, “os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura”<sup>23</sup>. Isso porque a religião não se configura, simplesmente, das ações transcendentais, pautando-se também em determinados princípios morais que seus integrantes devem seguir. Como, por exemplo, os sacramentos católicos, batismo, matrimônio etc, no caso dos locais centro-africanas, o culto aos ancestrais através de objetos e elementos da natureza, danças rituais. Como assinala Geertz “a religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca(...)”<sup>24</sup>. Nesta perspectiva, o estudo da religião vai além das instituições/estruturas e/ou atores que ocupam determinadas posições e foca particularmente em como que os princípios das crenças podem se transformar a partir do contato com novas formas de fé, novos seres sociais e até mesmo mudanças de territórios e climática <sup>25</sup>.

<sup>22</sup>GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Trad. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 67.

<sup>23</sup>*Ibidem*, p. 68.

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 93.

<sup>25</sup>PEREIRA, Luena Nunes. *Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda*. Afro-Ásia, Salvador, n. 47, p. 11-41, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0002-05912013000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100001&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em: 21 Nov 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0002->

A remodelação nos sistemas religiosos pode ser notada através da documentação do século XVII que demonstra as incorporações de símbolos entre as religiões presentes na África Centro Ocidental<sup>26</sup>. Em suma, além da definição de religião de Geertz aqui já citada, nos respaldamos na seguinte tese de Pierre Bourdieu sobre a relação entre religião e política:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem<sup>27</sup>.

Os conceitos de política e religião serão analisados a partir das seguintes fontes, a obra do missionário capuchinho António Cavazzi, *Descrição Histórica dos três reinos: Congo, Matamba e Angola*; a *Monumenta Missionária Africana*, compilada pelo padre António Brásio; o conjunto de documentos do governador Fernão de Souza reunidos pela historiadora alemã Beatrix Heintze, em um livro intitulado: *Fonte para a História de Angola no século XVII*, e ainda a série de documentos coligida pelas historiadoras Aida Freudenthal e Selma Pantoja, *Livro dos Baculamentos: que os Sobas deste Reino de Angola pagam a sua Majestade 1630*.

Os documentos citados foram produzidos por agentes externos que, na maioria das vezes, permanecia por um período limitado de tempo no continente africano. São administradores portugueses e membros da Igreja Católica, que ao representar os africanos, o fazia de acordo com as suas concepções de mundo, moldados pelas instituições das quais faziam parte. A partir disso, é preciso levar em conta a observação de Michael de Certeau no que se refere ao *lugar social* e o *lugar de produção* que estão inseridos estes autores:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-

[05912013000100001](#), p. 47.

<sup>26</sup>“Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que produzem como daqueles que a recebem, a crença na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, p. 54.

<sup>27</sup>BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 69.

econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam<sup>28</sup>.

No caso de Cavazzi, o lugar de produção está associado à Igreja e às instituições religiosas pertencentes a mesma, letrado e estrangeiro vivendo em outro continente. De acordo com Ingrid Silva de Oliveira, que se dedicou em sua dissertação de mestrado ao autor e sua obra, a primeira publicação data de 1687, na cidade de Bolonha<sup>29</sup>. O objetivo da obra era de divulgar as atividades evangelizadoras dos capuchinhos na região. Para além das possíveis anotações que Cavazzi fez ao longo dos 13 anos que viveu no território, o padre também consultou o arquivo da Propaganda Fide<sup>30</sup>, que serviu para escrever sobre os anos anteriores à sua chegada<sup>31</sup>. Segundo Oliveira, a finalização da obra ocorreu em 1671. No entanto, devido a imprevistos e a vultuosidade da obra, a publicação só ocorreria 16 anos depois<sup>32</sup>. Sobre a recepção e circulação da *Descrição histórica*, Oliveira destaca que houve várias traduções e resumos da obra em diversas línguas europeias, entretanto, a primeira versão em português só sairia em 1965. Ou seja, desde a sua publicação a obra passou por censura e por várias traduções, em sua maioria manejada por instituições associadas à Igreja Católica. Em geral, a produção dos documentos tidos como oficiais é oriunda de instituições de saber e/ou grupos que compartilham suas compreensões sobre o mundo. Sobre estes espaços, Certeau adverte:

<sup>28</sup>CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 66-67.

<sup>29</sup>“Isso é possível devido à existência de uma série de cartas trocadas entre Cavazzi e os superiores de sua Ordem, e outras com o frei Boaventura de Montecuccolo, editor a quem foi confiada a função de conseguira publicação, e o conde italiano Giacomo Isolani, nobre que também menciona que também auxiliou e patrocinou a publicação.” OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *O olhar capuchinho sobre a África do século XVII: A construção do discurso de Antonio Cavazzi*. Dissertação de Mestrado, UFRRJ, 2011, p. 33.

<sup>30</sup>Sagrada Congregação da Propaganda Fide foi criada em 1622 pelo Papa Gregório XV com a finalidade de gerenciar as missões.

<sup>31</sup>OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *O olhar capuchinho sobre a África do século XVII*, p. 34.

<sup>32</sup>“Ao que parece, a obra conteria muitas descrições de ‘milagres’ e situações ‘demoníacas’, pois o padre Boaventura escreveu uma carta de defesa, alegando que ‘o que se chamavam de minúcias e milagres eram-no para a nossa mentalidade, mas não assim para os negros, acerca de quem o padre escreveu’. Além do mais, o texto já tinha obtido a revisão do mestre do ‘Sacro Palácio’ e os pormenores eram para instruir novos missionários. No entanto, Boaventura realizou uma nova revisão das ‘coisas miraculosas’ ou tidas por ‘diabólicas’ do texto. Apesar de sua dedicação na condução dos trâmites da publicação, em carta, que não contém data, o padre decide voltar a suas ‘ocupações anteriores’ e pede para que Giacomo Isolani prosseguisse com os procedimentos e que o avisasse dos novos acontecimentos”. *Ibidem*, p. 35.

Instituições “políticas”, eruditas e “eclesiásticas” se especializam reciprocamente. Não se trata, pois, de uma ausência, mas de um lugar particular numa redistribuição do espaço social. À maneira de uma retirada relativa dos “assuntos públicos” e dos “assuntos religiosos” (que se organizam também em corpos particulares), constitui-se um lugar “científico”. A ruptura que torna possível a unidade social, chamada a se transformar na “ciência”, indica uma reclassificação global, em curso. Este corte mostra, pois, através da sua face externa um lugar articulado sobre outros num conjunto novo, e através da sua face interna, a instauração de um saber indissociável de uma instituição social<sup>33</sup>.

A *Monumenta Missionária Africana* é um conjunto de fontes que estabelece relação entre as instituições políticas portuguesas e centro-africanas, bem como as instituições eclesiásticas. É uma série de documentos que contém cartas trocadas entre as várias frentes, alvarás, relações dos governadores sobre a situação dos seus governos, cartas de autoridades africanas, entre outras<sup>34</sup>. Os documentos do governador Fernão de Souza e os Baculamentos, assim como parte da *Monumenta*, são escritos administrativos que seguem um modelo burocrático de escrita e cercada de estereótipos. Exposto as principais características dos documentos, entendemos que se tratam de uma representação da realidade, de modo que nossa análise será baseada a partir dos pressupostos de François Hartog:

Confrontando-se assim os enunciados do texto com o saber compartilhado, a questão não se reduz a avaliar a descrição ou medir a informação, mas trata-se sobretudo de sondar a maneira como se faz a descrição, considerando-se o tratamento dado à informação. Essa questão do como (como se relacionam os enunciados com o saber compartilhado?) levanta finalmente a questão das condições que possibilitam a construção da narrativa ou, pelo menos, de uma dentre elas. Falando do outro com referência ao saber compartilhado e nos termos dele, o texto funciona globalmente como tradução<sup>35</sup>.

É possível identificar através desses relatos aspectos importantes da cultura dos centro-africanos. Para tal, “(...) tratar-se-á de descobrir uma retórica da alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos — em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro”<sup>36</sup>. Neste

<sup>33</sup>CERTEAU, Michel. *A escrita da história*, p. 69.

<sup>34</sup>Infelizmente, não encontramos nenhum trabalho que explicita pormenores das obras contidas na compilação, e nem como foi o processo de escolha do padre Antonio Brasília.

<sup>35</sup>HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 50.

<sup>36</sup>*Ibidem*, p. 228.

sentido, Hartog pontua que ao descrever o outro, é que o narrador consegue perceber as diferenças, quando os dois sistemas entram em contato, o que possibilita uma retórica da alteridade. Sendo assim, o esquema de Hartog, no qual nos apoiaremos para ler estes documentos, repousa no seguinte sistema:

A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam, sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem, em sentido amplo. Um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução<sup>37</sup>.

Em suma, são as narrativas ocultas do mundo *b*, que tentaremos encontrar através dos elementos que o narrador do mundo *a*, conta para *a*, sobre *b*. Levando em conta fatores como: lugar social e de produção, tradução, as comparações a analogias, que identificamos presente nas documentações. Avaliando o significado da linguagem empregada pelos autores de época, historicizando determinados conceitos, bem como identificar a construção de estereótipos, que por vezes anularam particularidades fundamentais, imprescindíveis para a construção da história.

Tendo apresentado ligeiramente nossas pretensões nesta pesquisa, a dividimos da seguinte forma: O primeiro capítulo discutirá os modos de conceber o sagrado dos centro-africanos, buscando compreender como a divisão do mundo visível e invisível regem todas as relações, não diferenciando o político do sagrado. No segundo capítulo, será demonstrado o contexto europeu a partir dos missionários, especialmente, os capuchinhos e jesuítas. Quais os objetivos de ambas as ordens no continente africano, as quais instituições estavam ligadas, e as diferenças nas atuações política e nos relacionamentos com os europeus e os africanos. No terceiro, analisaremos as conversões como possíveis elementos políticos, comparando-as com a firmação dos termos de vassalagens assinados pelas autoridades locais.

<sup>37</sup>*Ibidem*, p. 229.

## Capítulo 1: O sagrado de alguns povos na África Centro Ocidental

### 1.1. A cultura comum no universo mágico-religioso

A análise deste capítulo terá como principal fonte a obra do padre capuchinho Antonio Cavazzi, cujo o título é: *Descrição histórica dos três reinos: Congo, Matamba e Angola*. Apesar de destacar somente estes três reinos, sabemos que Cavazzi e outros missionários, aos quais ele consultou para compor a *Descrição*, visitaram outras regiões. Embora seja uma obra essencial para o estudo da África Centro Ocidental no século XVII, ela descreve o cotidiano dos povos de modo genérico, os hábitos alimentares, a fauna, a flora, as habitações e, principalmente, as práticas culturais e religiosas, mas que são narradas com carência de detalhes e na maioria das vezes a partir de um olhar negativo. Usualmente, o que se vê é a tentativa de demonstrar a diferença entre os costumes destes povos e os europeus. Portanto, é com este tipo de generalização que opera o pesquisador que pretende investigar essa região no século XVII. Já que o acesso às algumas características desses povos são limitas, opta-se geralmente por destacar as suas proximidades culturais. Um exemplo disso é a estrutura similar das línguas encontradas na região<sup>38</sup>. O historiador Jan Vansina que atuou, sobretudo, na área da história oral na África, pontua que isso é um traço das trocas culturais:

A maioria dos centro-africanos partiu de postos da costa de Loango e Angola, lugares que pertenciam somente a três culturas: a do Congo, Umbundo e Ovibundo. Estas culturas não só se inter-relacionavam, mas interagiam continuamente. Isso não quer dizer que todos os imigrantes vieram do Congo, Umbundo ou Ovimbundo. Mas todos eles falavam línguas muito próximas do Banto Ocidental, o que significou que podiam se comunicar desde o começo<sup>39</sup>.

O que nos interessa destacar aqui são dois pontos dessa reflexão: primeiro, a utilização

<sup>38</sup>Ver mais sobre as teorias de deslocamentos do tronco etnolinguístico bantu em: OLDEROGGE, D. “Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas” /GREENBERG, J.H. “Classificação das línguas da África” / DALBY, M. “Mapa linguístico da África” IN: Org. KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 295-344.

<sup>39</sup> VANSINA, Jan. Prefácio. In: HEYWOOD, Linda M. *Díáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015, p.8

do termo centro-africano, que também é a expressão utilizada por nós para designar os povos da região; segundo, o destaque para as relações que estes povos mantinham devido à similitude da língua.

Autores como Beatrix Heintze vão além da língua para mostrar esse escambo cultural. Em um dos artigos do seu livro *Angola nos séculos XVI e XVII*, no qual procura analisar a cultura material dos habitantes de Angola<sup>40</sup> e regiões circunvizinhas, a autora observa as construções das casas, os materiais de caça e guerra, instrumentos musicais utilizados nas batalhas e nos cultos religiosos, e as vestimentas de ráfia<sup>41</sup> e outros tecidos. A partir dos objetos analisados, Heintze observa o uso de matéria-prima semelhante na fabricação, demonstrando que há nessas regiões ampla influência cultural dos grupos étnicos que compõe o território por ela estudado:

A conclusão mais evidente deste trabalho refere-se à influência e delimitação do Kongo, patentes nos tecidos de fibras de palmeiras, nos barretes feitos do mesmo material, nos escudos e nas cornetas de marfim, que serviam como símbolo do estatuto social e que também podem presumir uma relação aos sinos duplo<sup>42</sup>.

As habitações locais eram parecidas, com apenas um cômodo sustentado por troncos de madeiras, rebocada com barro e coberta com folhas de palmeiras, e era suficiente para protegê-los das mudanças de estação. “Umhas têm o telhado de duas águas, como no Congo, e chamam-se *nzo*; outras têm a forma cilíndrica, como em Angola e em Matamba, onde são chamadas *ndumbo*”<sup>43</sup>.

Cavazzi descreve as moradias de três reinos próximos, Angola, Congo e Matamba. Suas descrições são gerais, e tem como objetivo a comparação com as construções europeias,

<sup>40</sup>“No que segue, entende-se por ‘Angola’ em especial a região povoada pelos povos que falam o kimbundu ao norte do Kwanza. A sua área principal constituía o antigo “reino de Angola” (Ndongo), embora na minha pesquisa me refira também à Matamba, a qual foi desde os anos trinta do século XVII governada pela rainha Njinga a Mbande Ana de Sousa (ca. 1583-1663), que tinha sido expulsa do Ndongo ou Angola propriamente dita. Comparativamente também me refiro aos Kisama e Libolo que povoam o sul do Kwanza e pertencem à área da mesma língua e ainda aos Mbangala (os “jaga” das fontes) que andaram por esta região antes de se estabelecerem em Cassanje (na Baixa de Cassanje). Tanto “Angola” com “Mbundu” não são neste trabalho conceitos clara e corretamente definidos. Eles servem pura e simplesmente para uma compreensão geral facilitando assim, a leitura do texto. Deve, no entanto, referir-se que, no século XVI, só a região entre o rio Dande e o rio Bengo parece ter sido entendida como a região dos “Ambundu””. IN: HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*. pp. 557-558.

<sup>41</sup>Ráfia se refere às fibras de palmeiras, comum na fabricação de sacos para transporte, roupas e artigos em geral.

<sup>42</sup>HEINTZE, Beatrix, *op. cit.*, p.615-616.

<sup>43</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 134.

já que para ele, as casas são toscas e não se iguala nem aos casebres mais pobre do continente europeu. A partir de relatos como esse, Heintze fala da escassez de detalhes das fontes. Isso dificulta o trabalho dos pesquisadores que pretendem dar uma dimensão cultural às suas pesquisas. As fontes contêm várias generalizações sobre o que tendeu chamar “costumes dos gentios”, entretanto, as várias definições que se repetem na documentação possibilitam uma margem de aproximação dos elementos culturais.

A dinâmica de aproximar elementos é também utilizada no que diz respeito a religião, crenças, ou movimentos religiosos. Em seu conhecido artigo, *Religious Movements in Central Africa*, os autores Jan Vansina, Willy de Craemer e Renne Fox demonstram que, apesar das especificidades contidas nos movimentos religiosos regionais, há um conjunto de mitos, crenças e ritos que se repetem em grande parte da África Central. Os autores nomeiam de “cultura comum”:

Dizer que existe uma cultura comum na África Central significa que algumas constelações consideradas importantes são compartilhadas por todas as pessoas da região, independentemente de outras diferenças que possam existir entre elas. Essas constelações têm a ver com a religião, mas não incluem todos os detalhes de cada religião. Eles consistem em conjuntos de símbolos básicos, crenças, valores e padrões de ritual que são fundamentais para a religião. Embora as diferenças entre as religiões da África Central sejam impressionantes, certas constelações são comuns a todas elas. Por exemplo, em algumas sociedades, os antepassados se destacam de forma proeminente no sistema religioso, enquanto que em outros é maior a importância dos espíritos da natureza. No entanto, tanto os antepassados como os espíritos da natureza desempenham papéis semelhantes com o complexo geral ventura e desventura<sup>44</sup>.

A relevância dos antepassados e dos espíritos da natureza nos movimentos religiosos da África Central<sup>45</sup> não são as únicas bases para que se considere uma “cultura comum” nesta região. Os autores também relatam similitudes em alguns rituais e símbolos. Os casamentos interétnicos se caracterizavam por um dos principais meios de migração cultural, depois as guerras e o comércio entre os povos. Vansina, Craemer e Fox pontuam que a introdução dos

<sup>44</sup>Tradução livre CRAEMER, Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, 18 (4), 458-475. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/178277>, p. 463.

<sup>45</sup>Em nota de rodapé os autores explicam que entendem África Central como: “Neste artigo, a África Central inclui o Zaire, as partes do norte de Angola e Zâmbia, a República Popular do Congo, a República do Gabão e as partes da República Unida dos Camarões e da República Centro-Africana. A cultura comum da África Central pode, de facto, abranger uma vasta área do que a incluída aqui.” CRAELMER, Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa*, nota 2, p. 458.

elementos culturais, por vezes feito intencionalmente, como modo de perpetuação, mas que em muitas situações as intervenções aconteciam naturalmente. Como, por exemplo, quando alguma doença afligia alguns territórios, era comum a permuta de medicamentos, beberagens, com a finalidade de obter a cura. Estas práticas acabavam por resultar em uma comunicação constante ente os povos da região<sup>46</sup>. A dimensão cultural, de acordo com os autores, é substancial para o estudo destas regiões. Vansina, Craemer e Fox não estão sozinhos quando destacam o papel da cultura para a análise da religião na África Central. James Sweet revela que a dimensão cultural é essencial para a investigação, segundo ele, “(...) o termo “cultura” inclui os costumes, ideias e instituições partilhados por um determinado povo – a formação das famílias e parentesco, as práticas de educação das crianças, o papel dos sexos, a linguagem e, especialmente, a religião”<sup>47</sup>. Sweet destaca o papel central da religião na cultura, principalmente nas sociedades africanas:

A maioria das pessoas concorda que a religião é uma das facetas mais importantes de qualquer cultura, devido ao facto de permitir revelar os valores, os costumes e a mundividência geral de uma determinada comunidade. Isto é particularmente verdadeiro em muitas sociedades africanas aqui analisadas, onde o diálogo entre o mundo espiritual e o mundo temporal era contínuo e ininterrupto. As ideologias políticas, sociais, económicas e culturais eram permeadas por uma cosmologia que estabelecia uma ponte entre e o mundo dos vivos e dos espíritos. A relação entre os seres vivos e o mundo espiritual explicava as circunstâncias temporais e ditava códigos de comportamento, que previam inclusivamente a resposta a dar diversos infortúnios da vida – como a escravatura<sup>48</sup>.

Sweet trata exatamente da questão que pretendemos mostrar neste capítulo, a comunicação entre os mundos e como isso determina a vida coletiva, inclusive e indissociavelmente a política. Por isso, é importante partir da dimensão mágico-religiosa para tentar compreender suas particularidades.

A religião será utilizada aqui com base na concepção de Geertz, que a entende como um conjunto de símbolos que servem para determinados povos se organizarem através de elementos físicos e metafísicos, cuja a compreensão é partilhada por determinados agentes de

<sup>46</sup>Tradução livre: CRAEMER, Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa*. p. 464.

<sup>47</sup>SWEET, James. *Recriar África: Cultura, parentesco, e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Trad. Lisboa: Edições 70, p. 21.

<sup>48</sup>*Ibidem*, p. 21.

uma mesma comunidade, região etc<sup>49</sup>.

De acordo com Jan Vansina, Willy de Craemer e Renne Fox, a religião “forja a cosmologia do homem e os padrões de cognição relacionados e é uma fonte fundamental de solidariedade social. Alguns dos problemas abordados são transculturais, no sentido de serem confrontados e experimentados por um membro de todas as sociedades”<sup>50</sup>. No entanto, os autores pontuam que, além da religião, é preciso entender o universo mágico, ou seja, a dimensão individual do metafísico:

Em nossa opinião, os componentes constituintes da magia são os mesmos que os da religião. No entanto, em contradição com a religião, a magia se preocupa em maximizar a realização de objetivos específicos de importância pessoal para o ator, através da manipulação padronizada de ritos, fórmulas e símbolos. Embora analiticamente distinguível de outro, na prática, a religião e a magia são muitas vezes misturadas no desempenho ritual. As atitudes, em vez do comportamento, de indivíduos ou grupos envolvidos em tais ritos determinam a mistura de religiosidade e magicalidade envolvida<sup>51</sup>.

Nesta perspectiva, a religião é vista como conjunto de elementos compartilhados por um grupo, e com propósitos mais amplos. Os ritos e cultos teriam como objetivos, por exemplo, o pedido de chuva para uma boa colheita, sucesso na caça, a proteção em uma batalha e contra doenças, etc., benesses que serviriam toda a comunidade. Em contrapartida, a magia estaria ligada a propósitos pessoais, como obter enriquecimento, ter um filho, conquistar o amor de um homem ou de uma mulher, ou até mesmo buscar elementos mágicos que prejudicassem a vida de outros.

Marcel Mauss dá outra definição para a magia em seu livro *Esboço de uma teoria Geral da Magia*, demonstrando a diferença entre esta da religião. Para ele, a religião está interligada com as questões metafísicas, enquanto a magia é a manipulação de técnicas relacionadas com o mundo físico, tendo nos elementos da natureza suas principais matérias-primas. “Ela constitui rapidamente uma espécie de inventário de plantas, metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais.”<sup>52</sup> No que se refere à magia, acreditamos que a elucidação de Vansina, Fox e Craemer não exclui a proposição de Mauss. Já que para este último, geralmente, os elementos da natureza e objetos em geral, estão interligados à magia, podendo ser usados para

<sup>49</sup>GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, p. 67.

<sup>50</sup>Tradução livre: Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa*, p. 459-460.

<sup>51</sup>*Ibidem*, p. 460.

<sup>52</sup>MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70, p. 179.

composição dos “encantos” pessoais, mas também para rituais religiosos em prol da comunidade.

A cosmogonia<sup>53</sup> centro-africana é constituída da crença na existência de dois mundos: um visível e outro invisível, uma vez que a comunicação entre estas duas dimensões é essencial para o equilíbrio da vida desses povos. A estrutura desse conjunto de princípios, a *grosso modo*, é esquematizada por Vansina, Fox e Craemer na seguinte citação:

Ser supremo, o Criador, que dá a todos com a vida reina distante, mas beneficentemente, sobre o universo e sobre o homem. E a esfera entre os vivos e os mortos é preenchida com as sombras dos antepassados e de vários tipos de espíritos, cujas intenções e funcionamentos são bons. Os próprios pensamentos, sentimentos e ações de alguém, bem como os parentes e os membros da comunidade de quem depende a identidade, o bem-estar e a própria existência são como deveriam ser: puro, positivo e harmonioso. Assim, “se as coisas tivessem que tomar seu curso natural ... todos [viveriam] sua extensão natural e ... afundar-se-ão devagar da senilidade para o túmulo ... triunfar sobre todos ... armadilhas ... e realizando a conclusão”<sup>54</sup>.

Os autores ressaltam a presença de um “Ser supremo” que gere todo a terra, e mais uma vez se referem ao mundo dos vivos e dos mortos. Os dois mundos tendo como principal intermediário os antepassados e os espíritos, pouco é discutido na literatura sobre a diferença dessas dimensões. O que sabemos é que os antepassados estão mais ligados à terra, às comunidades e às famílias, seriam criaturas mais próximas, com uma relação íntima com esses membros. Já os espíritos estariam interligados com territórios maiores, talvez um grupo, uma etnia, ou um país. O que interessa enunciar é o papel essencial dos antepassados nesta estrutura. Para Raul Ruiz de Aúsa Altuna, os antepassados são responsáveis por todo o sentido comunitário existente nos grupos de origem banto<sup>55</sup>. Posto que há a necessidade de se estar em

<sup>53</sup>“O conceito de cosmogonia está condido no de cosmologia. Enquanto este caracteriza-se como um sistema de conhecimentos ou crenças que explicam a estrutura do universo natural e humano, a cosmogonia tem por objetivo entender a criação do mundo e o processo de constituição da sociedade, sobretudo através de mitos, de acordo com a visão do grupo que os produz.” IN: GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nâgó*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. doi:10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307. Acesso em: 2017-05-05, p. 126.

<sup>54</sup>Tradição nossa: Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa*, p. 461.

<sup>55</sup>Banto para o autor está descrito no seguinte sentido: “A designação ‘banto’ nunca se refere a uma unidade racial. A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade e cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos banto. Assim, não se pode falar de “raca banto”, isto é, comunidades culturais com civilização e línguas aparentadas. Depois de tantos séculos em que se realizaram muitas deslocções, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos banto conservam ainda as raízes de um tronco originário comum. O termo “banto” aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi

contato com eles através das oferendas e dos rituais. As obrigações em que os vivos nunca esqueçam dos seus mortos. Segundo Raul Altuna:

Os antepassados existem como realidades invisíveis. Alcançaram a pureza da força vital. Daí a veneração, a admiração, a atenção, o receio, o medo, a ânsia de comunhão, o culto. “O morto e, de um modo indissolúvel, a morte integram-se no sistema de relações que um vivo mantém com a natureza, a família e a sociedade<sup>56</sup>.

As ofertas são o modo de manter frequente relação com os antepassados<sup>57</sup>, e podiam ser feitas de modo individual ou coletivo. “As oferendas e sacrificios simbolizam a vida comunitária continuada, actualizada, e manifestam o amor comunitário”<sup>58</sup>. Geralmente, as oferendas e sacrificios são feitas através de alimentos, bebidas e animais. O ato de ofertar significa que os indivíduos continuam mantendo uma relação de respeito com os mortos, e isso permite que o equilíbrio entre os dois mundos se fortaleça, assim como a vida comunitária. Os cultos em geral reforçam a responsabilidade de cada indivíduo com o meio em que vive. É neste sentido de manutenção da harmonia individual e coletiva que se atribui o complexo de ventura e desventura. O indivíduo sabe que a falta de realização dos seus encargos para com os antepassados traz ônus não somente para si, mas para todos à sua volta. Ainda de acordo com Altuna:

O culto efectiva a participação no sagrado e realiza o que o rito significa: a comunhão entre os membros. O indivíduo participante toma consciência de ser útil, de viver ao serviço do grupo e de que a sua apostasia pode ser fatal tanto para ele como para a sua comunidade. A sua vida atinge uma finalidade; não encontra o absurdo nem o vazio; e a sua dedicação à solidariedade fortifica a comunidade e robustece a esperança<sup>59</sup>.

A ideia de coletividade dos cultos também aparece na análise de Craemer, Fox e

desenvolvida por povos de raça negra. O radical “ntu”, comum a muitas línguas banto, significa “homem, pessoas humanas”. O prefixo “ba” forma o plural da palavra “Muntu” (pessoa). Portanto, “Banto” significa “seres humanos, pessoas, homens, povo”. ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Trad. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 17.

<sup>56</sup>ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*, p. 476.

<sup>57</sup>“Sobretudo os anciãos depositam no solo e em sua honra um pouco de comida no fim das refeições e derramam um pouco de bebida sempre que a partilham. Sabem que os antepassados apenas assume a essência dos alimentos, a sua força vital. Assim eles participam na comunhão alimentícia com os vivos e na distribuição fraternas dos bens.” *Ibidem*, p. 480-481.

<sup>58</sup>*Ibidem*, p. 476.

<sup>59</sup>*Ibidem*, p. 477.

Vansina: “A constelação de símbolos, crenças, mitos e ritos envolvidos geralmente se reúne na noção e forma de um encanto coletivo. Este é um objeto, feito sob inspiração por pessoas particulares para a comunidade, que incorpora os símbolos mais poderosos do movimento.” Os cultos não tem um calendário fixo, ou preserva datas específicas, mas em algumas épocas do ano é comum que haja homenagens comunitárias aos antepassados. Por exemplo, na estação de estiagem, próxima ao período de caça e pesca, ou se algum mal acomete a comunidade, é frequente também alguns ritos quando há nascimentos, casamentos, iniciação entre outros eventos<sup>60</sup>.

As reverências voltadas aos antepassados não são feitas de modo aleatório, são orientadas por um ou mais líderes que são responsáveis pela comunicação entre os mundos. Craemer, Fox e Vansina definem o papel do que eles chamam de líderes carismáticos da seguinte forma: “Os deveres religiosos especializados são atribuídos a ‘dignitários’ em uma divisão horizontal do trabalho ou em uma hierarquia, na maioria das vezes em uma combinação dos dois. Especialistas podem ser homens ou mulheres, velhos ou jovens”<sup>61</sup>. Na documentação analisada neste trabalho, a maioria dos líderes/sacerdotes descritos são homens, geralmente, em idade mais avançada. Isso não significa que não houvesse mulheres nesta função. Podemos supor que elas não tivessem tanto destaque quanto os homens nesta hierarquia. Ou o mais provável, que o missionário não as reconhecia e/ou apenas se absteve de mencionar por entender que estes lugares de poder são reservados aos homens.

Para Ismael Giroto, os homens e mulheres que são considerados líderes religiosos em suas comunidades são dotadas de um amplo número de atribuições, já que participam de todos os setores da vida social:

Mediador de tensões, tanto quanto dos mundos material e imaterial, para ele não existem barreiras quanto à participação vital. Penetra em todos os aspectos da vida individual e social, interpretando mensagens segundo o código tradicional, onde tudo se relaciona pois é um mundo dinâmico, carregado de significado e que fala àquele que aprendeu a observar e detém o saber para decodificar as mensagens. Por isso é solicitado a atuar em todos os acontecimentos da vida individual, do nascimento à morte e, da vida social<sup>62</sup>.

Os mediadores são responsáveis por instruir a comunidade a respeito das obrigações

<sup>60</sup>*Ibidem*, p. 480.

<sup>61</sup>Tradução nossa: Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa*, p. 465-466.

<sup>62</sup>GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro*, p. 165.

com os mortos através dos rituais coletivos e, ainda, mediante a realização de magias de cunho individuais. Estão sempre envolvidos com as decisões políticas, de assuntos relacionados à guerra até a escolha de o nome de um recém-nascido. De acordo com Alexandre Marcussi, os ritos aos ancestrais tinham seu início nos funerais, envolvendo uma complexa atividade que deveria ser realizada pelos sacerdotes e pela comunidade. Havia uma hierarquia que definia quem cuidava da preparação do corpo, da dança, das oferendas, que iriam ser dedicada aos mortos, num funeral que podia durar cerca de uma semana. Todos os preparativos tinham que ser cuidadosamente organizados para que o morto fizesse uma passagem tranquila, garantindo assim o equilíbrio entre os dois mundos<sup>63</sup>. Objetos e até restos mortais serviam como amuletos, que os centro-africanos acreditavam ser uma forma de comunicação com os seus entes. Sendo assim, os sacerdotes eram os responsáveis por manipular os objetos sagrados, que os pesquisadores mais tarde designariam como símbolos do sagrado. A partir daqui, veremos como esse movimento mágico-religioso é descrito por Cavazzi em sua obra, como alguns autores interpretam essas ações.

## 1.2. Mundo visível e mundo invisível

“O principal sofisma destas infames doutrinas é que, embora Deus, chamado Nzambi-a-mpungu, ou ‘Deus do alto’, seja um em si mesmo, há, porém, outros deuses, inferiores a ele, mas sempre dignos de obséquio; portanto, também a eles é devido culto e adoração”<sup>64</sup>. A citação do padre Cavazzi elucida de forma pertinente o que a maioria dos europeus, leigos ou não, julgavam ser o modo como os centro-africanos concebiam o sagrado. A adoração relegada a vários deuses, representados em forma de escultura esculpidas em madeiras com a fisionomia de pessoas ou animais, pedras, ou qualquer outro elemento ligado à natureza, não fazia nenhum sentido para os europeus. É a partir de tal documentação, da visão do padre capuchinho e de outros europeus, que tentaremos descortinar alguns elementos do sagrado de alguns povos centro-africano, que nos possibilite compreender em partes a visão de mundo e

<sup>63</sup>MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutoramento – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015, p. 104.

<sup>64</sup>CAVAZZI, Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 88.

o ethos pelo qual se organizavam<sup>65</sup>.

O mundo invisível era contemplado pelos mais variados tipos de espíritos, que John Thornton caracteriza como “(...) espíritos distantes e poderosos, que podemos descrever como divindades, e as almas dos familiares recentemente falecidos”<sup>66</sup>. Embora haja a crença que estes espíritos são de pessoas que morreram, Thornton afirma que não há consenso sobre isso, nem entre os próprios centro-africanos<sup>67</sup>, e nem entre os pesquisadores.

*Nzambi-a-pungu*, citado por Cavazzi, aparece nesse rol como o mais poderoso entre todos. É possível que não somente o padre Capuchinho, como outros missionários, possam ter feito associação deste ser como o Deus Cristão, ou seja, estabelecendo uma onisciência e onipresença, obviamente, sem deixar de associá-lo com forças malignas. Ismael Giroto o classifica do seguinte modo, “está acima de todos os seres, todos os existentes – Sua criação. Não é possível manipulá-lo através da magia; seus desígnios são inapeláveis”<sup>68</sup>. Algumas incongruências são encontradas nas fontes e na literatura que trata dessas entidades, ora são chamadas de deuses, ora de espíritos, porque não fica muito claro se há distinção entre eles. Apesar de afirmar em citação anterior a existência de *Nzambi-a-mpulngu* como Deus Alto, o autor revela ainda outros deuses que parecem ter a mesma função, mas com nomes diferentes, estes, portanto, declarando que o verdadeiro Deus é um só, atribuem-lhes duas denominações distintas chamando-lhe de *Nzambi-caca*, ou ‘único Deus’, e *Nzambi-a-diulu*, ou ‘Deus do céu’ (...)<sup>69</sup>. Provavelmente, por ser membro de uma religião monoteísta, o missionário não conseguia dimensionar e diferenciar algum desses deuses, uma vez que todos os que ele cita poderiam ser um só, ou mesmo vários com atribuições distintas. Nas palavras de Giroto “(...) *Nzambi* rege tudo e os antepassados são intermediários que intercedem e interferem na vida (...)”<sup>70</sup>. Sendo assim, Giroto auxilia a diferenciar os deuses, que seria *nzambi*, e os espíritos que seriam os antepassados. Carlos Almeida chama atenção para esta falta de sistematização,

<sup>65</sup> Utilizaremos aqui esses conceitos da antropologia, a partir da seguinte descrição de Clifford Geertz: “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade.” GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Trad. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 93.

<sup>66</sup> THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de, 1500 a 1700. IN: Org. HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. Trad. São Paulo: Contexto, 2015, p. 86.

<sup>67</sup> Apesar de estarmos utilizando um termo interligado ao território, é imprescindível explicar que os centro-africanos são formados de múltiplos povos, que obviamente, apesar das proximidades culturais, resguardam diferenças em muitos aspectos do cotidiano.

<sup>68</sup> GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro*, p. 131

<sup>69</sup> CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 88.

<sup>70</sup> GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro*, p. 242.

mas se dedica a compor uma organização:

Nzambi Mpungu é designado como o espírito superior por relação com o ser humano que corresponde ao nzambi inferior, mas daí não decorre nenhum estatuto extraordinário atribuído ao primeiro. Todas as cerimónias rituais – sejam elas executadas em favor dos espíritos locais protectores de determinada aldeia, ou em benefício de um interesse particular, para obter a cura de uma doença ou o favorecimento na guerra – constituem momentos mais ou menos fugazes em que o mundo dos vivos, pela acção do nganga ou ngangas que as officiam, acede ao conhecimento do mundo dos mortos. Mas a comunicação entre essas duas dimensões é mais complexa e difusa<sup>71</sup>.

Almeida, se refere ao *nzambi* como espírito. Sendo o *Nzambi Mpungu*, o espírito superior e o *nzambi* inferior. Como a maioria dos autores citados trabalham a partir de documentos produzidos por missionários, ou por viajantes europeus, a ausência de minúcias limita a disposição referentes aos cultos. James Sweet pontua que a maioria dos académicos, ao tratar das religiões africanas, o faz buscando associações entre estas e o cristianismo. Muitos aspiram encontrar um deus onisciente e universal que possa ser comparado ao Deus cristão. Essa comparação foi constantemente feita no caso do *Nzambi Mpungu*. Sweet revela que nenhum deus africano estava cerceado de carácter universal e preocupado com o destino da humanidade. Muitos desses deuses estavam referidos a determinadas comunidades/regiões e sua atuação podia mudar de acordo com as variações sociais e políticas, já que o secular e o religioso não se distinguem<sup>72</sup>. O autor tenta elucidar o papel do sagrado no cotidiano dos africanos distinguindo-o da concepção ocidental:

(...) a maioria dos africanos via as crenças religiosas como uma forma de explicar, prever e controlar eventos do mundo à sua volta. Os rituais e crenças africanos eram elaborados para lidar directamente com as coisas boas e com as ameaças do mundo temporal – doenças, seca, fome, esterilidade, e muitas outras. Como tal, a religião fornecia muitas das explicações para o que os ocidentais chamam “ciência”. No mundo ocidental, a religião e a ciência evoluíram na direcção de duas esferas separadas, com a ciência a torna-se o método preferencial de explicação e controlo do mundo temporal. O domínio religioso tornou-se um espaço de comunhão metafísica com Deus. Em África, a religião e a ciência estavam intimamente ligadas<sup>73</sup>.

<sup>71</sup>ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692), p. 142.

<sup>72</sup>SWEET, James. *Recrutar África*, p. 131.

<sup>73</sup>*Ibidem*, p.133.

Na visão de Sweet, a religião para os africanos contém um viés mais prático do que no Ocidente. Ou seja, com o intuito de resolver as demandas sociais do cotidiano. Mesmo que alguns elementos do cristianismo tenham sido incorporados no dia a dia, a praticidade dos ritos não se perdeu. Sweet deixa claro, porém, que não desacredita que houvesse cristãos, mas questiona uma justaposição do cristianismo na formação da identidade local<sup>74</sup>. Para o autor, identificá-los a partir de uma bi-religiosidade seria mais apropriado. “Os cristãos congolezes e os adeptos das crenças tradicionais eram, muitas vezes, os mesmos – deslizando agilmente de um sistema para outro, num processo marcado por uma cosmologia fundamental comum, que enfatizava a importância do pragmatismo ‘terreno’ sobre a fé”<sup>75</sup>. Alguns europeus também tinham essa bi-religiosidade, Cavazzi mostra que quando não tinham respostas no cristianismo católico, eles recorriam a curandeiros e adivinhos para resolver seus problemas e isso não necessariamente faziam com que deixassem de ser católicos. E essa presumida bi-religiosidade tanto dos locais quanto dos europeus era frequentemente combatida pelos padres.

Na região do Congo, as *nkitas*<sup>76</sup>, por exemplo, além de manejarem elementos da natureza, tal como as águas, também tinham a incumbência de reger a harmonia da vida pública e política; nenhuma autoridade se apropriava do poder sem antes passar pelo crivo das *nkitas*, que eram transmitidos através do *kitomi*<sup>77</sup>. De acordo com o dicionário de Adriano Parreira, os *kitomi* eram uma espécie de sacerdote incumbido de proteger a comunidade no que referisse a assuntos de saúde e a guerra<sup>78</sup>. A introdução do catolicismo naquela região fez com que muitas vezes os *nkitas* dividissem o seu espaço no altar com os santos da Igreja Católica, o que desagradava em muito o clero local. A forma de reverenciar os diversos espíritos se dava geralmente por intermédio de altares, como salienta Thornton, exemplificando a partir dos espíritos *kiteki*:

<sup>74</sup>*Ibidem*, p.138.

<sup>75</sup>*Ibidem*, p. 140.

<sup>76</sup>“1-Espírito invocado pela munkwakita no nzo-a-kimpasi do nganga ngombo. 2.Espírito da natureza, associado à confecção de um nkisi. 3.Espírito da água (Kongo). 4. Designação dos iniciados do kimpasi, que traziam uma espécie de semente no seu ombro esquerdo como signo dos espíritos da água e da terra.” PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação de Angola*, p.86.

<sup>77</sup> THORNTON. John. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de, 1500 a 1700*, p. 89.

<sup>78</sup>PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação de Angola*, p. 60.

A adoração frequentemente se manifestava por meio de altares dedicados a divindades territoriais, quando a não Nzambi. Na região de idioma quimbundo, os altares de divindades territoriais eram chamados de kiteki. Essas austeras divindades viviam em lugares altos, riachos e terrenos não cultivados e garantiam o bem-estar de áreas específicas sob seu poder, embora seus altares também pudessem localizar-se em outros lugares<sup>79</sup>.

Outro espírito citado por Cavazzi, o *quilundo*, tinha por característica se assenhorar dos vivos. “Duas coisas há em comum com todas as espécies de *xinguilas* e de ídolos: a primeira é que, como cada província tem os seus ídolos particulares, os *xinguilas* deputedo aos culto deles têm sempre o nome do respectivo ídolo, além do nome genérico de quilundo(...)”<sup>80</sup> Ao se referir aos quilundos, Alexandre Marcussi destaca dois aspectos presentes nos cultos cujos os *quilundos* apareciam “o caráter divinatório ou consultivo”<sup>81</sup>. O autor descreve vários relatos de possíveis rituais com a presença do espírito, que teriam acontecido na América portuguesa por volta do século XVIII, e que seriam heranças das práticas centro-africanas de cura e adivinhação, principalmente entre os jagas. Marcussi se detém sobre os ritos de adivinhação para falar principalmente dos calundus, que teria sobrevivido com diversos elementos que compunham cerimônias distintas. Sweet também recorre aos estudos do sagrado centro-africano para compreender a possível manutenção desses traços na diáspora americana:

Durante o século XVII e XVIII, um dos instrumentos mais utilizados pelos africanos para explicar, prever e controlar o mundo à sua volta era a adivinhação. Na sua forma mais simples, a adivinhação envolvia a comunicação entre o mundo dos vivos e mundo dos espíritos. Os adivinhos efetuavam uma série de rituais para invocar os espíritos e saber das suas intenções para com os vivos. Ao estabelecer uma ponte entre os dois mundos, o adivinho podia prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou a inocência de criminosos e determinar a causa de uma doença ou de outros infortúnios<sup>82</sup>.

Apesar de a citação se referir especificamente às adivinhações, as palavras de Sweet são essenciais para apreender a principal base do sagrado centro-africano: a comunicação entre os mundos. Tanto os espíritos *kiteki*, como os *quilundos* (até agora mencionados), salvo

<sup>79</sup>THORNTON. John, *op.cit.*, p. 87.

<sup>80</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 209.

<sup>81</sup>MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura: Experiência religiosa da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2015, p. 34.

<sup>82</sup>SWEET. James. *Recrutar África*, p. 145.

às suas responsabilidades específicas, transitavam entre os dois mundos com a ajuda de homens ou mulheres “habilitados” a fazer essa ligação e/ou objetos consagrados que tinham funções semelhantes. John Thornton também voltou seus olhos para África Centro Ocidental a fim de descortinar as religiões africanas no mundo atlântico. A partir disso, cria os conceitos de revelação contínua e revelação descontínua como meio de expor as diferenças básicas entre o cristianismo e as religiões africanas, ao mesmo tempo que pontuava suas possíveis similaridades. Além disso, o autor reforça a ideia de que também os europeus acreditavam na existência de dois mundos, mas que os africanos estavam em contato contínuo com esta outra dimensão. Portanto, para Thornton:

Todas essas várias comunicações têm forma de revelações. A revelação é uma informação sobre o outro mundo, sua natureza ou suas intenções perceptíveis para as pessoas deste mundo, por meio de um ou outro canal. As revelações fornecem a este mundo uma janela para o outro. As informações assim reunidas constituem, então, dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (uma filosofia), uma percepção clara de seus desejos e intenções para que as pessoas obedeçam (uma religião), em um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia). É então através de revelações que as religiões são formadas e também é por meio delas que sofrem modificações<sup>83</sup>.

Ainda que Thornton esteja se referindo às revelações em um sentido mais geral, o sistema descrito por ele servirá de parâmetro para tratar das revelações descontínuas presentes no *ethos* centro-africano. Além da adivinhação, o autor ainda coloca a interpretação dos sonhos e a possessão de corpos através de visões e vozes<sup>84</sup>. Para que estas revelações sejam transmitidas, é necessário um receptor que seja capaz de interpretá-las e comunicá-las. A região era dotada de um sacerdócio precário e de pouca ortodoxia, o que não parece ser para o autor um problema. Sua tese é que a flexibilidade dessas religiões faz com que elas introduzam elementos em conformidade com as suas necessidades cotidianas.

Ora chamado de feiticeiros, ora de sacerdotes por Cavazzi, esses indivíduos são mencionados na documentação por variadas nomenclaturas. Apesar de atribuir ao demônio a maioria das práticas realizadas por eles, o capuchinho reconhece à sua importância e

<sup>83</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do Novo Mundo: 1400-1800*. Trad. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 316.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 317.

influência na comunidade, se referindo especificamente aos nomeados *Nganga* ou *quitome* destaca que:

Em cada libata, ou aldeia, ele tem substitutos para expedição daquelas praticas que são sua atribuição, e não é só muito considerado pelo que diz respeito ao culto, como também intervém nas eleições dos sobas ou governadores, aos quais sem a sua aprovação ninguém obedeceria, pois todos reconhecem o quitome como chefe supremo da sua seita<sup>85</sup>.

Ao destacar a interferência dos *ngangas* na vida comunitária, Cavazzi não consegue dimensionar que, para os centro-africanos, não há separação entre a espiritualidade e a política, bem como todos estes aspectos presentes no mundo dos vivos é regido pelo mundo dos espíritos de modo indissociável. Os *ngangas* são consultados pelos sobas diante de algum problema e só tomam posse após os ritos serem concluídos; o mesmo acontece com todas as questões relativas à vida, como a guerra, as negociações comerciais, etc. Outra espécie de sacerdote, o *ngombo*, é uma categoria de segundo feiticeiro, numa certa hierarquia que não é muita clara na descrição do padre. A parte que cabe ao *ngombo* está associada a cura de doenças e prescrição de remédios. Cavazzi ainda destaca o papel dos *ngochi* e do *mpindi*:

Nogochi é outro feiticeiro que tem a obrigação de viver juntamente com onze mulheres, a cada uma das quais tem dedicado um ídolo, colocando-os todos à volta da sua habitação. (...) A ele recorrem os que desejam vingança contra os que os ofenderam. Ele então, depois de recebida a paga, corta o cabelo de pedinte e, fazendo com ele diversos nós, lança-os no lume, invocando com veementes conjuros ao Demónio, para que faça forte vingança contra a família daquele que é suposto réu. Mpindi é o feiticeiro que se gloria de ter sob seu domínio todos os fenómenos atmosféricos, especialmente a chuva<sup>86</sup>.

Deixando de lado a associação feita entre o feitiço e o demônio, é possível perceber que ao se referir ao *ngochi*, o religioso deixa transparecer que este homem é procurado quando há desejo de vingança sobre outras pessoas, família ou comunidade. Alguns autores como Peter Geschiere, que traz a feitiçaria para um contexto mais moderno/atual, acredita que os feiticeiros tendem a realizar práticas que estão mais associadas a questões individuais<sup>87</sup>, o

<sup>85</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 92.

<sup>86</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 94.

<sup>87</sup>GESCHIERE, Peter. *Feitiçaria e Modernidade nos Camarões: Alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade*. Revista Afro-Ásia, 2006, p. 29.

que parece ser o caso do *ngochi* citado por Cavazzi. Notadamente, as funções delegadas a esses indivíduos podem ser as mais diversas possíveis, posto que, o padre tem uma visão limitada das suas atribuições. Retornando ao *ngombo*, o padre Cavazzi relata, “o *ngombo* faz tocar o seu tambor para juntar os vizinhos em lugar. Junta-se ele também aos presentes e entoa uns cânticos que se referem à questão. Todos os presentes repetem as suas palavras, levantando urros e continuando a dançar”<sup>88</sup>. Um exemplo de tais questões é dada pelo padre, o *ngombo* poderia preparar uma bebida que era oferecida a alguém acusado de determinado crime, e caso o indivíduo bebesse e colocasse o líquido para fora, isso definiria a sua inocência, caso contrário, era considerado culpado<sup>89</sup>.

Alguns outros *ngangas* tinham funções secundárias dentro das comunidades, como o *nganga-ia-muluco* que protegia os vivos de serem atingidos de um raio, mas também aqueles que morriam de acidentes semelhante<sup>90</sup>. O *ntinu-a-maza* tinha seus *nkisi* localizados embaixo da água e a partir deles promovia as suas curas contra doenças<sup>91</sup>. O *Amobundu* cuidava das sementeiras utilizadas no cultivo dos campos: “Ele entrega aos seus devotos umas painhas cheias de penas dos pássaros e de outras porcarias amassadas com barro, mandando que as escondam nas lavras e prometendo-lhes que depois verão os resultados”<sup>92</sup>. O *mulonga* fazia presságios acerca de doenças, assim como o *nzazi*. Já o *ngodi* cuidava especificamente dos surdos. O *nsambi* curava doenças de pele.

Cavazzi lista outros *ngangas* cuja as obrigações dentro das comunidades eram diversas. É interessante que o padre consiga diferenciar os *ngangas* por suas funções, isto nos dá uma dimensão de como eles se organizavam, e que a população sabia exatamente a quem recorrer nas suas aflições diárias. Para Cavazzi era isso que atrapalhava a verdadeira dedicação do povo ao catolicismo, e, no fim das contas, o padre declarava os *ngangas* como os principais inimigos da Igreja:

Esta é a escola dos ministros de Satanás, que têm muitos outros discípulos mais sujos, mais ocultos e de pouca ou nenhuma consideração, os quais, conforme a diversidade dos seus encargos, vagueando por toda a parte, alimentam a perfídia, semeiam erros e contaminam os rebanhos cristãos recém-constituídos. Eles é que limitam o fruto das nossas diligências, e

<sup>88</sup>CAVAZZI. João Antonio, *op. cit.*, p. 94-95.

<sup>89</sup>*Ibidem.* p. 94.

<sup>90</sup>*Ibidem.* p. 95.

<sup>91</sup>*Ibidem.* p. 96.

<sup>92</sup>*Ibidem.* p. 96.

contra eles é que precisamos de empregar toda a vigilância e todo o trabalho<sup>93</sup>.

John Thornton, a partir do relato de outro europeu, o viajante Luca da Caltanissetta, que esteve na região nos anos finais do século XVII, menciona a “mediunidade” presente nos *nganga ngombo* que, para Caltanissetta, parecia ter a mesma incumbência:

Formavam um círculo ao seu redor e “cantavam e rezavam para que o demônio entrasse na cabeça daquele sacerdote” (entrar na cabeça é um termo usado para a possessão do espírito). Depois que o espírito entrasse, faziam suas perguntas querendo saber tudo sobre quem envenenou quem ou como alguém havia morrido ou alguma coisa que havia se perdido. O “demônio” então “fala mil mentiras através da boca daquele feiticeiro [*fatuciero*] e se eles desejassem tratar uma doença, também fornecia o remédio para ela<sup>94</sup>.

Cura e adivinhação, de acordo com os relatos de muitos viajantes e de Cavazzi, eram as principais atividades ligadas aos *ngangas*. O papel desses indivíduos é observado por Thornton através de uma “ausência de ortodoxia”, quando comparado, por exemplo, com a hierarquia da Igreja Católica, o que os tornavam mais “vulneráveis” na comunidade. Era necessário sempre provar que seus poderes advinham do outro mundo, e que não estavam “iludindo o povo” com estratagemas, nem trabalhando em benefício próprio, ou seja, em busca de prestígio e pecúlio. Segundo Thornton, “na África, em geral, solicitava-se aos sacerdotes que fornecessem provas mais ou menos freqüentes de sua capacidade de receber e transmitir revelações. De modo geral, essa prova não era tanto a realização de milagres como a eficácia de suas advertências<sup>95</sup>. No caso de constantes divergências entre as revelações e a ocorrência delas, o seu prestígio era ameaçado, e até afastados de suas funções, uma vez que a procura pelos seus ofícios diminuía. O autor cria uma situação talvez inadequada quando equipara a necessidade de comprovação dos *ngangas* com os milagres bíblicos, “na tradição ocidental, os milagres eram um meio de validação. Se um profeta demonstrava poder ou conhecimento que não estavam disponíveis nas leis físicas normais (como eram então compreendidas), então isso era visto como um sinal (...)”<sup>96</sup>. A informação da necessidade de comprovar seus feitos pode estar relacionado às dúvidas constantes de alguns europeus sobre a legitimidade dos poderes dos *ngangas*. Já que constantemente os missionários os

<sup>93</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p.101.

<sup>94</sup>THORNTON. John. *A África e os africanos na formação do Novo Mundo*, p. 322.

<sup>95</sup>THORNTON. John. *A África e os africanos na formação do Novo Mundo*, p. 326.

<sup>96</sup>*Ibidem*, p. 325.

desafiavam para desacreditá-los frente ao povo, com a esperança que estes se convertessem de fato ao catolicismo. É exaustivo o número de vezes que Cavazzi noticia que, em qualquer situação, o povo vira as costas para os preceitos cristãos e volta a procurar os feiticeiros, e que estes, juntos com os *nkisi*, eram os principais alvos de ira dos religiosos. Ao se reportar aos escritos de Cavazzi, José Rivair Macedo pontua que, “não faltam em seu texto palavras ásperas de denúncia da poligamia, dos rituais e, sobretudo, da idolatria que persistia no culto aos espíritos ancestrais, beberragens e sacrifícios, tudo isso inspirado por sacerdotes e feiticeiros identificados pelos termos de *nganga* e *ngonho*”<sup>97</sup>.

Ao analisar as representações que os europeus faziam do sagrado centro-africano, Carlos Almeida destaca a deficiência no entendimento da complexidade dessas práticas que, “a abordagem dos diferentes actores europeus à realidade africana: por um lado, a catalogação do universo cosmológico dos povos daquela região sob as categorias conectadas de idolatria, feitiçaria e superstição (...)”<sup>98</sup>. A insistente comparação entre os axiomas cristãos, fazia com que os europeus não compreendessem a ideologia dispostas na concepção do sagrado centro-africano. O antropólogo angolano Virgílio Coelho, ao se referir aos observadores europeus na África entre o século XV - XVII, constata que a divisão entre o seu sistema cognitivo/conhecimento e o sistema religioso são separados, enquanto que: “(...) contrariamente, e na maior parte dos casos, no contexto africano, “a religião é o elemento que explica, que explicita e que permite por em acção os sistema cognitivo”<sup>99</sup>. Ainda no esforço de demonstrar que, especificamente no século XVII, as nuances do sistema europeu e do africano se acentuara ainda mais, Coelho explicita:

Mas o momento histórico que nós vamos abordar imediatamente parece haver coincidência, já que os sistemas que se encontram face a face, não são unicamente os sistemas propriamente religiosos, mas os sistemas do conhecimento. Para os africanos, “a cosmologia é o lugar de explicação do mundo, o lugar que contém a totalidade, a maneira não só de compreender o comportamento dos homens, mas, mais ainda, de explicitar a sua relação com o além”, para perpetuar-se, diremos nós. Por isso, enquanto o africano,

<sup>97</sup>MACEDO, José Rivair. *Idolatria e canibalismo em relatos de missionários capuchinhos no Brasil e no Congo do século XVII*. História: Debates e Tendências – v. 15, n. 1, jan./jun. 2015, p. 221.

<sup>98</sup>ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). Estudos & documentos. 10) In: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura: Séculos XV a XXI* / ed. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues. – Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 143.

<sup>99</sup>COELHO, Virgílio. *Em busca de Kábàsà: Estudos e reflexões sobre o “reino” do Ndongo: Contribuições para a história de Angola*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2010, p. 267.

“o outro”, dispuser do sistema cosmológico de explicação do mundo. Pode-se compreender assim porquê que os missionários tinham que destruir os sistemas de pensamento e de conhecimentos africanos e quais as causas da ferocidade utilizada por estes no exercício da evangelização<sup>100</sup>.

Para Coelho, o século XVII, se configura como o período em que a ocupação dos europeus na África Centro Ocidental foi mais intensa. E isso se dá pelo aumento significativo no número de construções erigidas, principalmente em Luanda e Benguela. Desde fortalezas até Igrejas e seminários<sup>101</sup>. Neste sentido, o projeto de conquista temporal e espiritual teria sido impulsionado no século XVII, com destaque para “ferocidade” do projeto evangelizador dos missionários, com o objetivo de anular todo e qualquer resquício de práticas pagãs. E ainda revela de forma esclarecedora a falta de percepção dos missionários no tocante à cosmologia. A dificuldade em entender as religiões centro-africanas como algo coerente e dotada de um sentido, era frequentemente relatada. A necessidade constante de consultar os deuses para exercer cada atividade da vida cotidiana como: a melhor estação para plantar, qual nome dar aos filhos, o momento apropriado para se declarar uma guerra, ou até mesmo para recuar; tudo isso fazia parte da comunicação entre os mundos.

### 1.3. Os símbolos sagrados

Os símbolos presentes no sagrado africano não eram entendidos pelos europeus porque os objetos para eles tinham uma função apenas material, sem significado algum na sua concepção de mundo. Para explicitar melhor como os símbolos estão inseridos nas religiões, a definição de Geertz norteará a reflexão aqui apresentada:

<sup>100</sup>COELHO, Virgílio. *Em busca de Kábàsà*, p. 268.

<sup>101</sup>CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII). Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 317.

(...) os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. (...) ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo – e é essa abordagem que seguiremos aqui<sup>102</sup>.

Baseado na proposição de Geertz, podemos entender os *nkisi*<sup>103</sup> como tais símbolos, o que inclui os elementos da natureza, que fazem parte da sua veneração diária. Em um dos relatos, Cavazzi destaca a adoração pelas águas, algo que, segundo ele, só podia brotar da cabeça de idólatras. No entanto, era a ignorância que tinha sobre as crenças desses povos que o impedia de compreender, como percebemos na descrição abaixo:

Realmente, a cegueira dos idólatras envolve-os em tantos absurdos que parece impossível acreditar em semelhantes coisas como em certíssimas verdades. Mas esta crença, infelizmente, manifesta-se pela veneração que demonstram pelos rios e pelas lagoas. Logo que descobrem água de longe, prostram-se no chão para adorá-la, endereçam-lhes orações, oblações e votos para não serem incomodados por ela, para não sofrerem penas, para não sucumbirem às doenças e para serem socorridos nas suas dificuldades. Tudo isto vi eu mesmo ser praticado nas regiões Bondo, de Malemba perto da lagoa de Saxia e sobre as margens de outros rios, não sem extrema dor no meu coração, por causa de tanta cegueira<sup>104</sup>.

Os rios, lagos, mares não podiam ser destruídos pelos missionários. E o que estes não entendiam era a capacidade de transformação do sagrado africano, que não contava com hierarquias rígidas e podiam incorporar outros elementos aos seus cultos, conforme o contexto, e as necessidades que surgiam. Em outros momentos de sua obra, Cavazzi relata o respeito e adoração que os africanos tinham pelas águas. Antes de cruzar um rio, lago ou mar, eles faziam reverência aos deuses que acreditavam controlá-los. Mesmo alegando falta de

<sup>102</sup> GEERTZ. Clifford. *A interpretação das culturas*, p. 67-68.

<sup>103</sup>1. “Preservativo fetichista”. 2. Objeto sagrado fabricado pelo nganga, receptáculo de um espírito protector, quer servia para neutralizar as intenções maléficas dos feiticeiros, que operavam através do ndoki.” PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação de Angola: séculos XV-XVII*. Lisboa: Editorial Estampa 1990, p. 86.

<sup>104</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 215.

compreensão, o capuchinho nos revela aspectos importantes sobre este ritual: “(...) suplicam que lhes concedam benignamente a passagem sem incómodo e sem perigo. Bebem um bocado e amassam um pouco de barro, com que traçam no peito alguns sinais misteriosos. Por fim, com maravilhosa segurança, laçam-se ao rio para o atravessar<sup>105</sup>. O autor caracteriza os sinais de reverência e respeito aos elementos da natureza como “superstições vãs”. Outro modo de pedir passagem as águas, é o ato banhar os *nkisi* para obter proteção na navegação, no nado e até mesmo prosperidade na pesca. Nos rios, lagos e mares havia sempre altares consagrados as entidades e em suas margens eram depositadas oferendas<sup>106</sup>.

O fogo é outro símbolo que fazia parte dos rituais de proteção dos centro-africanos. Robert Slenes, ao examinar o significado do fogo nos lares dos escravizados no Brasil, atenta que este costume era proveniente da região da África Centro Ocidental, e que para além do seu uso prático, também detinha uma característica simbólica. O fogo/brasa era mantido aceso nas residências, para o equilíbrio da temperatura, o afastamento de insetos e outros animais, etc. Ao analisar os relatos de viagem, Slenes tenta ler nas entrelinhas os significados que vão além da compreensão dos observadores da época, que consideravam tolice dos escravizados manter chamas acesas independente da temperatura. Assim como os viajantes, Cavazzi também tinha dificuldades de compreender a função do fogo nas casas:

Ele mantém aceso o fogo da sua casa de dia e de noite, como coisa sagrada, e, como tal, distribui-o a todos os que lho pedem, em troca de uma paga. Como se fossem potentíssimo remédio contra qualquer desgraça, presenteia os sobas com algum tição quando tomam posse do seu governo<sup>107</sup>.

A casa referida na citação é a morada dos *quitome*, e o fogo simboliza a proteção de possíveis infortúnios que porventura surgissem. Robert Slenes nos revela ainda outros usos do fogo no território centro-africano: “Entre os ovimbundu, o fogo sempre aceso nas habitações era um símbolo da continuidade da autoridade do *soba* (chefe político)”<sup>108</sup>. A cada novo soba um novo fogo se acendia, provavelmente vindo das residências do *quitome*, que eram os responsáveis pela proteção dos governos e dos assuntos ligados à política. Como dito

<sup>105</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 118.

<sup>106</sup>Há várias outras passagens ao longo da obra do padre que indicam o uso da água em diversos ritos.

<sup>107</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 92.

<sup>108</sup>SLINES, Robert W. *Na senzala uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 241

anteriormente, para Slenes, a “força desse fogo era considerada um agouro: ‘Se ele [o novo soba] faz crepitar a fogueira, se aviva a chama e o braseiro consideram-no ‘bom fogo’, sinal de excelente governo, de felicidade ao povo. Do contrário, [as pessoas] fazem feitiçarias e acendem-se novo lume, outra fogueira”<sup>109</sup>. O autor segue mostrando que outros significados eram atribuídos a chama acesa na região bacongo, tendo outras denotações ritualísticas, mas que, no entanto, eram muito próximas, já que todas estavam ligadas a proteção e a permanência dos antepassados no mundo visível através das labaredas de fogo. Apesar de aparentemente querer diferenciar o uso do fogo nas regiões ovimbundu e bacongo, Slenes chega à conclusão que, “trata-se, ao que tudo indica, de um lume que poderia ajudar centro-africanos das mais diversas procedências a esboçarem novos sentidos comunitários em seu desterro em outro continente”<sup>110</sup>. Ou seja, o significado para ambas as regiões eram próximos, e foram transportados e ressignificados no Brasil e nos Estados Unidos.

Em outro relato que considera como superstição, Cavazzi fala da adoração e respeito dos locais por determinadas árvores, que não podiam ser cortadas, uma vez que eram consideradas sagradas. Para mostrar que as árvores eram comuns, e que não tinham nenhum efeito mágico, os padres tentaram por diversas vezes cortá-las, mas foram constantemente repreendidos pelos locais. As árvores sagradas eram lugar de proteção das armas de guerra<sup>111</sup>. Sendo praticamente proibido o consumo dos frutos e bebidas produzidas a partir delas.

Ao pesquisar a formação da identidade escrava no sudeste do Brasil, Slenes destaca a simbologia enredada na árvore de *Nsanda*: “Esta espécie de figueira da África Central ocidental encerra em seus ramos um complexo de crenças e instituições fundamentais para os *kongo* (*bacongo*) e *mbundu*: povos respectivamente, do baixo rio Zaire e da hinterlândia de Luanda”<sup>112</sup>. Slenes acredita que o culto a esta árvore foi transplantado para o sudeste brasileiro e ressignificado como “culto de aflição”, cuja finalidade era recompor questões sociais, ou seja, este culto se caracterizava como um dos elementos que reestruturava a identidade nas senzalas da América portuguesa nos anos finais do século XVIII e parte significativa do XIX. Novamente, Slenes volta à África Centro Ocidental para entender o legado dos centro-

<sup>109</sup>Apud Figueira, Luís. In: SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor*, p. 241. FIGUEIRA, Luís. *África Bantu: raças e tribos de Angola*. Lisboa: Oficina Fernandes, 1938, p. 283-284.

<sup>110</sup>*Ibidem*, p. 245.

<sup>111</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 114.

<sup>112</sup>SLENES, Robert. "A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)". In: Org. LIBBY, Douglas Cole e FURTADO Júnia Ferreira. *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX* São Paulo: Annablume, 2006, p. 275.

africanos que, para ele, tiveram continuidades em território americano. Para além do advento do comércio atlântico de escravos, as semelhanças culturais e linguísticas dos escravizados seriam um dos motivos cruciais da ressignificação religiosa no Brasil<sup>113</sup>. É importante destacar que nem todas as árvores eram veneradas. Cavazzi identifica as árvores apenas como palmeiras, mas, provavelmente, havia outras espécies de árvores consideradas sagradas. Especificamente sobre a árvore identificada por *nzanda ou nsanda*, o significado se encontra no dicionário de Adriano Parreira como: “Nome de uma árvore do Kongo, de cuja casca se fazia uma banda, que as mulheres na ocasião do parto cingiam a cabeça”<sup>114</sup>. Slenes pontua que a árvore de *Nsanda* teria sido trazida nos navios não só de forma simbólica, mas física:

Como as epígrafes no início deste ensaio indicam, a *nsanda* (*Ficus psilopoga Welwitsch*) era vista pelos kongo como uma árvore sagrada. Os mbundu – de fato, muitos grupos em Angola e no interior de Congo Norte – compartilhavam desta convicção. Para os kongo, a *nsanda* era símbolo da autoridade real e das chefaturas locais. Era também ligada às matrilineagens locais e à fecundidade agrícola e humana. A explicação dessas associações está na identificação da *nsanda* com os espíritos locais da água e da terra. (...) Eles desempenhavam um papel central na cosmologia kongo; cabia a uma comunidade humana oferecer-lhe o culto apropriado, pois sua benevolência era essencial para o bem-estar social<sup>115</sup>.

É viável que a árvore sagrada referida por Cavazzi seja a *nsanda*, apesar de o próprio Slenes depois se referir a outras com semelhante valor sagrado. De qualquer maneira, é pertinente notar a relevância das árvores, cujo a reverência recebida não passou despercebido pelos missionários. Estes por sua vez, com o intuito de provar que as árvores nada tinham de sagradas, as destruíam sempre que possível, ato que era veementemente criticado pelos locais, que lutavam para manter o direito as suas crenças.

As árvores também eram usadas – como dito anteriormente – para a construção de *nkisi*, estátuas e objetos das mais variadas formas e tamanhos. Alguns desses *nkisi* chamaram a atenção de pesquisadores, como é o caso do Santo Antônio de nó de pinho. As pequenas esculturas feitas de nó de pinho foi investigada por Marina de Mello Souza. As primeiras estátuas foram encontradas na região centro ocidental da África, e no século XIX em regiões do Vale do Paraíba no estado de São Paulo. Para Souza, “junto com escravos e mercadorias,

<sup>113</sup>SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada, p. 279.

<sup>114</sup>PARREIRA, Adriano. *Dicionário Glossográfico e Toponímico*, p. 88.

<sup>115</sup>SLENES, Robert, *op. cit.*, p. 286-287.

vinham da África e, mais especificamente, da região de Congo e Angola, maneiras de lidar com as coisas deste e do outro mundo”<sup>116</sup>. A autora admite que muito dos símbolos do catolicismo foram introduzidos aos centro-africanos pelos missionários, no entanto, considera que também houve incorporações voluntárias de tais elementos na “religião tradicional dos povos da África Centro Ocidental”<sup>117</sup>. Ela ainda destaca a especificidade dos materiais nos quais as esculturas eram talhadas, havendo uma madeira especial e, por vezes, ossos de determinados animais:

Sob esse prisma, ganha significado especial o fato de serem feitas de uma determinada madeira, especialmente dura e difícil de se encontrada na região onde foram confeccionadas. A escolha da madeira certamente tem um significado que nos escapa, mas que está associado à sua dureza e à sua raridade, respeitando uma lógica equivalente à que rege a escolha de substâncias animais, vegetais e minerais, que vão compor o *bilongo*, elemento que ativa a força do espírito contida no *nkisi*<sup>118</sup>.

Portanto, as esculturas esculpidas, que se convencionou assemelhar com o santo da Igreja Católica, eram construídas a partir dos elementos e das noções cognitivas dos cultos centro-africanos. A manipulação dos artefatos provenientes da natureza, em geral, era responsabilidade dos *ngangas*, cujas funções se assemelham com a definição de feiticeiro de Marcel Maus. Sendo assim, apenas esses feiticeiros teriam habilidade para manusear tais elementos para fins do bem ou do mal, coletiva ou individual. Seja como for, ambas as práticas estão no domínio do sagrado e do social, que claramente não se distinguem<sup>119</sup>.

A adoção de elementos do cristianismo como objetos que faziam parte do rol de símbolos é analisada por Marina de Mello Souza. Isso se deu por intermédio dos reis que acordaram com a coroa portuguesa a “aceitação” do catolicismo, como religião oficial do Congo no século XV – XVI. A cruz, por exemplo, um dos principais símbolos do cristianismo, foi inserida nos cultos locais. No relato do cronista Rui Pena, citado por Souza,

<sup>116</sup>SOUZA, Marina de Mello. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo brasileiro*. Revista Tempo, nº 11. Rio de Janeiro, p. 173.

<sup>117</sup>*Ibidem*, p.175.

<sup>118</sup>*Ibidem*, p.186-187.

<sup>119</sup>“(…) entender religião como um sistema de crenças e práticas coerentes para pessoas que dele compartilham e que possibilita uma interação entre elas e o universo, considerando no seu aspecto de materialidade (crenças, lugares, natureza, etc.) e imaterialidade (Deus, seres espirituais, forças da natureza, energia vital, espaços, etc.) através do uso de símbolos; sistema que influência casa aderente tanto no aspecto de comportamento manifesto quanto de sentimento, na busca do seu bem-estar, numa vivência coletiva ou privada.” JOHNSON, H.M. *Crecias Religiosas y Ritual*. p.91 citado por GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro*, p.117.

uma pedra escura com formato de cruz aparece nos sonhos de um nobre do Congo, fato que parece contribuir para essa inserção:

Conforme depreende-se da narrativa do cronista português, desde o primeiro momento a adoção dos novos ritos propostos pelos brancos estrangeiros foi vista pelos nativos do Congo como uma maneira de fortalecer seu poder frente aos inimigos e diante de seus aliados. Da mesma forma, o encontro da pedra cruciforme, tomado como sinal do além, vindo seja de Deus, seja de espíritos locais, ligados à terra ou às águas, serviu para fortalecer o contato entre portugueses e congoleses pela via da linguagem religiosa, seja ela o catolicismo, seja o culto a espíritos diversos, que como os ancestrais têm, entre outras, a função de legitimar a autoridade dos chefes, intermediários máximos entre as esferas do visível e do invisível<sup>120</sup>.

Segundo o cronista, o sonho aconteceu logo após o batismo do Rei Nzinga-a-Nkuwu, João I, e em seguida a pedra foi encontrada. A admiração pelo objeto se dava pela sua forma ou pela coisa em si. Como salienta Souza, a pedra era um *minskisi*: “No que diz respeito à pedra, podia estar relacionada à esfera dos espíritos da terra e das águas, à dimensão *mbumba*, que liga o grupo ao seu território, para a qual se pede a fertilidade”<sup>121</sup>. Ainda sobre o formato da cruz, a autora salienta que podia representar para os bacongos o encontro entre o mundo visível e invisível. Deste modo, a cruz entraria como um símbolo repleto de significado dentro da concepção local. A proximidade cultural dos locais aqui analisados é mencionado também pela autora que indica a presença das cruzeiras na região de Angola:

A importância da cruz entre povos da região de Angola também foi percebida por um autor que acha que sua introdução se deveu ao trabalho dos missionários católicos, a partir dos primeiros contatos com os portugueses. Alfred Hauenstein, entretanto, mesmo aceitando a influência cristã nos motivos decorativos que usam a cruz, pergunta-se se não houve também outras influências. Para fazer tal indagação evoca ritos divinatórios dos ovimbundo, nos quais o adivinho desenha uma cruz no dorso da mão, condição para que possa revelar os mistérios escondidos. Além desse rito, há outros, nos quais uma cruz é desenhada na água de uma cabaça, num espelho, na terra, sendo os instrumentos de adivinhação sobre ela depositados. Além de presentes nos ritos, a cruz aparece em tatuagens corporais, cestas e penteados. Ligando essas explicações de cunho etnográfico às explicações que Fu-Kiau tornou conhecidas, vemos que a

<sup>120</sup>SOUZA, Marina de Mello. *Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII*. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015, p. 3.

<sup>121</sup>*Ibidem*, p. 3.

importância da cruz como símbolo de ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos ultrapassa as fronteiras dos baongo, espalhando-se por áreas mais amplas da África central<sup>122</sup>.

É provável que vários outros elementos do catolicismo tenham sido agregados ao sistema cognitivo dos centro-africanos e ressignificados a partir da sua visão de mundo. Os padres durante muito tempo foram chamados de *ngangas*, e o batismo, um dos principais sacramentos da Igreja Católica, teve o seu significado modificado, sendo visto como um ritual que servia para proteção. “A cruz, o fetiche cristão, o *nkisi* do *nganga*, se tornou um poderoso amuleto protetor contra os malefícios. Havia cruzes nos altares dos espíritos locais, em cemitérios e em vários locais tradicionais de culto”<sup>123</sup>. Vendo que os locais se utilizavam dos artigos cristãos em suas práticas diárias, os missionários chegavam a acreditar que estes tinham efetivamente se convertido. Quando percebiam que eles faziam uso desses símbolos católicos, junto aos seus objetos sagrados, os padres os denominavam como falsos cristãos, idólatras, entre outras terminologias.

A agregação de elementos do cristianismo no sagrado centro-africano é importante, por ser uma maneira de historicizar e contextualizar as diversas relações do século XVII – onde esta confluência de valores e ideais parecem ter começado se avolumar. De acordo com Achille Mbembe:

Para compreender o significado dos velhos mitos, dos ritos e das práticas simbólicas de antigamente, bem como as diversas formas da sua recuperação no universo africano contemporâneo, é necessário reinscrevê-los nas inúmeras relações que mantiveram ou mantêm com as suas sociedades, nas várias épocas estudadas. Ao longo destas épocas e no seio destas sociedades, como se submetem este objectos às reinterpretações requeridas pelas condições locais e externas que, também elas, se transformavam incessantemente? De que modo estas operações – erradamente consideradas “estáveis” - se inscrevem num campo cultural marcado pela concorrência e pelos antagonismos culturais e simbólicos<sup>124</sup>?

As reinterpretações e ressignificações de símbolos demonstram nada mais do que a dinamicidade inerente a todas as sociedades. Ao enxergar as transformações, é possível

<sup>122</sup>SOUZA, Marina de Mello. *Evangelização e poder na região do Congo e Angola*, p. 4-5.

<sup>123</sup>*Ibidem*, p. 9.

<sup>124</sup>MBEMBE, Achille. *África insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Trad. Luanda: Edições Pedagogo, 2013, p. 48-49.

também entender as representações e lutas simbólicas como estratégia de sobrevivência dentro de contextos que envolvem transações comerciais, acordos políticos, manutenção de status quo, entre outros. Mbembe segue:

Logo, para reportar o passado cultural africano é necessário ancorá-lo à própria história das sociedades que o produziram, salvaguardando o facto de que as trocas materiais e simbólicas operadas, a sua tradução em enunciados, ritos, cerimónias, numa escultura aludiam a enredos complexos, sendo que estes próprios enredos estavam ligados às relações de supremacia<sup>125</sup>.

A possibilidade de entender as dinâmicas religiosas locais *per se* é improvável, já que além das fontes estudadas terem sido em maioria produzidas por agentes exteriores, aquilo que estes interlocutores apreendiam faziam parte, em certa medida, de uma representação dos africanos. A presença de qualquer alóctone, é por si só motivo para que haja transformações nos hábitos de qualquer povo, e isso aconteceu na África Centro Ocidental.

Os *nkisi* eram geralmente descritos pelos religiosos de modo superficial, apenas como meros objetos sem finalidade. Carlos Almeida relata que quando não eram destruídos, alguns desses objetos eram levados para Europa como artigos de curiosidade, muitas vezes compondo acervo de colecionadores, mas também como prova do sucesso missionário em África<sup>126</sup>. Autoridades da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, que em meados do século XVII era a responsável pelas missões, encomendou vários escritos que descrevessem os *nkisi*. A exposição do modo de conceber o sagrado dos centro-africanos servia de propaganda para a busca de outros religiosos que se despusessem a ir para aquela região Almeida expõe a partir dos relatos as características principais de alguns dos objetos sagrados, comumente produzidos a partir de elementos naturais e com diversos formatos, entre eles, restos mortais retirados dos túmulos, elementos da natureza, etc<sup>127</sup>. As cores dos *nkisi* também revela significados importantes que vai desde os poderes atribuídos a eles, “a cor branca e

<sup>125</sup>MBEMBE, Achille. *África insubmissa*, p. 51-52.

<sup>126</sup>Carlos Almeida cita o padre Andrea de Paiva como um desses missionários colecionadores de *nkisi*. ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). Estudos & documentos. 10) In: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura: Séculos XV a XXI* / ed. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues. – Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 135.

<sup>127</sup>ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo, p. 141.

vermelha, a primeira associada com o mundo dos mortos, a segunda com a intermediação com o tempo dos vivos, mas que em determinadas circunstâncias podem também representar, respectivamente, o elemento feminino e o elemento masculino”<sup>128</sup>. Alguns dos objetos sagrados citados por Almeida também tinham a função de provocar sons que faziam parte de rituais específicos, geralmente manuseado pelos *nganga*. Logo, de acordo com os autores mencionados aqui, os *nkisi* podiam ser avivados pelo *nganga* e/ou pelos espíritos. Ou seja, atribuídos de poder, e que interferiam na vida das pessoas<sup>129</sup>.

#### 1.4. A política e o sagrado

A harmonização entre o mundo visível e invisível dependia de uma boa vida em comunidade, e os governantes locais tinham um papel primordial para que ocorresse. Nas palavras de Ismael Giroto:

O poder político é sagrado porque é detentor de força vital e seus ocupantes representam a sociedade como um todo, ou partes dela, no caso de chefias menores (clã, linhagem e família), onde habitam a hereditariedade (no caso do rei e chefias tribais) e o casamento com a geração de filhos (na constituição da família), atestam a capacidade de transmissão de energia vital e a intermediação com o mundo invisível, no âmbito de manutenção de ordem, da harmonia e do bem-estar dos outros<sup>130</sup>.

Obviamente, como já foi demonstrado, o sagrado estava em todos os âmbitos da vida em sociedade. Na política, isto não seria diferente, pelo contrário, já vimos que havia *ngangas* específicos que cuidavam desta área. Dentro do sistema religioso, os reis e sobas tinham encargos fundamentais e, muitas vezes, o não cumprimento das orientações podiam resultar em mortes, suicídios e outras interpelações que pudessem levar a substituição dessas autoridades para que o equilíbrio pudesse ser restaurado. Giroto explica que cada um respeitando as limitações do seu encargo podia entrar em contato com o “Pré-existente”, sempre atento à precedência do *nganga* que deveria ser preservada. Sweet, por sua vez,

<sup>128</sup> ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demônio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo, p. 141.

<sup>129</sup> Voltaremos a falar do *nkisi* quando fomos abordar a questão do símbolo.

<sup>130</sup> GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro*, p. 79.

pontua que, através da cultura e especialmente da religião, é possível evidenciar elementos múltiplos de uma sociedade:

Isso é particularmente verdadeiro em muitas sociedades africanas aqui analisadas, onde o diálogo entre o mundo espiritual e o mundo temporais era contínuo e ininterrupto. As ideologias políticas, sociais e econômicas e culturais eram permeadas por uma cosmologia que estabelecia uma ponte entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. A relação entre os seres vivos e o mundo espiritual explicava as circunstâncias temporais e ditava códigos de comportamento, que previam inclusivamente a resposta a dar aos diversos infortúnios da vida – como a escravatura<sup>131</sup>.

A conexão entre os *ngangas* e os chefes políticos, seja qual for o cargo que ocupassem, era de suma importância. Além disso, as atitudes dos soberanos e dos sobas influenciava vigorosamente a conduta do povo.<sup>132</sup> Nas narrativas de Cavazzi, na maioria das vezes, como personalidades que transitavam de modo hábil entre agradar os cristãos e manter muitas vezes em oculto as suas reverências aos seus antepassados e as obrigações espirituais. A intento de exemplaridade, o capuchinho revela que um dos padres presentes na região por volta de 1653, de nome Jerónimo, se dispôs a averiguar a fidelidade cristã de D. Rafael do Vale de Lágrimas, provavelmente, uma autoridade de Sundi, já que levava o título de duque, ocorrendo o seguinte:

O missionário, que ficara em Sundi, começou investigar sobre muitas coisas que até então não pudera esclarecer, embora suspeitasse delas. Descobriu que o duque guardava muitos ídolos, amuletos e objetos supersticiosos no mais ocultos ângulos da sua casa e que continuava, às escondidas, a comunicar com o Demónio. Sem medo da ira do príncipe nem da vingança do Demónio, o padre queimou todas aquelas abominações e aspergiu com água benta toda a casa, purificando-a das ilusões diabólicas a que podia estar sujeita em castigo daquela superstição<sup>133</sup>.

Presumivelmente, Duque Rafael nunca abandonou as práticas, mas representava atender questões ligadas à harmonia com as autoridades superiores a ele, com os padres e com os

<sup>131</sup>SWEET, James. *Recriar África*, p. 21.

<sup>132</sup>E isso era notado pelos missionários, que por sua vez, procuravam persuadi-los a seguir os preceitos cristãos confiando piamente que seriam imitados pelos demais. O que de fato chegava a ocorrer, mas não com o resultado esperado.

<sup>133</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 420.

européus que se encontravam na região. Contudo, quando algo entrava em colapso, eles não se abstinham de retomar as suas práticas:

O infeliz D. Garcia, que até então se demonstrara tão zeloso pela religião católica, precipitou-se em toda malvadez de maneira que, abafando os remorsos da consciência, não omitiu ação nenhuma que pudesse deixar dúvidas sobre a sua apostasia. Erigiu altares aos ídolos, rodeou-se públicamente de numerosas concubinas, desprezou o uso dos sacramentos, aviltou as coisas sagradas, blasfemou contra Deus e os santos, renunciou ao Paraíso e exterminou muitas pessoas, suspeitando de que ambicionassem suceder-lhe no reino<sup>134</sup>.

A ira de D. Garcia II (Sonho – 1641, Nkanga-a-Lukeni.) foi uma reação contra os missionários, uma vez que os mesmos não seguiram suas ordens em relação ao direito de sucessão dos filhos, que o rei tinham recomendado um dos padres a falar com o papa. Naquele momento, havia eleições para o reinado e não sucessão hereditária. Por isso, o rei se revoltou contra os capuchinhos, que queria manter sua linhagem no trono. Havia ainda a desconfiança que os padres fossem espiões do reino de Castela. Segundo Cavazzi, posteriormente o rei arrependido volta aos braços da Igreja.

O caso do Duque Rafael e de Dom Garcia, são apenas dois exemplos de autoridades que viviam no limbo entre contemplar seus antepassados, ou seguir os preceitos cristãos. Seguindo o exemplo de alguns dos seus reis, os locais adotavam nomes cristãos, frequentavam missas, mas não abandonavam suas práticas. O próprio capuchinho menciona que alguns se diziam cristão, pois isto teria se tornado um fator de distinção social, mas não se convertiam de coração<sup>135</sup>. Caso não cumprissem com suas responsabilidades, os governantes também estavam à mercê das forças ocultas. Segundo Sweet, “a teoria da feitiçaria também teve uma dimensão política na África Central, onde se esperava que os governantes se comportassem de forma altruísta e não abusassem do seu poder que diziam assemelhar-se com a feitiçaria”<sup>136</sup>. O poder dos governantes deveriam ser utilizados somente para o bem da comunidade, com o risco de sofrerem represálias dos *nganga* como modo de reorganizar o equilíbrio coletivo. E este equilíbrio estava ameaçado com a presença constante dos

<sup>134</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 11 (tomo II)

<sup>135</sup>O limbo em que se encontravam os governantes será melhor discutido no capítulo 3.

<sup>136</sup>THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de, 1500 a 1700*, p. 93.

missionários que, independente da ordem religiosa que faziam parte, tinham como principal objetivo difundir o catolicismo e transformar todos em exímios cristãos.

## Capítulo 2. Contexto e texto: A missão como “salvação” de si e do outro

### 2.1. Alma, corpo e território

No século XV, Portugal era um país pobre com problemas para sua subsistência, principalmente na área agrícola. Neste período, a costa de Lisboa serviu como porto para alguns países europeus. Resultando na intensificação comercial e no interesse de alguns grupos locais no setor marítimo, o que contribuiu para que Portugal se tornasse uma potência em navegação.

A expansão para outras terras, inicialmente com o objetivo de produzir alimentos para o sustento do país, é exemplificada pela ocupação das Ilhas de Açores e da Madeira, que contribuíram para o desenvolvimento das plantações de trigo e na Ilha das Canárias, para a plantação de uvas e a produção de vinho. Através de embarcações simples, a produção dessas ilhas chegavam à Lisboa. Se distanciando cada vez mais do continente europeu e se aventurando no continente africano, os portugueses desenvolveram a plantação de algodão para produtos têxteis em Cabo Verde, a plantação de cana-de-açúcar em São Tomé, a exploração de minérios na África Ocidental. E o comércio de escravos. Apesar da forma resumida que apresentamos as etapas que David Birmingham pontua como fase da expansão portuguesa<sup>137</sup>, nos interessa aqui o que o autor denomina como última fase:

A sexta e última fase de expansão portuguesa, antes da descoberta do Cabo, ocorreu no oeste da África Central. Em Angola, os Portugueses fizeram a sua única tentativa de criar uma colônia em terra firme e entre os habitantes nativos. O trunfo que jogaram para terem acesso a isso foi a religião. Ao apresentarem deuses e santos mais poderosos para o controle do sobrenatural, os Portugueses conseguiram criar aliados políticos que protegiam os seus interesses comerciais e que permitiam um desenvolvimento limitado de uma colônia estrangeira. A primeira colônia continental de África estava, sobretudo interessada na compra de escravos, no entanto, em menos de um século tinha sido bloqueada pela resistência e invadida pela rebelião. Assim, os portugueses adotaram as táticas militares espanholas e enviaram esquadrões de conquistadores para fortalecer seus entrepostos comerciais. A justificação foi dada pelos acompanhantes jesuítas que recomendaram a conversão armada e estabeleceram plantações com

<sup>137</sup>BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Trad. Lisboa: Editora Vega, 2003, p. 31-32.

força de trabalho escrava para financiar as suas igrejas e mosteiros<sup>138</sup>.

A citação demasiada extensa e, apesar de conter algumas inexatidões temporais, auxilia na compreensão da trajetória dos missionários dentro da expansão territorial medrada por Portugal. Inicialmente, os padres da Companhia de Jesus foram conclamados a fazer parte desse projeto de expansão. Birmingham nos permite compreender o jogo de interesses enredados entre a Igreja e o Estado português, no período da União Ibérica entre 1580 e 1640 a unidade política formada pelas coroas de Espanha e Portugal, bem como as esferas de poder constituídas de maneiras distintas na África Centro Ocidental.

O processo de missão no ultramar português ganha legitimidade em 1455, com a *Bula Romanus Pontifex*<sup>139</sup>, conferida à Portugal pelo papa Nicolau<sup>140</sup>. O papa Calisto III<sup>141</sup> substitui Nicolau V, refirmando a concessão da missão a Portugal, na *Bula Inter Coetera*. Foi Calisto III, também criador do Papado, que estabeleceu um acordo entre a Igreja Católica e as coroas portuguesa e espanhola. A validade da *bula* só chegou ao fim com a excomunhão de Portugal ao se amotinar contra os espanhóis em 1640.

No fim do século XV, a Igreja Católica passou por uma grave crise, principalmente com o advento da Reforma Protestante, que afetou internamente suas estruturas, causando transformações, mas que não tinham como objetivo o rompimento com o Vaticano<sup>142</sup>. Tendo em suas mãos, até certo ponto, a exclusividade do comércio nos territórios ultramarinos, Portugal enxergava que através da Igreja podia obter o controle espiritual, o qual seria a entrada para o controle do corpo, logo, do território. Para isso, além da construção de prédios, tais como igrejas, mosteiros e colégios e de se responsabilizar pelo envio de religiosos, a Coroa tinha que zelar pela manutenção das obras espirituais, ou seja, o sustento dos missionários e do clero secular e de todos os outros elementos necessários para o funcionamento das missões<sup>143</sup>. Havia uma cooperação entre a Coroa e a Igreja que,

<sup>138</sup>*Ibidem*. p. 31-32.

<sup>139</sup>“A Bula Romanus Pontifex do papa Nicolau V, datada de 8 de Janeiro de 1455, concedia ao rei de Portugal o direito de enviar missionários e de fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios, nos novos territórios ultramarinos. No dia 13 de Março de 1456, Calisto III, na Bula inter Caetera, desenvolveu certas concessões e atribuiu o poder de jurisdição sobre o espiritual, em todos os países descobertos e para descobrir, ao grão-mestre da Ordem de Cristo, D. Henrique.” SILVA, Chantal Luís da. *Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos XVI a XVIII*. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015, p. 1.

<sup>140</sup>Pontífice entre 06 de março de 1447 até 24 de março de 1455.

<sup>141</sup>Pontífice entre 08 de abril de 1455 até 06 de agosto de 1458.

<sup>142</sup>EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 27.

<sup>143</sup>SILVA, Chantal Luís da. *Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos XVI a*

posteriormente, os chefes africanos se envolveriam.

Diogo Ramada Curto acredita que, no início do século XVII, já havia um projeto de colonizar Angola e que os jesuítas eram grandes responsáveis por disseminar este plano. A partir de cartas trocadas, os padres da Companhia de Jesus exaltavam os feitos de Paulo Dias Novais, que chegou à região em meados de 1575, junto a uma comitiva de religiosos. De acordo com o autor:

Para os jesuítas, fora este conquistador que submetera com força das armas um grande número de sobas, classificados como condes, marqueses ou duques, sendo os seus distritos equiparados a bispados. No seu entender, os sobas, embora senhores absolutos em suas terras, tinham sempre se beneficiado da proteção de alguém na corte do rei de Angola, tendo o primeiro governador procedido à sua distribuição tanto pelos seus capitães quanto pelos padres jesuítas, que o acompanhavam a Angola. Aliás, o pedido de proteção dos jesuítas, segundo a narrativa edificante das suas ações, era muitas vezes solicitado pelos próprios sobas, sabedores de que assim seriam melhor protegidos, tanto de portugueses quanto de africanos<sup>144</sup>.

Obviamente, os portugueses tinham interesse na conquista do território, embora sem sucesso, uma vez que encontraram resistência das autoridades locais. Tanto os jesuítas quanto os enviados do rei reconheciam a soberania dos chefes locais, visto que os nomeavam com titulações equivalentes à de uma corte europeia. Isso pode demonstrar certo respeito a estrutura administrativa das governanças locais, mas também uma estratégia de aproximação. Percebe-se que as proteções eram mútuas e que as alianças tinham como finalidade o fortalecimento contra perigos eminentes, que podiam surgir de dentro ou de fora do continente. O autor acentua que o projeto colonialista de expansão esbarrou na revolta de alguns sobas, e fez com que Portugal voltasse seus olhos para o lucrativo comércio de escravos que já estava ali estabelecido, se revezando entre os constantes conflitos e negociações que marcou o seiscentos. E para que isso acontecesse, a presença de membros da Igreja era essencial.

Em 1593, o então governador de Angola D. Francisco de Almeida foge da região, por constatar que esta era dominada pelos jesuítas e todos os portugueses que ali se encontravam se sujeitavam aos religiosos, que participavam ativamente nas transações comerciais relativas

XVIII. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015, p. 2.

<sup>144</sup>CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII). Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 309.

ao tráfico de escravos<sup>145</sup>. As pretensões missionárias não estavam interligadas com teorias, teologias ou mesmo com um impulso evangelizador. As bases da missão, pelo menos para os jesuítas da época, eram basicamente política e comercial. E isso se demonstraria na disposição com que igrejas e mosteiros eram construídos. De acordo com Curto, “a construção de igrejas nas terras de cada soba e o envio de padres da Companhia, distribuídos de cinco em cinco léguas de modo a formarem uma rede, surgiam como medidas práticas”<sup>146</sup>. Parece que, pelo menos, no que diz respeito aos jesuítas, a construção de igrejas e escolas era pensada estrategicamente para facilitar a cobrança de impostos e de uma relação mais próximas entre os locais e os lusitanos. O enriquecimento dos jesuítas incomodou grande parte dos administradores portugueses em Luanda, visto que além das atividades comerciais que desenvolviam, os jesuítas recebiam do Estado o equivalente a 2000 cruzados anualmente<sup>147</sup>. O desconforto causado pelo relativo abandono da proposta de evangelização foi um dos elementos fulcrais para a entrada dos capuchinhos na missão no século XVII<sup>148</sup>. Apesar dos problemas causados pelos jesuítas, a coroa não abandonou sua estratégia de se aproximar da população local através da conversão das suas almas.

De modo geral, a estratégia inicial da aproximação dos missionários se dava em: converter os chefes políticos locais (Manicongo, Ngola, sobas), o que facilitava a entrada dos missionários nas áreas interiores, na construção de prédios e no combate aos sacerdotes locais; a aproximação das crianças e das mulheres através do ensinamento da língua portuguesa; e a aprendizagem das línguas locais para a transmissão do evangelho<sup>149</sup>. Autores como Rivair Macedo e Diogo Ramada Curto pontuam que a conquista espiritual andava lado a lado com a conquista militar/temporal. A conquista espiritual se dava através das conversões, construções de igrejas, mosteiros e colégios, e a perseguição dos não convertidos, enquanto a conquista militar/temporal por meio dos contratos de vassalagens, construção de fortes e de prédios administrativos. Para Curto:

De qualquer modo, e tal como os portugueses tinham procurado, a militarização da colônia – a começar pela fortificação de Luanda – teria de

<sup>145</sup>*Ibidem*, p. 317.

<sup>146</sup>CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII), p. 318-319.

<sup>147</sup>BIRMINGHAM, David. *Portugal e África* p. 98.

<sup>148</sup>Especificamente sobre os capuchinhos trataremos mais adiante.

<sup>149</sup>MACEDO, José Rivair. *Escrita e conversão na África Central do século XVII: O Catecismo Kikongo de 1624*. *Hist. R.*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 69-90, jan. / jun. 2013, p. 70.

ser paga com as contribuições dos reis locais, que ficariam na dependência ou na vassalagem da Companhia. Através da criação de uma ordem imperial militarizada, desenvolvida em conjunto com uma atividade missionária e pedagógica, seria possível criar as condições necessárias para o desenvolvimento do comércio de escravos<sup>150</sup>.

Não obstante, concordemos com Curto, no que se refere ao papel central das ordens missionárias na aproximação entre os europeus e os centro-africanos. Por outro lado, a nomenclatura *colônia* empregada por ele para se referir à região é problemática para o século XVII. Mesmo que houvesse entre os portugueses um projeto colonial como o autor afirma<sup>151</sup>, ele não foi consolidado. Os termos colônia, colono e conquista são amplamente utilizados por outros autores que se dedicam a este recorte temporal/espacial, principalmente a historiografia portuguesa. Como é o caso de Mathieu Mogo Demaret, ao analisar a obra de Antonio Cardonega, *História das Guerras Angolanas*. A linguagem de Demaret se confunde com a de Cardonega, que compõe sua narrativa com o intuito de exaltar os feitos dos portugueses em Angola<sup>152</sup>. Todavia, Demaret destaca a relação de diplomacia existente entre os chefes africanos e os portugueses, aos quais nomeiam de colonos, e que ambas as partes são interlocutores nas transações comerciais e políticas ali existentes. A linguagem operada no cotidiano, nos acordos de modo geral, ocorria nas línguas locais. Em consonância com Curto, Birmingham parece acreditar em projeto colonizador, porém, não efetivado, uma vez que “o fracasso parcial de Luanda e do empreendimento colonizador em Angola levou a um novo plano dos Habsburgos, ou seja, de conquistar partes do reino do Kongo e apoderar-se da sua riqueza mineral e do comércio de têxteis e escravos de longa distância”<sup>153</sup>.

A relação entre europeus e centro-africanos, na maioria das vezes baseadas em negociações e em certa medida em cooperações, não pontua nesta época o domínio total de nenhum dos lados. Almeida assinala que, de fato, algumas áreas tinham contornos mais

<sup>150</sup> CURTO, Diogo Ramada, *op. cit.*, p. 338-339.

<sup>151</sup> CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII), p. 338.

<sup>152</sup> “Quando escreve, tem cerca de quarenta anos de presença na colônia, muitos deles passados em contacto com estruturas africanas. Não nos fornece apenas descrições de factos históricos e de lugares. Transmite-nos uma acumulação individual e colectiva de conhecimentos e de saberes sobre a África Central Ocidental, adquiridos uns através da sua experiência pessoal, outros através da transmissão dos saberes de outros colonos. Podemos legitimamente pensar que exprime não só a sua própria opinião mas também uma opinião representativa da de muitos dos moradores portugueses de Angola.” DEMARET, Mathieu Mogo. *Portugueses e Africanos em Angola no século XVII: Problemas de representação e de comunicação a partir da História Geral das Guerras Angolanas*. Estudos & documentos. 10) In: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura: Séculos XV a XXI* / ed. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues. – Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011.

<sup>153</sup> BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*, p. 88.

européus, como Benguela e Luanda e até mesmo São Salvador (M'banza Kongo), mas, em contrapartida, outros territórios sofreram influência mínima no século XVII. Portanto, a impossibilidade de aplicar o conceito de colônia em tal contexto<sup>154</sup>.

Ocupando basicamente a zona costeira, a presença dos europeus no interior se deu inicialmente através dos missionários. Os jesuítas foram os principais responsáveis por oferecerem coordenadas da região para os portugueses. Nos relatos enviados à Portugal davam a localização das minas de metais preciosos, sal de gema etc., além de descrever detalhes territoriais para que os portugueses pudessem utilizar para fins militares. Isso porque acreditavam que a conquista territorial era essencial para a conversão<sup>155</sup>. O interesse dos jesuítas em construir uma sólida base do catolicismo na África os aproximou da Coroa e das chefaturas locais. A coroa, por sua vez, nutria as expectativas criadas pelos religiosos com incentivos financeiros, principalmente para a construção de igrejas, como demonstra diversas cartas, alvarás e documentos em geral que foram trocadas entre Luanda e Portugal. Em 1612<sup>156</sup>, Duarte Roiz, escrivão do desembargador André Velho da Foncequa, escreveu alvarás sobre as despesas referentes à construção de Igrejas:

Os quoais aluarás são sobre [a] fabriqua das igrejas do Reino do Congo, a seis mil reis cada huã cada ano, a saber. Pera a fabriqua da Ygreja curada de Matemo seis mil reis cada ano para a fabriqua da igreja curada que está no lugar de Bambe seis mil reis, e para a fabriqua de nosa Senhora da Conceição do Reino de Congo seis mil reis e pera a fabriqua da igreja que está no lugar de Capata seis mil reis, e pera a fabriqua da Conceição do porto de Pinda seis mil reis e pera a fabriqua da igreja curada que está no lugar de Manibata seis mil reis, e pera fabriqua da igreja curada da que está no lugar de Bamba seis mil reis, e pera fabriqua da igreja curada de Santo Antonio do Reino de Congo seis mil reis, e pera fabriqua da igreja curada de que está no lugar de Manipango seis mil reis, e pera a fabriqua da igreja curada que está no lugar de Pemba seis mil reis, e pera fabriqua da igrjeja curada que está no lugar de Manisundi seis mil reis, e seis mil reis, e pera fabrica da igreja curada que está no lugar [de] Oando pera seis mi l reis<sup>157</sup>.

Na época em que a presença dos jesuítas era predominante, recebiam o equivalente a seis mil réis anuais, havia investimento para a construção de igrejas em diversas partes do

<sup>154</sup>ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Congo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Tese de doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009, p. 3.

<sup>155</sup>BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*, p. 87.

<sup>156</sup>Luanda era governada por Bento Banha Cardoso (1611-1615).

<sup>157</sup>Fábrica da Sé do Congo In: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana. A.* 1982. Vol. V,1º série, p. 4.

Congo. A Igreja ou Capela<sup>158</sup> curada era construída e mantida geralmente em lugares nas quais a coroa tinha interesse econômico e político e contava com um pároco permanente<sup>159</sup>. Como já dito anteriormente, os missionários também recebiam uma quantia para promover o evangelho, além de terem se envolvido gradualmente no comércio atlântico de escravos.

A proximidade dos missionários com governantes africanos também é uma característica presente na tática de conquista espiritual, mas nem sempre esta relação era diplomática. A diocese de Angola e do Congo, com sede em São Salvador, foi criada em 1596<sup>160</sup> e teve como primeiro bispo D. Miguel Homem Rangel, falecido em 10 de maio de 1602. Ao que parece com a morte do bispo, a diocese fica sobre observância do Deão Simon Rodriguez Rangel, algo que não agrada o então rei do Congo, Mpangu-a-Nimi Lukeni lua Mvemba, cujo nome cristão era Dom Álvaro II (governou entre 1574-1614). Dom Álvaro II, por sua vez, através de escrivão, fez queixa do mesmo em carta enviada ao Vaticano, pedindo que seu confessor Diego Rodriguez Pestanha assumira o cargo do falecido, pois este lhe agradava mais e era de sua confiança<sup>161</sup>. Correspondências como esta demonstram as divergências entre as estruturas políticas e os missionários. Mas também, a influência dos chefes locais nas decisões das Igrejas.

No início do século XVII, o padre Fernão Guerreiro (1550-1617) fez uma espécie de relatório da presença da Companhia de Jesus em Angola. O relatório apontava que alguns jesuítas chegaram junto com a comitiva de Paulo Dias de Novais em meados de 1559. Novais foi o primeiro governador de Angola e junto aos padres da companhia de Jesus e de alguns sobas aliados, foi progressivamente submetendo outros sobados, criando assim, uma rede de expansão na região centro ocidental da África<sup>162</sup>.

Como podemos ver as primeiras décadas do século XVII teve a predominância da presença dos jesuítas. Várias cartas e alvarás nesta época pedem o envio de missionários da Companhia de Jesus, ressaltando que os que lá estão presentes, não dão conta de suprir todo o território desejado. A demanda por missionários era tão urgente que, na *Carta anual da Missão de Angola de 1603*, solicitava-se mesmo que padres leigos se deslocassem para

<sup>158</sup>Semelhante a uma paróquia localizada em cidades, vilas que detêm relevância econômica e populacional.

<sup>159</sup>É possível que as construções das igrejas estejam localizadas em pontos estratégicos como afirma Curto.

<sup>160</sup>Conquistando independência do bispado de São Tomé.

<sup>161</sup>Carta de D. Álvaro II Rei do Congo (15-10-1602) In: BRÁSIO, Antonio. *MMA*. 1982. Vol. V, 1º série. p. 41-43.

<sup>162</sup>Missão dos jesuítas em Angola (1602-1603) In: BRÁSIO, Antonio. *MMA*. Vol. V, 1º série, p. 51.

região, desde que soubesse ensinar os princípios básicos da doutrina cristã.

Paulatinamente, a relação entre jesuítas e os governantes portugueses começam a ficar conturbada, e surgem os primeiros pedidos de missionários de ordens mendicantes e estrangeiras. O enriquecimento dos padres incomodou profundamente alguns administradores que faziam queixas constantes.<sup>163</sup> Em resposta ao Cardeal Borja e Velasco, este tendo escrito uma carta em nome do Rei do Congo<sup>164</sup>, Dom Felipe II diz estar ciente dos excessos cometido pelos eclesiásticos e que pretende informar ao clero. A carta régia de 28 de agosto de 1618 diz o seguinte:

Porem por quanto, o que mais tem perturbado as couzas de Congo são os excessos dos Ecelesiasticos. que residem naquele las partes, -que esquecidos d e suas obrigações, como se achao taõ longe d a sancta See Apostólica naõ uiuem exemplarmente, e attendem sobretudo á mercancia, e adquirir fazenda, e o Bispo de Congo, que prezente hé Dom Frey Manoel Baptista, desauindosse como Rey passado fez sahir todos os Ecclesiasticos, q u e foy causa de grandes offensas de Deos, e de estarem muito tempo sem Parrochos, nem sacramentos, do que sendo eu informado, e trattandosse tudo em junta particular, em q u e assistio o meu Confessor, lhe concedi licença para seuir a Portugal, e poder renunciar, com intento de nomear Prelado conueniente á Jggreia de Congo (...) <sup>165</sup>.

Aqui a reclamação é do rei do Congo, mas sabemos que muitas outras cartas revelam preocupações quanto ao andamento do clero. Quando Dom Filipe II fala em *mercancia* e aquisição de fazendas, demonstra o real interesse de parte dos eclesiásticos naquele momento. O relato é sobre a situação dos reinos, na qual ele distingue pormenorizadamente, a geografia, a conjuntura política e a evangelização. Aragão destaca que não é uma tarefa difícil a evangelização dos locais, já que estes não possuem ídolos e nem leis, e que as imagens que guardam são apenas referências aos seus antepassados e que se lá houvesse padres franciscanos seriam suficientes para tal empreitada:

Os Clérigos são poucos para tantas terras, e são mais cubiçosos, pello que cre[i]jo que por uia de frades dezerinteressados se fará muito seruiço de Deos e os Souas estaram quietos e pagarão seus tributos. Tem Sua Magestade neste reino dez Religiosos da Companhia, a que paga dois mil cruzados, gente santa e uirtuosa, mas não se occupam no beneficio desta Christandade, o que iá fizeram no principio delia, e era de muito proueito. Oie naõ sei a causa por

<sup>163</sup>Ao que parece, os pedidos se intensificam por volta de 1620.

<sup>164</sup>Álvaro III Rei Mbika-a-Mpangu Nimi Lukeni lua Mvemba, governou entre 1615 e 1622.

<sup>165</sup>Carta régia ao cardeal de Borja (28-08-1618). BRASIO. Antonio. MMA. Vol. VI. 1º série. p.324-324.

que o não fazem<sup>166</sup>.

O combate a “cobiça” dos padres da Companhia começou a surgir e estes foram, gradualmente, perdendo espaço no projeto de conquista de almas. Percebe-se que Baltasar Rabelo de Aragão faz pedido por padres que sejam desinteressados, ou seja, de preferência das ordens medicantes, que tenha como principal objetivo o ensino da doutrina cristã e não o acúmulo de pecúlio. O que não significa que a entrada de jesuítas tenha cessado, porque ainda há alguns documentos que pedem o envio deles<sup>167</sup>.

É neste cenário que a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos surge como uma alternativa para a missão na África Centro Ocidental. Vários documentos, principalmente a partir de 1620, relatam os pedidos. As negociações para o envio dos capuchinhos passaram por alguns reveses, tais como a morte do Papa Paulo V em 1621, a criação da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, criada em 1622 pelo Papa Gregório XV<sup>168</sup>. A Propaganda Fide passaria a ser responsável pelo empreendimento missionário<sup>169</sup>.

Alguns autores acreditam que, por responderem direto à instituição, os missionários capuchinhos não estavam ligados ao projeto colonizador. Rosana Andréa Gonçalves, por exemplo, afirma que:

Há que se ressaltar ainda um aspecto que parece singular à experiência missionária capuchinha no Reino do Congo: o empreendimento evangelizador aconteceu de forma independente a qualquer projeto colonizador e nesse sentido, apresentou-se diferente das experiências missionárias na América, onde o empreendimento contava com a possibilidade de colonização. Obviamente, havia interesse político na África Central, mas os capuchinhos respondiam ao papa, não representando uma monarquia européia. Dessa forma, o projeto missionário não estava atrelado diretamente a um empreendimento colonial ou similar<sup>170</sup>.

Ao que parece, a insistência no envio de outras ordens, para além dos jesuítas, não acontece de forma desinteressada por parte dos administradores portugueses. Logo, se havia

<sup>166</sup>Carta de Baltasar Rebelo de Aragão (1618). *Ibidem*, p. 341-342.

<sup>167</sup>Manuel Cerveira Pereira que foi governador de Luanda em duas ocasiões (1603-1606 e 1615-1617) foi um dos entusiastas pela presença dos jesuítas, isso fica explícito em suas cartas a Lisboa. Mesmo não sendo mais governador tinha claramente influência perante a Coroa.

<sup>168</sup>A criação da Propaganda Fide tinha como principal objetivo barrar as intervenções feitas pelas Coroas Ibéricas nas missões.

<sup>169</sup>GONÇALVES, Rosana Andréa. *África Indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, p. 7.

<sup>170</sup>*Ibidem*, p. 13.

um projeto colonizador, obviamente, os capuchinhos foram inseridos nele e a característica de ordem mendicante foi um elemento crucial. Ainda que os capuchos não se reportassem, diretamente, à Coroa Ibérica, mas sim ao Papa, a convivência dos religiosos junto aos portugueses pode ter influenciado nos seus modos de evangelizar. Ainda que se comunicassem, frequentemente, com a Sagrada Congregação da Propaganda Fide, muitas decisões de cunho prático não podiam esperar respostas, que demoravam meses para serem enviadas.

A entrada dos missionários capuchinhos só se concretizou em 1645, cinco anos depois do rompimento das Coroas Ibérica. Fato que, levantou desconfianças dos portugueses, já que a ordem era composta em sua maioria por espanhóis e italianos. Sendo assim, uma das exigências para a entrada deles era que embarcassem de algum porto em Portugal para serem revistados. As autoridades portuguesas acreditavam que os missionários podiam transportar armas, e outros artigos que auxiliariam, caso a Espanha quisesse tomar os portos da costa centro-africana.

Dado este panorama, é imprescindível conhecer as duas principais ordens religiosas de modo mais detalhado, bem como, perceber em quais alicerces são baseados seus fundamentos, suas táticas de conversão e a relação com os locais.

## **2.2. Jesuítas: evangelho, ensino, comércio e o ímpeto de conquista**

A Companhia de Jesus foi criada no século XVI em meio aos impactos que a Reforma Protestante causou a Igreja Católica. Sob a bula papal *Regimini militantis ecclesiae* decretada pelo papa Paulo III, a principal característica da ordem era o caráter militante e pedagógico. A perseguição aos não católicos e a busca incessante por um proceder em comum também faziam parte dos seus preceitos. Segundo José Einsenberg:

Do ponto de vista moral, os jesuítas buscavam a santificação pessoal através do método disciplinar prescrito por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*. Do ponto de vista institucional, os jesuítas procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, as quais eram orientados pelo preceito *soteriológico tomista* de que o trabalho de caridade contribui

para a salvação da alma<sup>171</sup>.

Com a conversão como objetivo institucional, os jesuítas se dispuseram a sair em missão em diversas partes do mundo, principalmente nas Américas e na África, mas também realizavam trabalhos com camponeses em regiões interioranas da Europa. Ao contrário de ordens como a dominicana, que obedeciam ao clero secular, eles se reportavam direto com o Papa e, neste sentido, eram próximos aos capuchinhos. A autonomia inicial dos jesuítas os levaram a ter muitos conflitos nas localidades de suas missões. Ao perceber isso, Inácio Loyola altera algumas de suas recomendações, constatando que as missões exigiam que os missionários obedecessem em certa medida alguns preceitos locais. Neste sentido, Eisenberg pontua que “(...) como não havia meios materiais de controle da atividade missionária dispersa por rincões tão distantes, era necessário que os irmãos aceitassem aquelas ordens como se fossem produtos de sua própria deliberação consciente”<sup>172</sup>. Mas, para que houvesse obediência as autoridades clericais locais, elas tinham que estar em harmonia com os princípios jesuítas. Caso contrário, os jesuítas deviam declinar-se das ordens dadas, ou seja, não deviam fechar os olhos. Pensando em termos práticos, é possível que a desobediência ocorresse gerando muitos conflitos nos lugares de missão.

O ímpeto militante e a difusão da educação cristã, que era característica da companhia de Jesus, chamavam atenção da Igreja e da monarquia portuguesa. As instituições entendiam que a catequização era uma boa via de conversão e uma possibilidade de “domar” os povos no Império Português e no Ultramar. Além disso, de acordo com Filipa Marques Ventura eles “introduzem votos de castidade, pobreza, obediência própria dos religiosos e, ainda, se comprometem ‘a aceitar as missões apostólicas que o sumo pontífice entender confiar-lhes, em qualquer parte do mundo’”<sup>173</sup>. O voto de pobreza destacado por Ventura parece não ter sido um ponto que perdurou muito nas diretrizes estabelecidas pela Ordem.

O perfil pedagógico atribuído à ordem ficou estabelecido na África Centro Ocidental através da construção de colégios para o ensino dos filhos da elite local e dos portugueses. Pelo menos na segunda metade do século XVII, apesar de não serem maioria na África Centro

<sup>171</sup>EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 32-33.

<sup>172</sup> EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*, p. 37.

<sup>173</sup>VENTURA, Filipa Marques. *Os Jesuítas Portugueses em África: A sua ação no quadro da Organização não-governamental Leigos para o Desenvolvimento*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade do Porto, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/82202>, p. 10.

Ocidental, os jesuítas, contribuíram para o projeto de missão, já que foi uma das primeiras ordens a chegar naquela região no século XVI, e produziram vários materiais em quicongo e quimbundo, o que auxiliou futuros padres. As obras de principais destaques escritas pelos jesuítas foram: 1556 – *Doutrina christã na língua do Congo*, jesuíta Cornélio Gomes; 1642 – *Gentio de Angola suficientemente instruído*, padre Francisco Paccônio; 1697 – *Arte da Língua de Angola*, Pedro Dias<sup>174</sup>.

Inicialmente, muito do trabalho missionário ficou por conta de intérpretes, que podiam ser portugueses que aprenderam as línguas locais, mas, na maioria das vezes, os que realizavam esta função eram os da terra. A composição destes materiais, a princípio, visava a autonomia dos padres em relação aos intérpretes, já que ao traduzir os rituais católicos, os faziam a partir da sua concepção de mundo. Sendo assim, os religiosos acreditavam que eles deturpavam todo o ensinamento cristão, diminuindo a efetividade da conversão<sup>175</sup>. Alexandre Marcussi salienta que a linguagem não era apenas idiomática, mas também cultural:

A tradução catequética abrangia tanto a língua quanto a cosmologia, procurando estabelecer equivalências mais ou menos precisas entre a linguagem e os conceitos cosmológicos nativos, por um lado, e o ensinamento cristão, por outro. É eloquente que – entre tantos outros exemplos que poderíamos arrolar – o termo usado para designar os padres católicos no idioma quicongo tenha sido *nganga*, que designava os sacerdotes tradicionais congolezes, facilitando uma compreensão do catolicismo nos termos das religiões não cristãs<sup>176</sup>.

O uso de analogias era também um recurso utilizado pelos padres, que apesar da dificuldade em compreender um *corpus* cultural diferente, realizavam mudanças constantes no seu modo de evangelizar. Alguns também dedicavam parte do seu tempo para ensinar as línguas europeias para os locais, principalmente as crianças oriundas das elites, que posteriormente, podiam se tornar parte do clero, auxiliando na conversão. Educados desde pequenos nos colégios da Companhia, serviriam como intérpretes para futuros missionários, sem estarem “contaminados pelas doutrinas pagãs”. O material produzido pelos missionários é classificado por Charles Boxer em quatro categorias: “(...) (a) catecismos e outros compêndios da doutrina cristã; (b) obras de linguística, inclusive gramáticas; (c) manuais e

<sup>174</sup>MARCUSSI. Alexandre de Almeida. *O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII*. 7 Mares, Niterói: UFF, n. 2, p. 64-79, abr. 2013, p. 69-70.

<sup>175</sup>Trataremos mais adiante da importância dos intérpretes na ação missionária.

<sup>176</sup>MARCUSSI. Alexandre de Almeida. *O dever catequético*, p. 68-69.

guias para uso dos confessores e párocos; (d) obras edificantes, apologéticas e polêmicas<sup>177</sup>.

Na *Carta do Padre Jerónimo Vogado ao Geral* de 1630<sup>178</sup> ao Padre Mutio Viteleschi, Prepósito Geral da Companhia de Jesus, padre Jerónimo faz encomenda de dois materiais pedagógicos: A arte da língua do Congo e um Vocabulário<sup>179</sup>. É provável que outras obras tenham sido elaboradas para auxiliá-lo na pregação, mas que não foram conservadas para posteriormente serem utilizadas por outros missionários e como fonte documental. Parte considerável dos manuscritos dos padres, seja eles de cunho instrutivo, como crônicas, materiais descritivos no geral, eram encomendas que conservava múltiplas funções, entre elas, a propaganda das missões na Europa como meio de fortalecer a imagem da Igreja. A postura de relatar suas ações estava na *Constituição da Companhia de Jesus* (1539), na qual havia dois modelos de cartas, as de assuntos internos que seguia um modelo específico, conhecidas como *hijuelas*, e outra com informe sobre suas atividades<sup>180</sup>. Ainda sobre os modelos das cartas Einsenberberg destaca que:

A instituição epistolar jesuítica tomou emprestada a flexibilidade de *ars epistolandi* humanista. As cartas que tratavam de dos assuntos internos à ordem, as *hijuelas*, eram escritas no estilo correspondência clássica, enquanto os relatos edificantes, que visavam um público amplo que incluía religiosos e leigos, eram escritos no estilo retórico *ars dictaminis*<sup>181</sup>.

Nas *hijuelas* eram tratadas coisas práticas como envio de missionários, auxílio financeiro, roupas, livros e várias burocracias a respeito de cargos, além de exporem dificuldades e conquistas na conversão e outros sacramentos. As cartas que tinham como finalidade atingir um público mais amplo, diziam respeito às particularidades encontradas na natureza, nos costumes, nos modos de organização, bem como atividades espirituais.<sup>182</sup> Tal estilo de escrita era utilizada para demonstrar o quão difícil eram as responsabilidades missionárias frente a tão “desordenada realidade”. Este tipo de literatura foi muito difundido em todos os lugares onde o cristianismo católico esteve presente. O próprio Cavazzi revela isso:

<sup>177</sup>BOXER. Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 56.

<sup>178</sup>Carta do Padre Jerónimo Vogado ao Geral (24-05-1630). In: BRÁSIO. Antonio. *MMA*. Vol. VII, 1º série, p. 627.

<sup>179</sup>Esta obra não aparece entre as listadas por Marcussi.

<sup>180</sup>EINSEBERG. José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno...* p. 52.

<sup>181</sup>EINSEBERG. José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno...* p. 53.

<sup>182</sup>O autor se refere ao Novo Mundo, mas os modelos para África revelam muitas semelhanças.

Não é o momento de insistir aqui no infalível patrocínio da Soberana Rainha do universo, especialmente escrevendo para católicos, que sabem por experiência própria quão solícitamente a celeste advogada costuma socorrer a quantos recorrem a Ela. Estão cheias de crônicas dos Padres Carmelitas, dos Jesuítas e doutras Ordens de semelhantes acontecimentos, testemunhando quantas e quantas vezes Maria Santíssima apareceu durante as tempestades para salvar os barcos dos perigos extremos<sup>183</sup>.

A passagem, apesar de parecer sem relevância, nos mostra dois pontos cruciais: primeiro, o destaque dado aos milagres, e a fé inabalável dos missionários, mesmo antes da chegada ao continente africano. Geralmente os relatos de viagens, crônicas, cartas entre outras, não são dedicados somente a descrever as dificuldades encontradas no território. A narrativa se inicia com as tormentas enfrentadas pelos religiosos logo na viagem. Cavazzi, por exemplo, reserva parte considerável da sua *Descrizione* para expor os vários obstáculos que ocorriam nos mares até a chegada em terra firme. Um segundo ponto a ser sublinhado é a revelação de que o público leitor destas crônicas era, basicamente, católico, familiarizados com tais milagres. Por isso, o modelo de escrita tinha claramente um cunho propagandista que visava fortalecer frente aos cristãos europeus o poder da Igreja Católica em outros continentes.

Nas cartas, os assuntos eram os mais variados, desde os locais que se estabeleceriam as construções dos seminários que porventura serviam para instruir a elite centro-africana e os filhos de portugueses ali presentes, até quais didáticas utilizar para o ensino. Como mostra o seguinte trecho do documento *Parecer sobre seminários indígenas ao arcebispo de Lisboa* de 18 de junho de 1628:

Tres cousas pareceo aos Padres nesta matéria. Primeira que não são necessários Seminários de Filosofia e Theologia, senão somente de Latim e Casos de Consciência pera estes sojeitos. A rezaõ hé, porque com Latim e Casos de Consciência ficarão ministros sufficientes para doutrináré seus naturais, escusando dilaçoens da Filosofia, Theologia e actos de Vniversidades, que pera aquellas terras são de pouco proueito, e com a diminuição do tempo de estudo se diminuirão os gastos da fazenda real, e se acrecentará o numero de sojeitos, que pera terras taõ largas não será de pouca consideração. E os que estudarem com mais breuidade acudirão a suas pátrias a doutrinár seus naturais, que hé o que se pertende. Ainda que em outros Seminários de diuersas naçoens que há em vários reinos da Christandade se estuda de ordinário Filosofia e Theologia, hé porque os

<sup>183</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 270.

sojeitos que nelles se criaõ haõ de tratar cõ herejes ou pregar a Cathólicos, gente de mais letras e entendimento, o que naõ se acha em gente da costa de Africa, de que tratamos, e isto naõ se tira que auendo alguns de conhecido talento, com ordem de S. Magestade e sejaõ mandados às Vniversidades de Portugal pera nellas se consumarem, e depois poderem seruir em suas terras officios de mor porte, e consideração<sup>184</sup>.

A justificativa para a retirada de filosofia e teologia das aulas que seriam ministradas no seminário refletia o pensamento que os inacianos tinham dos centro-africanos; diminuir e/ou duvidar da sua capacidade intelectual era algo recorrente nas narrativas missionárias. Sendo assim, o clero que ali se formaria só necessitava do básico para evangelizar, aqueles que se destacavam no aprendizado eram enviados para Portugal. Percebe-se que as atitudes dos missionários jesuítas perante as obras clericais são de ordem prática, eles não estavam preocupados em formar bem seus predecessores africanos.

Ao escreverem o *Parecer*<sup>185</sup>, aconselham a construção de seminário em Angola e não em Portugal, porque transportar um número grande de naturais para estudar fora ocasionaria despesas desnecessárias. Antes a preocupação da Fazenda Real fosse com os “(...) Ministros que uaõ pregar o Euangelho às terras de infíéis (...)”<sup>186</sup>. Em um dos momentos que descreve a região, o padre Cavazzi, em sua *Descrizione*, aponta a magnitude dos mosteiros e colégios da Companhia de Jesus em Luanda:

No meio da cidade, como para guardar um lugar tão importante, moram os padres da Companhia de Jesus, num colégio amplo e magnífico e bem correspondente à estima adquirida na cristandade com as suas virtudes e prodigalizado generosamente as muitas receitas que têm, em beneficio desta e de outras missões, por eles fundadas em todo o mundo<sup>187</sup>.

Aqui, Cavazzi nos dá uma importante informação, tanto da situação econômica favorável dos jesuítas quanto a localização de seus mosteiros no centro de Luanda, isso demonstra a importância deles naquele território. Além disso, o padre revela que a cidade era protegida não por *baluartes*, mas sim pelos edifícios destinados à Companhia. O que, de certa maneira, reforça a tese de Curto, de que essas construções eram pensadas estrategicamente, com base em uma ocupação de território esquematizada, assim como os fortes.

<sup>184</sup>Parecer sobre os seminários indígenas ao arcebispo de Lisboa (18-06-1628). In: BRASIO, Antonio. *MMA*. Vol. VII, 1º série. p. 562-563.

<sup>185</sup>O nome dos padres que escreveram o *Parecer*, não aparece no documento.

<sup>186</sup>Parecer sobre os seminários indígenas ao arcebispo de Lisboa (18-06-1628), p. 564.

<sup>187</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* Trad. Lisboa: Junta de investigação do ultramar, 1965, p. 29.

As interferências dos missionários não se limitavam ao campo religioso e de instrução, frequentemente estavam ligados aos acontecimentos políticos e comerciais. Por volta de 1620/1630, a presença dos holandeses foi algo que incomodou não somente os administradores portugueses, mas também as autoridades eclesiásticas que não viam com bons olhos a aproximação do Conde do Sonho<sup>188</sup>. Em carta do Bispo de Angola ao Conde do Sonho, datada de 25 de maio de 1629, ele lamenta a relação que o conde começa a estabelecer com os holandeses, alertando-o da punição que este poderia receber por se aliar aos hereges. “Aduertindo mais a V.S. [que] fica sendo a causa d e todos os danos [e]sperituaés e temporãos que de tal comercio haõ de resultar”<sup>189</sup>. O bispo ainda ressalta que a punição virá nesta vida, e que portanto, o conde devia de imediato refletir suas ações. Um dia depois, em 26 de maio de 1629, o mesmo bispo escreve ao Rei do Congo (Rei Mvemba-a-Nkanga Ntinu, Dom Ambrósio I, 1626-1631), cujo conteúdo tenta alertar ao rei sobre a abertura do porto de Pinda aos holandeses pelo conde do Sonho. O bispo admoesta:

Por auizos que teue o Governador deste Reino, Fernão de Souza, se tê entendido que o Conde de Sonho fez offerecimento do porto d e Pinda aos olandezes pera aly abrir cõ elles resgate de marfim, cobre e outras fazendas, sê respeitar ao perjuizo e dano yrreparauel que a Coroa desse Reino recebe cõ a amizade, e comercio de gente ynimigas de Deos, e de sua Jgreija, rebelde, leuantada, e dezobediente a seu Rey, e senhor natural, e sê considerar a offença q u e faz á magestade dei Rej catholico, e á amizade e á paz que cõ V. Magestade conserua, quebrantando as leis e concertos delia tantas vezes capitulados, e assentados com os Reis antecessores de V. Magestade e de taõ poucos annos firmados de V, Magestade e, entrando felizmente na sucessão desse Reino; e já a experiência auia d e ter mostrado aos vassallos de V. Magetade a pouca verdade desta gente, e sua pouca fé, e os enganos cõ que em outros tempos té procedido em o mesmo porto de Pinda, e em outras partes deste Reino aonde tratarão, pera viuerê deenganados dos poucos ynteresses e ganhos que desta gente se tira, conhecendo muito bem que o cabedal cõ que resgataõ naõ hé seu, porque hé gente miserauel, e pobre, mas saõ roubos que com os piratas adquire dos nauios mancos, e dezarmados que tomaõ no mar e vaõ ou ué do Reino de Portugal pera suas Conquistas<sup>190</sup>.

A carta ao rei do Congo indica de modo mais detalhado a indignação do bispo para

<sup>188</sup>No documento não está especificado qual era o Conde do Sonho nesta ocasião, infelizmente não conseguimos identificar seu nome exato.

<sup>189</sup>Carta do Bispo de Angola ao Conde do Sonho 25-05-1629. In: BRÁSIO. Antonio. *MMA.VOL. VII. 1 série*, p. 593.

<sup>190</sup>Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo 26-05-1629. In: BRÁSIO. Antonio. *MMA.VOL. VII. 1 série*. p. 591.

com o Conde. Ao pedir intervenção do rei na negociação, a primeira demonstração de preocupação é direcionada ao comércio, em seguida, ao fato dos holandeses não serem católicos. Logo, inimigos de Deus e do rei Católico. Além da pirataria que prejudicava diretamente as investidas marítimas de Portugal. O bispo revela a sua inquietação com o *dano espiritual* que a *diabólica doutrina* dos hereges holandeses podia causar aos fiéis cristãos, e que ele como pai espiritual precisava zelar: “(...) e sintirej nalma que aja occasiaõ de huzar das armas [e]sperituaes e sensuras, porque nesta matéria naõ só ligaõ a pessoa e a alma, mas procede á priuaçaõ de estados, e de Reinos, que o Senhor a V. Magestade aumente como dezeja”<sup>191</sup>.

A título de comparação, Fernão de Souza (1624-1630), governador de Luanda à época, escreveu uma carta ao Conde do Sonho desaprovando a possível união com os holandeses. O tema versado na correspondência é basicamente o mesmo, Fernão de Sousa reclama da possível parada do porto de Pinda, e do comércio de Marfim, “(...) que V.S. té de conseruar nele a pureza da nossa santa fé, e de atalhar os herros ue gente taó deprauada, e jnimiga dela comunicaõ onde está”<sup>192</sup>. Há uma inquietação similar entre membros com cargos distintos. Ao passo que a carta do bispo contém um teor mais indignado, a do governador parece ser mais um aconselhamento ao conde para não cometer tais erros. Isso pode indicar, pelo menos neste momento, certa consonância entre a conduta da Igreja e dos administradores portugueses, já que o inimigo era comum. Os documentos comparados são de 1629, mas ao longo dos anos este tipo de envolvimento dos religiosos nos negócios comerciais e na política local não cessou.

Outro aspecto dos jesuítas na região foi a sua presença no comércio de escravos. No discurso, os padres apoiavam a escravidão como meio de redenção dos africanos, já que supunham que apenas a conversão seguida do batismo não era suficiente. A convivência com senhores cristãos os disciplinariam e os guiariam para a salvação. Contudo, na prática, o enriquecimento dessa ordem demonstra que seu interesse neste tipo de comércio era também financeiro. A mudança do bispado de São Salvador para Luanda em 1675, só aproximou ainda mais os padres do comércio de escravos. Marcussi assinala que “(...) os padres entendiam que tirar uma fatia do bolo era uma das benesses de seu difícil ministério em terras africanas”<sup>193</sup>.

<sup>191</sup>Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo 26-05-1629. *Ibidem*, p. 592.

<sup>192</sup>Carta de Fernão de Souza ao Conde do Sonho 25-06-1629. *Ibidem*, p. 589.

<sup>193</sup>MARCUSSI. Alexandre de Almeida. *O dever catequético*, p. 76-77.

Muitos desses padres faziam parte do clero secular e estavam envolvidos com os hábitos locais, visto que permaneciam mais tempo em território africano do que os padres regulares.

Para Boxer, “a própria Igreja continuou a ser uma grande instituição escravocrata nos impérios ibéricos. E não só isso, durante séculos, os estipêndios do bispo e do empreendimento eclesiástico em Angola foram financiados com a renda do comércio escravista”<sup>194</sup>. A maioria das críticas feitas por Boxer sobre o enriquecimento são direcionadas a Companhia de Jesus, mas a Igreja também lucrava com o comércio de escravos, não somente em território africano, mas também nas Américas.

A persistência da Companhia em permanecer em cidades como Luanda e Benguela, pode ser considerada um sintoma das suas intenções reais. Por causa dos portos e fortes localizados nestas cidades, era de lá que emergia a maior parte das atividades ligadas ao comércio. Comumente, enquanto os capuchinhos se embrenhavam para o interior, os jesuítas estavam localizados nas cidades, e isso revela muito sobre as diferenças que geralmente são atribuídas as duas ordens<sup>195</sup>. A falta de disposição para se deslocarem para o interior foi motivo de queixa e acusação grave contra os jesuítas. Tanto que, em carta de 1623, o Padre Pedro de Novais responde ao El-Rei o motivo pelo qual isso não ocorria. Para o padre, os missionários não sentiam segurança o suficiente para desbravar os interiores, e que logo esse problema fosse resolvido, eles se disporiam: “E andaõ com pensamentos naõ soamente de penetrar estes Reinos, mas também de descobrirê por eíles nouos caminhos pera Ethiopia, segundo me escrevem”<sup>196</sup>. A carta foi escrita em Lisboa, provavelmente o padre Novais fazia parte da alta cúpula de religiosos da ordem em Portugal, e apenas passava para o rei notícias que recebia dos seus irmãos da ordem.

A presença dos holandeses no território não atrapalhava somente as transações comerciais, como vimos o bispo de Angola e o governador Fernão de Souza reclamar. Era também uma ameaça a disputa pelas almas dos locais, já que parte significativa dos holandeses eram calvinistas e luteranos, o que ameaçava o monopólio da evangelização católica. A perseguição a não católicos estava inserida na *Fórmula*: “O principal objetivo era

<sup>194</sup>BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica*, p. 46.

<sup>195</sup>SOUZA, Marina de Mello. *Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII*. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015, p. 10.

<sup>196</sup>Carta do Padre Pedro de Novais a El-Rei (20-04-1624). BRÁSIO, Antonio. MMA. VOL.VII, 1º série, d.72, p. 227.

persuadir cristãos, hereges e pagãos a viver uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina”<sup>197</sup>. No caso dos calvinistas e luteranos em particular, a Igreja Católica já havia sido abalada pela Reforma Protestante, o que provocou uma insurreição religiosa e transformou o modo como parte da Europa via o cristianismo. Não bastasse isso, a ameaça se fazia presente na África Centro Ocidental, onde a instituição poderia usufruir de um futuro promissor, tanto na esfera espiritual quanto na financeira<sup>198</sup>. A formação de um clero indígena que propagasse o evangelho, entrando pelo interior, podia ser uma boa tática para afastar a ameaça holandesa. Além dos protestantes holandeses, a África Centro Ocidental ainda contava com a presença de judeus, e a partir de 1645, para “disputar” este protagonismo religioso, os padres italianos e espanhóis tornavam o cenário religioso, intrinsecamente, plural e em certa medida competitivo<sup>199</sup>. Gonçalves pontua que os administradores eram mais flexíveis com a diversidade de atores que compunham aquele contexto, justamente porque eles eram essenciais para o bom desfecho dos negócios. Sobre a disputa com os holandeses, Birmingham afirma que:

Tentativas de padres católicos de espalhar o temor pela propaganda “herética”, por Bíblias em vernáculo proscritas e de códigos morais perniciosos, tiveram pouca utilidade em refrear as actividades dos mercadores protestantes. (...) A Coroa portuguesa deu autorizações aos mercadores judeus para actuarem no império apesar das pretensões monopolistas da Igreja Católica<sup>200</sup>.

A Igreja não queria rivais em seus negócios espirituais e comerciais, e não se conformava com a entrada dos “hereges”<sup>201</sup> no território, e, pelo menos, nos anos iniciais do século XVII, era representada em maioria significativa pela Companhia de Jesus<sup>202</sup>. Não por acaso, os jesuítas foram de vital importância para a retomada de Luanda, comandada por Salvador Correia de Sá em 1648. Houve convocação por parte de alguns padres para que

<sup>197</sup>EINSENBURG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 32.

<sup>198</sup>O medo dos administradores e dos missionários não era em vão, já que os holandeses ocupariam Luanda e Benguela entre 1641, sendo libertada pela frota de Salvador Correia de Sá, enviada por Dom João IV. Sobre a retomada de Luanda, ver mais em: BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola: 1602-1686*. Trad. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

<sup>199</sup>GONÇALVES, Rosana Andréa. *África Indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008, p. 54.

<sup>200</sup>BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. p. 100.

<sup>201</sup>Herege aqui se refere aos europeus não católicos.

<sup>202</sup>Desde o século XV, houve presença dos franciscanos, dominicanos, agostinianos, carmelitas entre outros. No entanto, o protagonismo dos jesuítas fica evidenciado pela documentação da época. O cenário só começa a se alterar gradualmente, com a chegada dos capuchinhos na região por volta de 1645.

voluntários compusessem a frota de Correia de Sá. Luiz Felipe Alencastro destaca a participação de, pelo menos, três padres no comboio a Angola, ressaltando que eles tinham “grande experiência nos negócios angolanos”<sup>203</sup>. Nomeadamente, os inacianos que fizeram parte da expedição foram: o padre Antonio Couto, Gonçalo João e Felipe Franco. Correia de Sá participava do comércio de escravos e a relação com a Companhia de Jesus era atravessada por esse interesse em comum<sup>204</sup>.

A associação entre Sá e os inacianos fica clara quando, em 1656, o então governador Luis Martins de Souza escreve para D. João IV queixando-se da atuação dos jesuítas, comparando-os com os capuchinhos, que de acordo com Souza demonstram interesse real na propagação do evangelho:

Também tenho dado conta a V. Magestade das opusiois dos outros Religiozos, que aqui há a estes Capuchinhos, e das causas que hauia para ellas, e quando mais cazo fazem delles os negros, e os brancos por sua exemp/lar uirtude, e seu desinterece, tanto mais se eneruao contra ellez, e os Padres da Companhia, de quem eu esperaua o contrario, sam os mayores opostos, como hoje se motrao meus, pello fauor dos Capuchos, e já lhe perdoara esta sua desafeição se dissimularão; o mais de quererem se lhes defira a seus petitorios, que por se encontrarem ás uestes com o castigo dos que o merecem se lhe não difere, com que ficamos cahindo em sua desgraça, e no rigor dos seus sermols, que talues convertem a doutrina em paixols muito mal soantes; eu não tenho culpa de os terem por ricos, e se esta o hé será sua pello serem, e o precurarem, pellas vias que podem ó cobrarem da fazenda de V. Magestade o que se lhe concignou, que cobrariao emquanto não tiuesem benz bastantes para se sustentarem, e pesuirem muito mais do que hão mister para sua despeza; isto não o posso dissimular, mas que se queixem de my, como já o começarão [a] fazer pello secresto, que mandey fazer ao nauio castelhano, que elles defendião; as razois disto, elles as saberão, & eu também as não ignorey<sup>205</sup>.

O governador Luis Martins de Souza pondera que os jesuítas possuem recursos que extrapolam suas necessidades materiais e diz não entender porque os padres se queixam dele em secreto. Parece que o governador esperava que a sua relação com os jesuítas fosse mais

<sup>203</sup> ALENCASTRO. Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 270.

<sup>204</sup> “Compreende-se desde logo, os fortes laços que uniam a Companhia de Jesus e a oligarquia dos Sá. No prefácio da sua hagiografia *Vida do Padre Joam d'Almeida* (1658), o jesuíta Simão de Vasconcelos dedica a obra a Salvador Correia de Sá e completa: “como Deus Nosso Senhor tomou a grandes príncipes na Europa por meio para fundar, e aumentar a Companhia, assim dispôs na América, que os ilustríssimos Sás fossem dos primeiros e maiores bem feitores dela.” ALENCASTRO. Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*, p. 270.

<sup>205</sup> Carta do Governador Geral de Angola a El-Rei D. João IV (25-02-1656). In: BRÁSIO, Antonio. *MMA*. VOL. XII, 1º Série, p. 17.

harmoniosa<sup>206</sup>. No entanto, o governante rende elogios aos capuchinhos por suas ações desinteressadas. Correia de Sá, que havia sido governador de Angola entre 1648 e 1651, certamente, deve ter tido conhecimento da insatisfação de Souza e saiu em defesa da Companhia de Jesus. Em tom nada amigável, Sá discorda de forma veemente do seu predecessor em parecer elaborado no Conselho Ultramarino, do qual foi conselheiro. Em defesa dos jesuítas, Sá conclui:

Saluador Correa de Saa, se conforma cõ o Conselho emquanto ao Vesitador, por a pouca ordem que vio naquelle Reino, em particullar nos Clérigos, e emquanto ao que se diz dos Padres da Companhia, lhe parece, que o Gouvernador fala com paixãõ, por que naõ se contenta com dar a V. Magestade conta do que passa em seu Governo, mas também o faz do Estado da índia, donde V. Magestade tem ministros que o deuem fazer, e emquanto a terem fazendas e escrauos, e leuarê seus ordenados, naõ sabe que por esta cauza V. Magestade os tirase a nenhüs Religiosos, nem ainda a outros Ministros que cõ os cargos grangeaõ grande quantidade de fazenda, e naõ perdoaõ a V. Magestade seus salários, mormente quando hé notório que esta Religião, tudo o que adquire, gasta no culto Diuino, com taõ grande satisfação como a V. Magestade hé notório. E assy lhe parece que naõ há sobre que differirao Gouvernador sobre este particular<sup>207</sup>.

A forma positiva pela qual os jesuítas são referidos no documento está longe de ser consensual entre os administradores portugueses, a partir da segunda metade do século XVII, a situação deles no território fica cada vez mais problemática. Tanto que Martins de Souza pede que o rei mande um visitador para averiguar as condutas do “Estado eclesiástico”. Ao passo que o documento aconselha o governador a se limitar em prestar contas do seu próprio governo.

Seja como for, há um número considerável de documentos que expõe a intensa participação da Companhia de Jesus na África Centro Ocidental. A atuação dos jesuítas em várias frentes mostra a importância que esta ordem teve, seja no possível projeto colonizador arquitetado por Portugal, como acredita alguns autores, mas que claramente não se efetivou no século XVII ou no propósito da Igreja em se fortalecer após o período da Reforma. As características da ordem com um caráter militante alinhado à concepção de conquista territorial e espiritual, além do perfil direcionado a missão e a projetos pedagógicos, podem

<sup>206</sup>Talvez pelo fato dos jesuítas serem em grande maioria portugueses, na contrapartida que os capuchinhos eram em geral provenientes da Itália e Espanha. Em 1656, ano de datação da carta, a União Ibérica já havia rompido e a desconfiança sobre os estrangeiros era eminente.

<sup>207</sup>Consulta do Conselho Ultramarino (3-8-1656). In: BRÁSIO. Antonio. *MMA*. VOL. XII. 1º Série, p. 45.

ter contribuído para que os jesuítas tivessem um papel crucial no contexto aqui analisado. Apesar de ser notório o envolvimento dos missionários no que refere às questões políticas e econômicas, é indispensável sublinhar que um número significativo desses homens fazia parte da elite intelectual e financeira de Portugal, e, ao que parece, não queriam abandonar o conforto a que estavam acostumados. No entanto, o deslocar da Europa para o continente africano não era uma tarefa fácil, principalmente no que concerne ao clima, as longas viagens e a convivência com costumes estranhos a eles; exigia um esforço e uma crença de que realmente eles estavam levando a civilização e a salvação para aquelas terras. Eles realmente acreditavam que a sua fé era a única que caminhava nas veredas da verdade, e que todas as outras religiões eram estratégias do diabo para desvirtuar a humanidade. O protagonismo das missões jesuíticas só seria ofuscado pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que será exposta no próximo tópico.

### **2.3 Capuchinhos: mendicantes e mediadores, outro lado da política**

A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos foi criada em 1525, pelo frei Mateo Bassi, com a intenção de resgatar os ensinamentos de São Francisco. Sua principal característica era o voto de pobreza, portanto não recebiam vencimentos pelas suas obras, somente o indispensável para suas necessidades básicas. Suas vestes eram simples, hábito com capuz e sandálias. Em geral, também usavam barba e, por isso, em vários documentos são citados como barbadinhos.

A partir de 1622, com a criação da Congregação Sagrada Propaganda Fide, os capuchinhos começam a responder diretamente a esta instituição, que elaboraria mais tarde o projeto de missão da ordem para a região da África Centro Ocidental, iniciada em 1645<sup>208</sup>.

Após os primeiros conflitos com as ordens existentes, os administradores locais foram incentivando o envio de ordens mendicantes que, para eles, direcionariam suas ações, exclusivamente, para a propagação do evangelho, e esse projeto começa a se delinear por volta de 1620. De acordo com a carta do núncio Innocenzo Massimi à Propaganda Fide, um

<sup>208</sup>As missões dos capuchinhos na região de Angola e Congo aconteceram entre 1645-1835. (190 anos).

dos motivos que retardaram a ida dos Capuchinhos ao Congo foi a falta de verba<sup>209</sup>.

A chegada dos capuchinhos naquela localidade aconteceu sobre forte desconfiança dos jesuítas e de alguns administradores, já que a maioria dos padres era de origem italiana e espanhola e fazia pouco tempo do rompimento da União Ibérica. O próprio Cavazzi relatou isso no seu *Descrizione*, como veremos:

A causa deste mau incêndio foram certos ciúmes de ordem política originados pela animosidade, ainda viva, entre Espanhóis Portugueses, de maneira que alguns malquerentes julgaram que as frequentes vindas e voltas dos nossos não fosse completamente desinteressadas, mas que mascarassem secretas comissões de ordem política. A acrescentar a isto houve também algumas histórias impróprias, forjadas pelos que odeiam qualquer condição de religiosos quando, ao chegarem pela primeira vez a uma região, não podem com a sua maneira de viver conquistar boa reputação e prestígio<sup>210</sup>.

A época relatada aqui por Cavazzi é por volta de 1655, já havia se passado alguns anos do rompimento, mas a desconfiança continuou. Por prevenção, a coroa portuguesa ordenava que os missionários estrangeiros embarcassem nos portos de Portugal. Quando chegavam em solo africano, os padres eram constantemente revistados em busca de armas, ou algo suspeito. Devido à ocupação de Luanda pelos holandeses, os portugueses tinham medo que o mesmo ocorresse em outros territórios. Por isso, desconfiavam de estrangeiros e, principalmente, dos espanhóis, como demonstra Cavazzi:

As acusações, levadas até à corte de Portugal, de sermos favoráveis aos Espanhóis e contra os Portugueses, eram relacionadas com várias controvérsias políticas agitadas quotidianamente no Conselho de Angola. Prouve, porém, ao Nosso Senhor consolar a inocência dos nossos mediante uma sagaz e continuada investigação que, sobre o seu comportamento, faziam magistrado e os presidentes da Câmara Régia. Estes, satisfeitos e persuadidos do génio dos missionários, completamente alheios a estas ocupações, escreveram para Lisboa a informar o rei acerca da provada inocência dos Capuchinhos e a suplicar que lhes fosse concedida licença para fundarem a missão, em benefício da população da cidade<sup>211</sup>.

A cidade referida é Luanda. A licença foi cedida em 22 de março de 1655. Mesmo diminuindo as desconfianças com relação aos capuchinhos, a coroa não autorizou por certo

<sup>209</sup>Carta do Nuncio em Madrid à Propaganda Fide (14-01-1623). BRÁSIO. Antonio. *MMA*. VOL.VII, 1ª série, d.25, p. 82-83.

<sup>210</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 387.

<sup>211</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 400.

tempo a entrada de espanhóis, e todos que embarcassem para Luanda tinham que sair do porto de Lisboa. As suspeitas eram alimentadas por diversas cartas enviadas à Portugal, por membros da Companhia de Jesus e de seus aliados políticos. Apesar disso, muitos documentos contidos na *Monumenta* relatam o contentamento dos governadores e reis locais com os capuchinhos. Algumas cartas evidenciavam a situação calamitosa dos padres, devido a falta de remuneração. Foram incessantes os pedidos de ajuda financeira, além da miséria dos padres, os conventos viviam sem provimentos básicos. Após a ocupação holandesa, muitos foram destruídos e/ou seriamente danificados. Melhorias de casas paroquiais, ornamentos, roupas, entre outros, estavam entre alguns pedidos<sup>212</sup>. A obra de Cavazzi é de natureza propagandista, dos feitos dos seus, e de outros padres na região da África Centro Ocidental. Portanto, o sofrimento que alguns descrevem como a possível falta de provisão, é exposto por ele como mais uma das provações que os enviados de Deus precisam passar para salvar as almas dos “pretos”. O voto de pobreza era algo constantemente exaltado pelo padre:

No que diz respeito à nossa Ordem, a diferença consiste apenas nisto: nas igrejas dos padres seculares ordinariamente há esmolas pecuniárias, enquanto nas nossas igrejas, pela regra nosso intuito, apesar de legítima dispensa que temos, não é conveniente receber esmolas. Por isso, também nas missões, embora os missionários tenham legítima dispensa, se for possível, nós consideramo-nos satisfeitos com o que os naturais oferecem por sua iniciativa, compadecendo-nos com a sua pobreza, pela qual não julgamos ser pouco o que nos dão para o nosso sustento, sem querermos mais nada<sup>213</sup>.

Os votos de pobreza franciscanos adotados pelos capuchinhos causavam desconforto em outras ordens religiosas. Por conta disso, os capuchinhos eram, frequentemente, bem-vistos tanto pelas populações locais, por onde passavam em missão, quanto pela administração portuguesa que, em certa medida, não tinha que se preocupar com gastos excessivos na manutenção dos missionários. Estes também, usualmente, não se envolviam com o comércio de escravos e nenhum de outra espécie, ao contrário dos jesuítas. Por não cobrarem para a realização de alguns sacramentos, os capuchinhos eram escolhidos ao invés dos jesuítas, despertando assim, uma rivalidade eminente entre as ordens<sup>214</sup>.

<sup>212</sup>Consulta do conselho ultramarino (06/02/1673). In: BRÁSIO. Antonio. *MMA* VOL. XIII, 1º Série, d.73, p. 198.

<sup>213</sup>CAVAZZI, João Antonio. *op. cit.*, p. 358.

<sup>214</sup>A querela entre os missionários devido ao voto de pobreza resultou na interferência da Propaganda Fide, definindo que os capuchinhos estavam sujeitos à diocese pelo menos no que se referia aos emolumentos e

Em contrapartida, os jesuítas foram amiúde denunciados pelos frades menores por conta da associação com o comércio de escravos. Ingrid Oliveira revela que os embates entre as duas ordens eram, em geral, sobre o apostolado e que apesar disso, não é possível vê-los como opositores, já que a finalidade dos dois era a evangelização<sup>215</sup>. No entanto, Oliveira deixa muito claro que havia um clima de competição entre as ordens, sobre a eficácia da evangelização. Além do mais, “os capuchinhos eram contrários ao tráfico negreiro, razão pela qual disputavam influência com os jesuítas, a quem denunciavam não apenas pelo apoio prestado ao tráfico, mas inclusive por possuir escravos”<sup>216</sup>. O envio de ordens mendicantes parece ter sido planejada por Portugal. Assim, as ordens se dedicariam apenas ao projeto de evangelização, e não interfeririam nos empreendimentos portugueses, como fizeram os jesuítas.

No entanto, se cumpriam a função de evangelizar, e isso era para Portugal um modo de “domar” os locais, não há como negar que estavam interligados ao eventual projeto colonizador. Diogo Ramada Curto afirma que:

(...) o trabalho missionário desenvolvido pelos franciscanos ou capuchinhos surgia como alternativa, uma vez que o mais importante era salvaguardar os objetivos de conversão próprios do trabalho missionário – porventura o fim último e de maior legitimidade de toda a conquista. O debate acerca das potencialidades das ordens religiosas, polarizado nesta altura em torno da Companhia de Jesus, não esgotava o modo como era pensada a conquista espiritual em função da hierarquia eclesiástica<sup>217</sup>.

Além disso, as relações locais cotidianas, por vezes, atravessavam as questões burocráticas, uma vez que a comunicação entre as instituições demorava meses para acontecer. Sendo assim, é provável que a maioria dos problemas fossem resolvidos de forma mais prática.

Do que sabemos, houve pouca vinculação dos capuchinhos com o comércio de

ofertas.

<sup>215</sup>OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011, p. 5.

<sup>216</sup>MACEDO, José Rivair. *Idolatria e canibalismo em relatos de missionários capuchinhos no Brasil e no Congo do século XVII*. História: Debates e Tendências – v. 15, n. 1, jan./jun. 2015, p. 217.

<sup>217</sup>CURTO, Diogo Ramada. Do Reino África: formas dos projetos coloniais para Angola em inícios do século XVII. In: *Sons, formas e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e Áfricas*. Org. FURTADO, Júnia Ferreira. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FAPEMIG; PPGH-UFMG, 2008, p. 197.

escravos, entretanto, na vida política, a atuação deles foi intensa. Segundo Rosana Gonçalves, o envolvimento da ordem na batalha de Ambwíla em 1665<sup>218</sup> demonstra essa característica de intermediação política. A batalha de Ambwíla marca a instabilidade política do Congo, e muitos padres capuchinhos estiveram na mediação entre os representantes da coroa portuguesa e as autoridades locais<sup>219</sup>. Cavazzi narra a intermediação do Padre Jerónimo de Montesarchio que em 1659<sup>220</sup> teria servido com emissário da paz entre os sobados de Sundi e Pangu<sup>221</sup>. Certamente que o relato de Cavazzi é seguido de uma atribuição demasiado redentora em relação à ação do padre. Entretanto, isso não diminui a condição que os capuchinhos encontraram para se infiltrar nas questões políticas locais, principalmente no que se referia às guerras<sup>222</sup>. Rosana Gonçalves insiste que, apesar da intensa participação dos frades na política local, eles não faziam parte do projeto colonizador de Portugal, e criaram uma missão independente, “(...) o que na prática a distingue é o conjunto de fatores que determinaram a autonomia da missão em relação a qualquer projeto de dominação européia”<sup>223</sup>. Ora, os missionários, como a autora admite, tinham um projeto missionário e civilizatório, que coadunava com os objetivos do Estado português. A não formalização de um acordo entre as partes, não significava, no entanto, a falta de colaboração para que ambos pudessem realizar seus propósitos em solo centro-africano. Ingrid Silva de Oliveira ressalta que, “respaldados pela simpatia e aliança obtida pelo Congo, por exemplo, os capuchinhos conseguiam transitar em seu território e foram os grandes agentes de comunicação entre congoleses e portugueses”<sup>224</sup>. De modo consciente ou não, os capuchinhos estiveram na linha de frente das negociações políticas locais. E em certa medida, a tendência era o de se associar àqueles cujos hábitos sociais eram semelhantes aos seus, ou seja, os europeus. Além disso, a Coroa também tinha interesse na evangelização/civilização dos locais, e estes interesses em comum entre os capuchinhos e os portugueses podem ter levado a estabelecer alianças em prol de objetivos similares.

<sup>218</sup>A batalha de Ambwíla ocorreu em 29 de outubro de 1665, entre o reino do Congo e os portugueses. O principal estopim desta batalha, teria sido a disputa por minas de cobre presente na região do Dembo.

<sup>219</sup>GONÇALVES, Rosana Andréa. *África Indômita*, p. 59.

<sup>220</sup>O tradutor da obra, no entanto, revela que o fato ocorreu em 1662.

<sup>221</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 424.

<sup>222</sup>O tema de mediação será tratado adiante, quando for tratado a relação entre a Rainha Nzinga e os missionários.

<sup>223</sup>GONÇALVES, Rosana Andréa, *op. cit.*, p. 77.

<sup>224</sup>OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII*. A construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi. Dissertação de Mestrado. Nova Iguaçu, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2011, p. 45.

Ainda que os vínculos estabelecidos pelos capuchinhos com os portugueses e os centro-africanos tenham acontecido em meio a conflitos e negociações constantes, aliás, como todas as relações no contexto da África Centro Ocidental no século XVII, vemos boas referências aos religiosos nos documentos compilados na *Monumenta*. Em 1651, vários moradores do forte de Massangano escreveram uma carta para Dom João pedindo ao rei que os capuchinhos fossem designados para o ensino dos jovens. Entre os que assinam a carta estão alguns padres e vigários, os quais são impossíveis identificar à qual ordem pertence. A carta se configura como um texto coletivo e é iniciada com elogios à ordem capuchinha:

Hé tam exemplar, e tam vtil a doctrina dos Padres Capuchinos missionários de Roma, que a este e ao Reyno de Congo vieraõ, que nos excita a piedade christã, a primeyro pedirmos a V. Magestade a consolação spiritual que o premio dos trabalhos sofridos, com a prouaçam e deuida fidelidade, em o tempo de nossas calamidades, porque como cremos firmemente que estes nos sobreuieraõ por nossos pecados, queremos ver, se por mção de tam deuotos rogadores, podemos conseruar a V. Magestade este seu Reyno; aonde temos nossos domicílios, e viuendas<sup>225</sup>.

As esmolas que os moradores ofereciam aos capuchinhos era o valor suficiente para o sustento dos padres e para o ensino de algumas crianças. O forte de Massangano, localizado à borda do rio Cuanza, era habitado geralmente por famílias portuguesas, e também serviu de asilo para os lusitanos que fugiram de Luanda quando a cidade foi invadida pelos holandeses.

Uma carta que se diz remetida pela rainha Nzinga à Propaganda Fide, escrita em 15 de agosto de 1651, pede o envio dos padres para doutrinar os povos submetidos. “Se as Senhorias Vossas mandarão outros Religiosos Capuchos, os receberemos com boa vontade que no noso Reino hay muita gente pera tomar o Santo Bautismo”<sup>226</sup>. A relação da Rainha Nzinga com a Igreja e os portugueses passam por diversas etapas<sup>227</sup>, mas sabe-se que dos integrantes da Fé católica os capuchinhos foram os mais próximos da poderosa soberana<sup>228</sup>.

Ainda no ano de 1651, no documento intitulado *Provisão do El-Rei de Portugal aos*

<sup>225</sup>Carta dos moradores de Massangano ao El-Rei D. João IV (18-07-1651). In: BRÁSIO, Antonio. *MMA*. VOL. XII, 1º série, d. 22, p. 59.

<sup>226</sup>Carta da Rainha Ana Jinga à Propaganda Fide (15-08-1651). *Ibidem*, p. 70-71.

<sup>227</sup>Esta relação será mais bem pormenorizada no capítulo 3.

<sup>228</sup>No capítulo 3 voltaremos a falar mais detalhadamente sobre a importância da Rainha Nzinga no século XVII, e a sua relação com Portugal e Holanda, bem como com a Igreja Católica.

*capuchinhos italianos*, escrita a mando do rei, a referência aos capuchinhos é a seguinte:

Eu EIRey, faço saber aos que esta minha prouizaõ uirem, que por ser informado do fruto que no Reino de Congo fazem os Religiozos Capuchinhos das Prouincias de Itália, que há algüs annos rezidem nelle, e por me representarê que dezeiam de continuar com aquella Missaõ, em siruisso de nosso Senhor e meo, e particularmente por satisfazerem a intercessão de EIRey Dom Garcia, Rey do mesmo Reino, meo Irmaõ, que mo mandou pedir com encarecimento<sup>229</sup>.

A passagem revela que o rei espera que o serviço de missão dos capuchinhos italianos servisse seus interesses no ultramar. O que demonstra que a ordem tinha consciência que a sua inserção na missão estava também sobre os auspícios da Coroa. Ao avançar na leitura da *Provisão*, o rei ainda destaca a importância da saída dos capuchinhos dos portos de Lisboa e que, em diálogo com a Propaganda Fide, a entrada de religiosos espanhóis fica proibida pela Coroa portuguesa. O rei enfatiza que, “Hey por bem e me pras de conceder licença aos ditos Religiozos Capuchinhos para que possam ser admitidos e residir em todo o Reino de Congo, e continuarê e fazerê nelle suas missões liuremente e sem impedimento algü, sem embargo de serê estrangeiros (...)”<sup>230</sup>.

Havia poucos jesuítas na África Centro Ocidental, já que a maioria se concentrava na América portuguesa, sendo uma das razões pelas quais a Coroa aceitou a entrada de missionários de outras nacionalidades. Apesar dos capuchinhos não estarem sobre a responsabilidade do padroado, eles acreditavam que um bom relacionamento com os portugueses seria importante para o sucesso das missões. Fica explícito que a Coroa confiava que a presença de missionários auxiliava nas negociações locais, no comércio e no projeto civilizador. A desconfiança do rei em relação aos estrangeiros, segundo Ingrid Oliveira, se justifica, uma vez que:

Nessa época, Portugal tinha seus territórios no ultramar muito cobiçados por outras nações europeias e enfrentava a resistência de alguns reinos africanos; logo, a intermediação missionária para a aliança portuguesa com esses reinos

<sup>229</sup>Provisão do El-Rei de Portugal aos capuchinhos italianos (20-9-1651). In: BRÁSIO, Antonio. *MMA*. VOL. XII, 1º série, d.30, p. 78.

<sup>230</sup>Provisão do El-Rei de Portugal aos capuchinhos italianos (20-9-1651). *Ibidem*, p. 78.

foi um grande auxiliar. Grande parte da historiografia sobre o tema entende que os jesuítas foram os grandes representantes da Coroa portuguesa nas missões de além-mar. Todavia, na África Centro-Occidental eles eram poucos, e os portugueses se viam obrigados a autorizar a presença de capuchinhos estrangeiros, mesmo desconfiados de suas reais intenções apostólicas. E, ao permitir a atuação dos capuchinhos, Portugal fez com que o Papado assumisse grande importância política e religiosa naqueles territórios<sup>231</sup>.

Portanto, a importância dos capuchinhos era incontestável e necessária para Portugal. Carlos Almeida considera que os conflitos que surgiram em alguns períodos entre Lisboa e Roma ficaram no plano mais institucional, que resvalou nos capuchinhos, mas que localmente não alterou as boas relações<sup>232</sup>. A dedicação dos membros da ordem, que em sua maioria fazia parte da elite de países como Itália, Espanha e França, abdicavam das suas vidas ostentativas para pregar o evangelho e auxiliar os pobres em seus respectivos países. Suas obras fizeram com que angariassem boa fama na Europa, e isso deve ter influenciado, na maioria do tempo, a boa relação com os portugueses, mas também com os locais.

#### **2.4. À sombra do diabo**

As divergências entre as duas principais ordens que se estabeleceram na África Centro Occidental eram claras. Os capuchinhos repreendiam os inicianos por enriquecerem com o comércio de escravos que, por sua vez, acusavam os frades de serem espiões de Castela e aliados dos holandeses. Entretanto, o inegável era que as duas ordens tinham um projeto de evangelização dos africanos, e que utilizaram de táticas similares para convertê-los. A concepção dos missionários se baseava no entendimento de que todo o comportamento dos centro-africanos era regido por forças obscuras provenientes do diabo. A noção de que o diabo habitava as terras distantes da Europa foi reforçada com a ida de missionários para o Novo Mundo, principalmente no século XVI, tendo como o principal divulgador desta teoria o Padre Antonio Acosta, missionário no Peru em 1571-1587. De acordo com Jean Delumeau,

<sup>231</sup>OLIVEIRA, Ingrid. *Portugueses x capuchinhos: suspeita e vigilância lusitana diante das atividades capuchinhas na África Centro-Occidental durante o século XVII*. In: RIBEIRO, Alexandre Vieira. GEBARA, Alexander Lemos de Almeida. Org. Estudos africanos: múltiplas abordagens. Niterói: Editora da UFF, 2013.

<sup>232</sup>ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Tese de doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009, p. 586.

“os missionários e a elite católica em sua maioria aderem à tese expressa pelo padre Acosta, que era a seguinte: desde a chegada de Cristo e a expansão da verdadeira religião no Velho Mundo, Satã refugiou-se nas Índias, da qual fez um de seus baluartes”<sup>233</sup>. Esta crença não fazia parte apenas do universo católico, mas também de leigos e protestantes. Independente da ordem da qual faziam parte, a ideia de missão estava baseada na seguinte premissa levantada por Boxer: “De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior, como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente integradas”<sup>234</sup>. Tal perspectiva também era partilhada pelos europeus em geral que se submetiam a ocupar território com propósitos colonizadores. A concepção de atraso cultural e espiritual estaria assim ligada à ausência da religião verdadeira, e na oposição entre Deus e o Diabo. Para a Igreja Católica, todos os credos que não seguissem os dogmas da instituição estavam conseqüentemente associados às práticas do demônio<sup>235</sup>. Nesse sentido, para os missionários católicos, qualquer religião que não a sua era considerada um veneno para a humanidade. A repulsa que os mesmos tinham das religiões africanas, em certa medida, podia se igualar ao calvinismo e ao luteranismo. Os livretos com orientação sobre o luteranismo ou calvinismo, distribuído pelos holandeses naquela região, eram queimados em fogueiras, assim como os amuletos/imagens/objetos dos centro-africanos. O seguinte trecho revela o que Cavazzi achava da presença dos calvinistas e luteranos:

Os piores erros que ocorriam pelo país eram as perniciosas máximas de Calvino e de Lutero. Foram os Holandeses quem espelhou o veneno da heresia por meios de livrecos cheios de doutrinas pestíferas e de calúnias contra a Santa Igreja Católica e contra o romano pontífice, verdadeiro vigário de Cristo. Então os missionários começaram a lutar zelosamente contra esta desordem, convictos de que aquele breu infernal, que se havia pegado nalgumas pessoas importantes, aos poucos mancharia também os rudes, cuja ignorância tem seu pendor para o pior. Portanto, não só disputavam em particular com as pessoas mais instruídas, para refutarem os seus sofismas e para iluminarem as suas inteligências, mas também pregavam públicamente e sem receio nenhum, demonstrando o absurdo das

<sup>233</sup>DELUMEAU. Jean. *História do Medo no ocidente*, p. 386.

<sup>234</sup>BOXER. Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica*, p. 55.

<sup>235</sup>Esta crença leva a Igreja Católica criar a instituição que ficou conhecida como Inquisição ou Santo Ofício, com o objetivo de perseguir hereges e feiticeiros, ou seja, todos aqueles que não compartilhava das doutrinas católicas. Apesar de ser uma temática de extrema importância, não será tratado neste trabalho. Ver mais em: BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. *A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões, [S.l.], n. 5-6, July 2014. ISSN 2183-3737. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4576>>.

suas proposições, a sua falsidade e os seus erros<sup>236</sup>.

Mesmo considerando as doutrinas calvinistas e luteranas como pagãs e atacando seus praticantes, o principal alvo dos padres era os locais, destacando que eles tinham predisposição para seguir caminhos errados e era isso que os hereges tinham para oferecê-los. A ofensiva contra os *ngangas* e *xinguilas* foi a maneira que as ordens ali presentes encontravam de desequilibrar a estrutura das crenças centro-africanas. Os conflitos entre os missionários e os *ngangas* ocorriam de forma constante. Os *ngangas* se estabeleciam como personalidades influentes em todo o território; e o povo mesmo depois de aparentemente convertidos ao cristianismo católico não cessavam de procurá-los para receber orientação sobre o seu agir no mundo. E isso aborrecia os missionários, como destaca Cavazzi:

Mas como a maior parte destes embusteiros estão cobertos, da cabeça aos pés, de mil incômodos e males, valia-me eu deste argumento para enganar a muitos que, embora baptizados, confiavam nos tratamentos supersticiosos, apesar de os próprios feiticeiros confessarem que a sua virtude curativa vinha do Demónio<sup>237</sup>.

Outra tática que os missionários diziam utilizar para aumentar a eficiência da conversão era destruir objetos e locais de culto aos antepassados. São inúmeros os relatos de queima de objetos e destruição de altares, que para eles estavam consagrados ao demônio. Carlos Almeida, no entanto, aponta que alguns missionários ao retornar à Europa, levavam algumas dessas peças como prova do seu sucesso e até para compor coleções de gabinete de coisas consideradas exóticas, que era muito comum à época. Alguns religiosos chegaram até a escrever sobre estes objetos, chamados *nkinsi*. A exposição do modo de conceber o sagrado dos centro-africanos servia de propaganda para a busca de outros religiosos que se despusessem a ir para o continente africano<sup>238</sup>. A destruição dos *nkinsi* era empregada como forma de desmoralizar as crenças dos africanos, mostrando que não passavam de objetos como qualquer outro, sem nenhum significado. Cavazzi reproduz alguns desses momentos em que os objetos foram queimados publicamente:

<sup>236</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 290.

<sup>237</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 211.

<sup>238</sup>ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demônio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692). Estudos & documentos. 10) In: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura: Séculos XV a XXI* / ed. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues. – Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 135-137.

Uma destas populações, embora se gloriasse do nome cristão, adorava um ídolo de madeira com impudência que o considerava acima do Deus verdadeiro. Então o P.e Jerónimo chegou à praça onde aquele povo estava reunido e condenou fortemente aquela impiedade. Depois, não obstante os presentes, armados de paus e pedras, procuraram retê-lo, levou aquele boneco e deitou-o no fogo à vista de todos, que desabafaram em lágrimas e em gritos de dor, e juntaram as cinzas dos ídolo, para guardarem como preciosas relíquias. Até este ponto domina o Demónio aquelas almas, rebeldes à disciplina cristã<sup>239</sup>.

Atitudes semelhantes à do Padre Jerónimo, de queimar os ídolos dos locais, aparecem em várias passagens da obra de Cavazzi. Este tipo de postura gerava diversos conflitos entre autoridades locais e os missionários. Os padres faziam questão que isso ocorresse em locais que houvesse um número considerável de pessoas testemunhando. Para Almeida, isso reflete em uma tática pedagógica de conversão, como afirma no seguinte trecho, “o fogo no qual os *minkisi* ardiam representava, tanto a destruição do Demónio, como a libertação dos africanos da escravidão espiritual e essa espécie de purificação era uma condição necessária para o conhecimento dos mistérios da verdade revelada”<sup>240</sup>. Os modos de conceber o sagrado dos centro-africanos não era compreendido pelos missionários, tirando a complexidade de suas práticas e reduzindo-as a um sistema dualista de mundo, pautado na ideia de idolatria e superstição.

Não obstante, os religiosos queriam entender o que movia aqueles homens e mulheres, porque era tão difícil explicá-los o caminho da verdade, o porquê daquelas almas rejeitarem tanto os desígnios de Deus. Como resume Almeida “Lançado à conquista daquelas almas, o missionário era desafiado, antes de mais, a dar um sentido ao comportamento do africano, a compreender as suas motivações profundas, o móbil das suas acções, a verdade inscrita nas suas palavras”<sup>241</sup>. A opinião acerca dos locais não era unânime, havia aqueles que destacavam a receptividade e presteza com que recebiam os padres e seus ensinamentos. Neste caso, os locais eram vistos apenas como ignorantes, tendo a sua personalidade infantilizada. O seu poder de ação e pensamento próprio eram totalmente extraídos. Almeida tenta demonstrar

<sup>239</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 410-411.

<sup>240</sup>ALMEIDA, Carlos. Despojos do Demónio na casa da Igreja curiosidades de um missionário capuchinho no Kongo (1692), p. 152.

<sup>241</sup>ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz*, p. 421.

que, para além das opiniões reais dos missionários, o discurso alusivo aos locais podia indicar necessidades imediatas sobre a missão, fossem elas materiais ou humanas. Ou seja, alguns escritos tinham como objetivo obter recursos financeiros e mais missionários. No contexto do projeto de conquista espiritual nenhuma escrita se dava de forma vã. A retórica utilizada pela maioria dos missionários durante o século XVII sempre visava um público-alvo, com a finalidade de obter benefícios. Demonizar e/ou infantilizar os africanos era de praxe, independente da ordem religiosa. Neste sentido, é possível identificar no discurso dos missionários sobre os centro-africanos vários elementos elucidados por François Hartog em seu livro *O espelho de Heródoto*, mas, talvez os mais utilizados sejam: a comparação e a analogia. Operações pelas quais os missionários tentam envolver seu leitor, Hartog pontua que, “é uma rede que joga o narrador nas águas da alteridade: o tamanho das malhas e a montagem da trama determinam o tipo de peixe e a qualidade das presas, constituindo o próprio ato de puxar a rede um modo de reconduzir o outro ao mesmo”<sup>242</sup>. Ao longo deste capítulo, portanto, foi possível identificar mesmo que de modo panorâmico as diretrizes basilares das duas principais ordens que atuaram na África Centro Ocidental. E um dos pontos de junção entre as ordens é justamente a representação dos locais, que para eles viviam à sombra do diabo, sendo constantemente manipulados pelos *ngangas*, que se configuravam como os principais inimigos da fé.

<sup>242</sup>HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*, p. 240.

## Capítulo 3: Converter a alma e ocupar o território

### 3.1. Conversão para todos?

Como tratamos no capítulo anterior, a conversão dos centro-africanos fazia parte de um projeto da Igreja Católica junto à coroa portuguesa (e continuou com a União Ibérica). Mas como de fato se sucediam as conversões, e como ela alterava ou não a dinâmica social e política? A ambiguidade dos convertidos é pauta de discussão de vários pesquisadores que estudam Congo e Angola, principalmente entre os séculos XVI e XIX. Autores como John Thornton falam em um cristianismo africanizado, partindo do princípio que os centro-africanos incorporaram elementos do catolicismo em suas práticas. James Sweet se refere a uma bi-religiosidade, na qual o catolicismo e as religiões locais eram praticadas em simultaneidade, entre outras hipóteses além das aqui apresentadas. Mas, o que os documentos nos mostram? Em geral, indicam as conversões dos chefes políticos e dos indivíduos em torno desses líderes. E a população, em geral, tinha a mesma suposta postura das elites políticas em relação ao catolicismo?

Já sabemos que a educação era direcionada para os europeus e os filhos das elites locais, e que a instrução estava diretamente ligada aos ensinamentos religiosos, sobretudo por intermédio dos jesuítas. Uma das mais emblemáticas conversões destacadas no repertório das fontes europeias foi a do Manikongo. Selma Pantoja acredita que a ligeira conversão do líder político de Mbanza Kongo foi uma maneira de manter seu poder centralizado. Pantoja salienta que: “(...) a presença da religião cristã encontrou uma forte resistência e a cristianização se operou apenas entre o grupo ‘aristocrático’ congolês”<sup>243</sup>. Ou seja, de acordo com Pantoja, as conversões estavam mais associadas com questões diplomáticas do que com a efetividade dos preceitos cristãos no dia a dia<sup>244</sup>. A possível conversão dos grupos “aristocráticos” como sublinhou Pantoja, para além dos interesses políticos, podem ter ocorrido devido ao acesso que esta camada social tinha aos colégios comandados geralmente pelos missionários. Os colégios eram frequentados por meninos que poderiam se tornar clérigos e evangelizar nos

<sup>243</sup>PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: Mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 60.

<sup>244</sup>Veremos adiante que nem todos os governantes se renderam fielmente a cristandade.

sertões longínquos, onde alguns padres europeus se recusavam adentrar. No entanto, não podemos homogenizar e afirmar que toda a elite da região se convertia e seguia estritamente o catolicismo, mesmo elas, resistiram e continuaram as suas práticas religiosas cotidianas.

Sweet revela que o cristianismo não foi incorporado com a desenvoltura esperada pela Igreja Católica, a “aceitação do catolicismo por parte dos africanos foi lenta e desigual, e mesmo quando parecem registrar-se manifestações de devoção à fé cristã, continuam a poder ser encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com as práticas cristãs.”<sup>245</sup> As dificuldades da incorporação da fé cristã podem ser vistas por diversos prismas, como modo de resistência, como “falha” na evangelização da Igreja, ou como acordos meramente políticos. E ainda é possível que todos esses elementos estejam em consonância dentro do contexto histórico aqui estudado. Para além disso, como já dito anteriormente, a religião na África Centro Ocidental não era apenas uma esfera separada na vida da população, mas fazia parte das estruturas organizacionais sociais e políticas, como afirma Anne Hilton:

Durante muitos séculos antes da evolução do Reino de Kongo, esses amplos fatores econômicos sociais e religiosos interagiram para produzir uma variedade de estruturas políticas. Estas incluíam várias formas de kanda que eram legitimadas por referência aos antepassados, aos sacerdotes e aos cultos sacerdotais, que foram legitimados por referência à dimensão do mbumba e dos espíritos da água e da terra, e dos cadáveres extra-kanda que eram legitimados principalmente pelos mortos e pela dimensão de nkadi mpemba e os espíritos do céu<sup>246</sup>.

Hilton se refere ao Reino do Congo, mas esse tipo de organização onde o sagrado sustenta a estrutura político-social pode ser encontrada em outras comunidades. Thorton afirma que, em meados do século XVII, as pessoas no Congo se classificavam enquanto cristãs. Mas esse cristianismo não era visto com bons olhos pelo clero, que esperavam certa “pureza” na realização das doutrinas. Isto é, que as práticas cristãs não estivessem misturadas com as religiosas locais. A falta de obstinação religiosa servia como desculpa para a validação das chamadas “guerra justa”<sup>247</sup>. Este tipo de guerra serviu na maioria das vezes para capturar escravos. Por sua vez, a inconstância do povo em relação ao catolicismo desempenhava um motivo favorável para o pedido de cada vez maior de missionários na região, e

<sup>245</sup> SWEET, James H. *Recriar África*, p. 225.

<sup>246</sup> Tradução nossa: HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 19.

<sup>247</sup> THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500-1700. IN: *Diáspora Negra no Brasil*. HEYWOOD, Linda M. Trad. São Paulo: Contexto, 2015, p. 94.

consequentemente mais financiamento. Thornton cita a afirmação do cronista holandês Capelle (viveu na região do Congo por cinco anos):

“Todo país está cheio de cruces de madeira que eles saúdam muito devotamente e perante as quais se ajoelhavam”, e “todo nobre neste vilarejo” tinha sua própria capela e assegurava que se cuidassem das cruces rurais. “Todos têm seu rosário ou um colar de contas em volta do pescoço, que serve para determinar sua posição ou cargo. A maioria os tem nas mãos como se rezassem e eles não conseguem falar nem entender uma palavra em português”<sup>248</sup>.

O holandês acreditava que os congoleses eram, nitidamente, todos cristãos, já que os símbolos do catolicismo estavam por todo o território e em seus próprios corpos. Capelle, por exemplo, fala de colares de conta e rosários, usado pelos “nobres” como forma de distinção social em relação a gente simples. Mesmo não sabendo o português, seguiam representando a partir do uso dos símbolos. Podemos supor que tal representação está ligada às questões econômicas e políticas. Capelle não tinha interesse particular em validar, ou não, o catolicismo, mas não pôde deixar de notar o suposto apego de uma elite aos símbolos cristãos. Esta inclinação, provavelmente, tinha por objetivo manifestar o poder político e econômico, mais do que pelo catolicismo em si; só não podemos afirmar isso de forma categórica. No entanto, a seguinte passagem de Thornton associa claramente o ensino religioso à preparação política:

Seu ensino intensivo era geralmente restrito a um relativamente pequeno punhado de famílias da elite que mandavam seus filhos para suas escolas. No entanto, esses alunos, muitos dos quais iriam, no futuro, tornar-se governadores políticos, viajavam então para o interior, encarregando-se de ensinar nos vilarejos, de maneira mais intensa do que os sacerdotes jamais fariam, e lideravam os fiéis durante alguns exercícios espirituais, geralmente consistindo de uma reunião em um sábado para se rezar o rosário em quicongo<sup>249</sup>.

Nota-se que os filhos da elite eram preparados tanto para assumir cargos políticos quanto para evangelizar nos rincões. O restante da população, ao que parece, só compunha uma multidão que reproduziam algumas instruções bem específicas, como: a reza do terço, o batismo e consequentemente a adoção de nomes cristãos. Seria ações apenas superficiais?

<sup>248</sup> Citado por Thornton em: THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, p. 94.

<sup>249</sup> THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, p. 94.

Thornton diz que, “o cristianismo, apesar de sua forma sincrética, segundo os modelos do Congo, penetrou profundamente em todas as regiões, embora somente no Congo e áreas sob a administração portuguesa ele estivesse fortemente enraizado como parte da identidade local”<sup>250</sup>. Mesmo se referindo a uma “identidade local” mais aproximada ao catolicismo, o autor destaca seu caráter sincrético, ou seja, uma identidade forjada com vários elementos católicos, mas não somente. Sendo assim, vemos que o catolicismo foi inserido de formas distintas entre a elite local e o restante da população.

Em seu livro *Teatro da fé*, Leandro Karnal discorre a partir da história comparada, sobre a efetividade da catequese em massa, incluindo os batismos de indígenas no Brasil e no México ao longo do século XVI. Através de cartas escritas por padres e cronistas da época, Karnal identifica problemas semelhantes aos encontrados pelos autores que estudam a região da África Centro Ocidental, como o enriquecimento ilícito de alguns missionários, disputas por poder entre ordens, impasses políticos com a administração local, entre outros. No entanto, o que nos interessa é a similitude nas constantes reclamações dos padres com relação aos indígenas que, apesar do batismo e da catequese, segundo eles, continuam a ter comportamentos “pagãos”. Apenas para exemplificar uma das inúmeras passagens que se referem às lamentações dos padres na análise de Karnal, o “padre André de Olmos, o zeloso missionário, reclama que passados vinte anos de pregação do evangelho na sua comarca, os índios permaneciam idólatras, com maus costumes e o próprio cacique de Matlatán permanece politeísta, bêbado e com dezoito concubinas”<sup>251</sup>. Karnal observa a superficialidade nas conversões e nos processos de catequização que encontrava diversos entraves, como a língua e a compreensão de um universo cultural distinto, e que o “catequista deveria ter duas habilidades: tradução cultural no sentido mais amplo e tradução linguística”<sup>252</sup>. Assim como na África, os padres no Brasil e no México também produziram obras bilíngues para que os indígenas pudessem compreender os sacramentos católicos.

De acordo com Paula Montero, a cultura “(...) se materializa como resultado de processo de comparação que “traduz”, por uma série de analogias, um conjunto de significados de um âmbito para outro”<sup>253</sup>. Neste sentido, os missionários assumem o papel de

<sup>250</sup> THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu. p. 96.

<sup>251</sup> KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 193.

<sup>252</sup> KARNAL, Leandro. *Teatro da fé*, p. 198.

<sup>253</sup> MONTERO, Paula. Religião e missionação a mediação cultural e o código religioso. In: AGNOLIN, Adone.

mediadores culturais, primeiro na tentativa de traduzir o seu universo para o outro, e conseqüentemente, no esforço de interpretar uma cultura distinta da sua. Montero ainda destaca que a “condição de mediação pensada nesses termos foi historicamente experienciada pela atividade missionária”<sup>254</sup>. Se os missionários são vistos como mediadores culturais, os nativos também se incluem numa dinâmica semelhante, o de transmitir sua cultura, ou parte dela, e o de interpretar e muitas vezes traduzir para o seu universo cultural para o outro. A autora ainda chama atenção para o “olhar universalista” presente na literatura missionária, fazendo assim com que minúcias fossem omitidas em prol “de discurso unificado em termos de civilização”<sup>255</sup>.

Uma presumível proximidade da elite dos hábitos europeus pode, à primeira vista, significar maior assimilação das convenções europeias, o que necessariamente não expressa acatamento pleno. Conhecer os códigos culturais também podem gerar estratégias de mobilidade e até mesmo conflitos. É sabido de vários casos de incompatibilidade entre as elites locais, o que inclui os governantes e as ordens missionárias. A título de exemplaridade, a relação dos capuchinhos com Rei *Nkanga-a-Lukeni*, Garcia II, em meados de 1648 foi afetada, posto que, os padres foram paulatinamente se envolvendo na estrutura religiosa local e se aproximando dos *ngangas/kitomes* com o intuito de enfraquecer a influência que exerciam sob o rei. Apesar de saber da importância dos missionários no contexto de negociação com os europeus, Garcia não abria mão da proteção dos sacerdotes locais. Segundo Anne Hilton: “Eles acreditavam que, se o kitome fosse dispensado, o rei morreria e o infortúnio varreria a terra”<sup>256</sup>. Ao que parece, Hilton aponta que os capuchinhos queriam ocupar a posição que os sacerdotes locais tinham no governo do Rei Garcia II. Desta forma, pressionavam-no para que ele revelasse a identidade dos *ngangas/kitome* com o objetivo de persegui-los: “Por cerca de quatro anos Garcia II e todo o grupo Mwissikongo mantiveram uma conspiração de silêncio sobre o mais importante dos praticantes religiosos indígenas – o

(Org.). *Contextos missionários. Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec, 2011, p. 53.

<sup>254</sup>MONTERO, Paula. *Religião e missionação a mediação cultural e o código religioso*, p. 52.

<sup>255</sup>O problema que se coloca, a nosso ver, para historiadores, sociólogos e antropólogos, é o fato de que as condições históricas que davam legitimidade e força de sentido à mediação missionária em termos de civilização desaparecem, tornando esse código inverossímil e pouco convincente. No entanto, sem a produção de novos códigos generalização não será possível equacionar o problema político da interculturalidade – isto é, a convivência entre códigos culturais distintos.” MONTERO, Paula. *Religião e missionação a mediação cultural e o código religioso*, p. 62.

<sup>256</sup>Tradução nossa: HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*, p. 185.

*kitome*. Essas eram as “coisas sagradas do Congo”, os “segredos do reino”<sup>257</sup>. A autora afirma que o comportamento dos padres fez com que Garcia escrevesse à Portugal pedindo a vinda de jesuítas e franciscanos<sup>258</sup>. Em contrapartida, em documento nomeado *Alvará de D. Garcia II, recomendando os Capuchinhos aos seus povos – 19 de setembro de 1648*<sup>259</sup>, aparentemente Garcia elogia as ações dos capuchinhos que de acordo com o alvará ressalta que os padres são,

“(…) os quais verdadeiramente servos de Deos que não desejão nem buscão em estas terras, nem este muro, ouro, nem prata, nem zimbo, nem peças, nem outros interesses temporais, antes imitando ao Senhor Jesus Christo(…)”<sup>260</sup>. Conforme o alvará, conclamando aos seus “vassalos” que obedeçam aos padres de modo que isto traria harmonia ao reino. Dom Garcia segue:

Mostrai vos também liberais com elles, fazendolhes esmolos para que possam sustentar, e conservar as suas vidas, para poder mais trabalhar em este nosso Reyno. Deixai vossos amancebamentos, as feitiçarias, os engangas engongos, os frutos, os cançamentos, os odios, procurando viver christianamente; pois sabeis, que todos somos mortais, e que os bons Christãos irão ao Ceo e gosar de eterna gloria; e os maos Christãos irão ao inferno em companhia dos demonios a ser atormentados para sempre<sup>261</sup>.

Se comparamos a passagem anterior do alvará atribuída a Garcia II, com a análise de Anne Hilton, podemos ver dois momentos diferentes na relação do rei com os missionários capuchinhos. Se no alvará Garcia conclama aos seus “vassalos” que sigam com retidão o cristianismo e abandonem os *nganga* e as práticas consideradas pagãs. Por outro lado, Hilton, baseada no documento de Giacinto da Vetralla<sup>262</sup>, que chegou na África Centro Ocidental em 1652, destaca o propósito de Garcia em esconder dos padres capuchinhos os segredos das religiões locais, bem como a identidade de alguns *nganga*. Ora, as conjunturas aqui

<sup>257</sup>Tradução nossa: *Ibidem*, p. 185.

<sup>258</sup>O problema de Garcia com os capuchinhos a esta altura também estava ligada ao fim da União Ibérica e a desconfiança que os mesmos fossem espiões da coroa espanhola.

<sup>259</sup>Este documento está transcrito no subitem: DOCUMENTAÇÃO, ÍNDICES E BIBLIOGRAFIA da obra traduzida de *Descrição dos três reinos de Congo, Matamba e Angola* do Padre Antonio Cavazzi. Provavelmente utilizada pelo tradutor e comentarista da obra o Padre Graciano Maria de Leguzzano.

<sup>260</sup>Citado em: CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tomo II, p. 304.

<sup>261</sup>*Ibidem*, p. 305.

<sup>262</sup>Vetralla escreveu algumas obras em sobre os anos que foi prefeito da missão capuchinha, entre elas: “A Infelicitá felice a vero Mondo alla Roversa e Alcuni appuntamenti notabili circa la missione di Congo.” Após já ter saído da África Vetralla escreveu sobre o idioma do Congo: “Regulae quaedam pro difficillimi Congesium idiomatis faciliiori captu ad Grammaticae Norman redactae”, em 1659.

apresentadas não são excludentes, como estamos tentando demonstrar ao longo do nosso trabalho, as vinculações não são estáticas e elas se transformam a depender dos interesses de ambas as partes.<sup>263</sup> Para além disso, podemos questionar a autoria do alvará de Garcia. É provável que tenha sido algum escrivão que redigiu o documento, sendo as recomendações nele presente podendo ou não ter partido diretamente do rei.

A indagação sobre a autoria não ser diretamente de Garcia II não tem o intuito de tirar a agência do rei, mas de pôr em evidência que muitos destes documentos seguiam um padrão de escrita, principalmente os ligados à Igreja Católica. Segundo Maria Silvia Bassanezi: “A prática obrigatória e padronizada deu a esses registros universalidade e representatividade, um caráter serial e cronológico, além de sua qualidade dupla de serem, ao mesmo tempo, uma documentação individual e coletiva”<sup>264</sup>. De acordo com Bassanezi, no que tange aos documentos eclesiásticos, a partir de 1571, as *Constituições de Coimbra*, contemplando as recomendações do Concílio de Trento, obrigavam que todo e qualquer sacramento fosse registrado. Essas determinações se ampliaram para as colônias como o Brasil e os países com presença administrativa e eclesiástica portuguesa. É possível que esta orientação possa ter se estendido aos escritos de missionários, e também aos documentos administrativos<sup>265</sup>.

### 3.2. A língua, a escrita e o poder

Como já discutimos anteriormente, a influência social e cultural ocorreu de forma mútua entre centro-africanos e europeus, ambos foram afetados pelos hábitos do outro, por vezes de modo espontâneo e outras com estratégias bem definidas. No capítulo 2, falamos de como o conhecimento das línguas locais permitiram que os missionários obtivessem certa autonomia em relação aos intérpretes, e ainda, elaborassem um número considerável de obras bilíngues. As obras produzidas auxiliavam tanto no ensino dos filhos das elites como na evangelização de futuros religiosos que se aventasse no projeto missionário. Assim, como os missionários, os centro-africanos também se dedicaram em aprender o português.

<sup>263</sup>Estas tensões se encontram vastamente registradas na *Monumenta*.

<sup>264</sup>BASSANEZI, Maria Silvia. Os eventos vitais na reconstrução da história. IN: ORG. PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 46.

<sup>265</sup>Um provável exemplo disso é que os documentos presentes na *Monumenta* seguem mais ou menos um padrão.

Em seu artigo, *Escrever o poder*, Catarina Madeira Santos demonstra como a compreensão da língua, e conseqüentemente da escrita determina distinção social e detenção de poder tendo em vista a importância que os europeus davam ao documento escrito.

O registo em papel salvaguardava assim para o exterior aquilo que era válido oralmente nas relações puramente africanas. Desta forma, os africanos, mesmo antes de saberem ler e escrever e de reconhecerem à escrita a função de instrumento de comunicação, foram compelidos a considerar o carácter vinculativo, fixo e perene do que é gravado sobre o papel. Antes de ser instrumento de comunicação, a escrita foi utilizada e apreendida como um símbolo do poder político europeu<sup>266</sup>.

Os locais logo se aperceberam que aqueles papéis que para eles inicialmente não tinham significado, para os portugueses era símbolo dos acordos políticos firmado entre eles. Os centro-africanos paulatinamente se inseriram no mundo da escrita, uma vez que notaram que domínio destes símbolos lhes conferiam poder. Santos descreve três fases para o processo de escrita entre os *Ndembu*<sup>267</sup>, a primeira seria a apropriação da escrita por esses povos, por perceber que era importante na estrutura política portuguesa, na segunda, “a escrita/símbolo se revele aos africanos como instrumento ou tecnologia intelectual, ideologicamente manipulável em função dos interesses dos sujeitos que estão habilitados a usá-la”<sup>268</sup>; e por último, a fase em que a escrita passa a ser símbolo de poder nas estruturas políticas africanas. De acordo com Santos, as transformações ocorridas no uso da escrita entre os *Ndembu*, mas também entre outros povos da África Centro Ocidental resulta em:

Ora é esta estratégia das vassalidades que vai permitir aos africanos articular o vocabulário político africano da oralidade e o vocabulário político colonial da palavra escrita. Ela é também o reflexo da interferência entre duas formas de entender e exercer o poder. A grande originalidade da história das instituições políticas *Ndembu*, na construção dos seus estados e nas relações entre estados africanos, consistirá, assim, no facto de lhe introduzirem estruturas burocráticas baseadas em registos e em instruções escritas<sup>269</sup>.

<sup>266</sup>SANTOS, Catarina Madeira. *Escrever o poder*. Os Autos de Vassalagem e a Vulgarização da Escrita entre as Elites Africanas *Ndembu*. In: Org. HEINTZE, Beatrix. *Angola em movimento*. Vias de transporte, comunicação e história. Frankfurt, 2008, p.177.

<sup>267</sup>Vale salientar que apesar de analisar os *Ndembu*, Santos esclarece que eles viviam em contato tanto com a administração portuguesa presente em Luanda, quanto com o Reino do Congo com quem mantinha certa dependência política.

<sup>268</sup>SANTOS, Catarina Madeira. *Escrever o poder*, p. 175.

<sup>269</sup>*Ibidem*, p.180

A escrita se torna uma ferramenta basicamente jurídica, e impulsiona a produção de outros documentos referentes a acordos políticos, comerciais etc. Ao longo do tempo, e principalmente no século XIX, os *ndembu* vão se apropriando da escrita para reivindicar seus direitos ao mesmo tempo que faziam uso das petições tradicionais, ou seja, as cerimônias orais. Houve uma confluência de ações judiciais aos moldes portugueses com as de modo *ndembu*, e que ambas as partes às incorporam.

Para além do uso da escrita, neste aparto burocrático mencionado por Santos, é possível identificar que alguns centro-africanos usufruíram do conhecimento do idioma europeu para se distinguir socialmente. Apesar de se destacar a instrução dos filhos da elite, a alfabetização, provavelmente, se estendeu para além dos muros dos colégios jesuítas:

A propósito desta maneira de estar sentado no chão, é uma maravilha ver como assim os Pretos podem fazer sem esforço qualquer trabalho. Repare, por exemplo, que depois de terem aprendido a escrever com letras europeias, não tendo eles letras suas próprias, o fazem maravilhosamente, com a tabuleta segura sobre o chão ou sobre o joelho, e nesta posição, que seria penosíssima para nós, eles ficam imóveis durante horas, sem parecerem incomodados<sup>270</sup>.

A citação tem dois pontos importantes a serem destacados, o primeiro revela um elogio de Cavazzi à resistência física e a disciplina dos “Pretos”, apesar de parecer sem relevância, é um dos poucos momentos em sua obra que o padre positiva alguma ação dos centro-africanos. Em segundo lugar, mostra que algumas pessoas tinham acesso às letras europeias. Apesar de Cavazzi indicar que haviam poucos alfabetizados, tal estatística, porém, pode também se estender aos portugueses que viviam naquela região. Já que mesmo entre os brancos a taxa de analfabetismo era alta:

Na corte não faltam diversos oficiais, como auditores, juízes, secretários, conselheiros e outros semelhantes, todos, porém com pouco trabalho, por se concluir qualquer questão em poucas horas, e mais oralmente que por escrito. Portanto, como não há muitos que saibam ler e escrever e é necessário com os sobas mais ordinários, os secretários enviam mensageiros com alguns sinais para serem reconhecidos, encarregados de transmitir o recado. Aos governadores de províncias ordinariamente são enviadas cartas, e então os missionários têm de ler e responder às missivas<sup>271</sup>.

<sup>270</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 226.

<sup>271</sup>*Ibidem*, p. 228.

Em um contexto de poucos instruídos, aqueles que sabiam ler e escrever, certamente detinham um poder no plano simbólico, mas também na prática. Como o capuchinho pontua, a oralidade continua sendo o principal meio das resoluções políticas, mesmo com a inserção crescente dos documentos escritos. O poder do qual nos referimos pode ser ilustrado através do papel dos intérpretes que atuavam juntos aos missionários como mediadores na evangelização e em negociações políticas. Destacaremos, brevemente, papel daqueles que foram por muito tempo imprescindíveis para o apostolado.

No montante de informações suscitadas por Cavazzi, a importância dos intérpretes ou “lingoas”, como foram chamados em determinado momento. O primeiro intérprete mencionado pelo padre, de nome Zacuta, era um dos quatro locais que foi para Portugal com Diego Cão. Voltando ao Congo, tendo aprendido o português, serviu como intérprete entre os portugueses e as autoridades locais. Supomos que João Zacuta – nome que fora acrescido depois do batismo – teve um papel primordial nas negociações políticas no Reino do Congo, mas podemos presumir que também fora utilizado pelos missionários. Alguns portugueses aprenderam o *quimbundu/quicongo* e também exerceram este cargo. Apesar disso, se tomarmos o caso de João Zacuta como exemplo, é possível estabelecer que fosse este um trabalho relegado aos da terra. As referências negativas ao caráter dos intérpretes levantadas por Cavazzi em sua escrita é outro indício de que grande parte desses homens eram locais que aprenderam o português e, que, usavam essa vantagem dentro do jogo de relações que se delinearam naquele contexto. De acordo com Cavazzi:

No começo, os nossos missionários julgaram que os intérpretes representassem uma ajuda e um alívio, mas em seguida, descobrindo as suas fraudes, experimentaram dupla pena, por serem enganados e por não se poderem livrar deles, com prejuízo do seu ministério e da sinceridade das doutrinas que ensinavam (...)<sup>272</sup>.

O padre afirma que os intérpretes enganavam o povo em benefício próprio. O voto de pobreza dos capuchinhos era um meio pelo qual os intérpretes aproveitavam para obter algum ganho. Eles relatavam ao povo a situação inóxia em que os padres viviam e constantemente arrecadavam auxílios em nome do clero. É perceptível a indisposição de Cavazzi com os

<sup>272</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 350.

“lingoas”, visto que dispara contra eles várias declarações com tom de reprovação. Isso, no entanto, não quer dizer que alguns intérpretes não pedissem as ofertas em benefício próprio. Mas como o próprio capuchinho relata, por vezes, as ofertas materiais eram trocadas por alimentos em benefício dos próprios missionários e não apenas para angariar pecúlio. A dependência dos missionários em relação aos intérpretes também é outro ponto a ser destacado. Mesmo com todos os supostos problemas narrados, Cavazzi esclarece que é impossível deixá-los. Isso coloca a atuação dos intérpretes como agentes fulcrais na evangelização e na relação dos religiosos com a população. Provavelmente, sem os intérpretes, todo o processo seria mais árduo.

A relação dos padres com os intérpretes ultrapassava as questões materiais. Cavazzi reclama sobre o possível desserviço prestado pelos intérpretes em relação aos ensinamentos dos dogmas católicos:

Uma das dificuldades que se encontram para catequizar os gentios é a imperícia das línguas e a necessidade de intérpretes, que frequentemente não compreendem bem os mistérios da nossa santa fé e por conseguinte não podem explicá-los correctamente e chegam até a dar explicações contrárias a verdade. Esta dificuldade é muito grande no Congo, onde os naturais, sem cultura e sem letras, nunca puderam fornecer bases seguras para elucidar o fundamento da sua língua com as regras da língua latina<sup>273</sup>.

Os intérpretes tinham muita influência sobre o que era ensinado pelos padres. Usavam de analogias baseadas no seu próprio universo cognitivo como um meio mais fácil de aproximação quando traduziam. Talvez por não entender o significado das doutrinas, reinterpretavam a partir do seu entendimento. Cavazzi menciona que os padres faziam os intérpretes repetirem várias vezes o que havia sido dito, para terem a certeza de que eles traduzissem da forma desejável. Um exemplo disso é a expressão “comer sal” que era utilizada naquela região para se referir ao ato do batismo, por influência dos intérpretes. Isso para o padre capuchinho era um desvio dos dogmas católicos, uma vez que seus ensinamentos eram transformados em mensagens corrompidas. Sobre isso Cavazzi pondera que:

A expressão <<comer sal>>, em vez de <<baptizar-se>>, ainda hoje usada naquela parte da Etiópia, foi introduzida talvez pela dificuldade de encontrar naquela língua um termo próprio para exprimir os efeitos do batismo, ou talvez fosse inventada pelos nativos, que, pela sua ignorância, atribuíam a

<sup>273</sup>CAVAZZI. João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, p. 349.

essência do baptismo à simples cerimónia complementar do sal. Mas não deixa de ser perigoso esta impropriedade de linguagem<sup>274</sup>.

Todos os ritos da Igreja Católica iniciada na região da África Centro Ocidental foram entendidos pelos centro-africanos a partir dos seus próprios códigos. Em muitos casos, os próprios padres adaptavam alguns sacramentos para que fosse melhor compreendido. Provavelmente, os intérpretes tinham muita influência nas mudanças. Como aponta Alexandre Marcussi, em relação ao baptismo: “(...) como o sal era considerado uma forma de proteção contra feiticeiros em várias sociedades locais, os missionários passaram a colocar um pouco de sal na boca dos convertidos após a cerimónia católica habitual”<sup>275</sup>.

Em seu artigo, *Portugueses e Africanos em Angola no século XVII: Problemas de representação e de comunicação a partir da História Geral das Guerras Angolanas*, Mathieu Mogo Demaret ressalta a importância dos intérpretes nas dimensões políticas entre os locais e os portugueses:

No que diz respeito à comunicação, observamos que tanto africanos como europeus mostram uma grande capacidade de apropriação dos elementos culturais, políticos e jurídicos recíprocos. A adaptação dos portugueses aos sistemas políticos, comerciais e negociais africanos, que é, antes de mais, ditada pelas necessidades do terreno, traduz-se na impregnação dos sistemas político-jurídicos e revela um grande pragmatismo por parte dos colonos. Nesta lógica de comunicação, são imprescindíveis as categorias de “intermediários”, entres outros, colonos sertanejos ou mestiços, porque servem de mediadores entre as diferentes estruturas políticas. É também graças a estes mediadores que os portugueses conseguem atingir os seus objectivos diplomáticos e comerciais<sup>276</sup>.

Demaret amplia a participação dos intérpretes/intermediários para outras esferas da vida pública, isso demonstra o poder de mobilidade e influência que estes agentes possuíam. A intenção principal é a de destacar o ofício desses indivíduos juntos aos missionários. Mas não podemos perder de vista que as relações políticas e religiosas caminhavam bem próximas do lado europeu, e não se dissociavam para os centro-africanos. Por isso, estes intérpretes circulavam em todo os espaços de prestígio naquela sociedade.

Retomando ao papel dos “lingoas”, como eram identificados em parte da

<sup>274</sup>*Ibidem*, p.353

<sup>275</sup>MARCUSSI, Alexandre de Almeida. *O dever catequético*.

<sup>276</sup>DEMARET, Mathieu Mogo. *Portugueses e Africanos em Angola no século XVII*, p. 130.

documentação seiscentista, Andréa Guerrero Mosquera, historiadora colombiana que estuda a relação entre a missão na África Centro Ocidental e em Cartagena, esclarece que a evangelização inicial não seria exequível sem o auxílio desses agentes. Como apontado no segundo capítulo, por causa desta dependência, Mosquera ressalta que:

Durante esse tempo, ele investiu na criação de instrumentos evangelizadores, e ao mesmo tempo linguística, que vão desde manuais, catecismos, para dicionários, que serviam para o ensino de conceitos e valores católicos em línguas nativas africanas. Este ensinamento foi muitas vezes feita através de um intérprete, que transmitia a informação, mas os missionários sempre tiveram dúvidas quanto a melhor forma de fornecer as informações quando evangelizavam<sup>277</sup>.

Com a construção de colégios jesuítas, muitos intérpretes começaram a ser formados desde crianças para contribuir com os novos missionários que chegassem na região. Os missionários imaginavam que se os intérpretes fossem criados desde a infância no seio do catolicismo, dificilmente iriam se deixar levar pelas práticas consideradas por eles pagãs.

A formação de um clero nativo foi outro meio de produzir intérpretes. Um exemplo foi o padre Manuel Reboredo, que se ordenou em Luanda em 1637, pela ordem dos capuchinhos, sendo um dos primeiros negros admitidos naquela congregação. A ânsia dos padres em não depender dos intérpretes locais impulsionou, em certa medida, um legado de escritos que são estudados até hoje por alguns pesquisadores. Marina de Melo Souza, em breve artigo que publica sobre os intérpretes, reafirma a sua importância nas relações político-sociais, e chama atenção para a incorporação paulatina do idioma português no Congo. Segundo a autora o “domínio da leitura e da escrita também tornou-se um importante distintivo social, estando a educação da elite, especialmente dos filhos dos principais chefes, a cargo de missionários católicos”<sup>278</sup>. Ao que parece, gradativamente a prática de formar jovens tornou-se algo de cunho institucional:

Primeiro, insistia a Sagrada Congregação em que se construísse um seminário onde os jovens pretos aprendessem, além das letras e da gramática

<sup>277</sup>Tradução nossa: MOSQUERA, Andrea Guerrero. *Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo xvii*. Memoria y Sociedad 18, no.37 (2014): 14-32. <http://dx.doi.org/10.11144/Ja-veriana.mys18-37.mmyb>, p. 25.

<sup>278</sup>SOUZA, Marina de Mello. *Catolicismo e poder no Congo: o papel dos intermediários nativos, séculos XVI a XVIII*. Revista Anos 90, Porto Alegre: v,21 n.40, dez.2014, p. 54.

latina, também as outras ciências necessárias ao estado clerical, para que, chegando ao sacerdócio, pudessem mediante a ciência e a prudência aplicar-se ao governo das almas, e por este meio fosse estabelecida a verdadeira fé naquelas regiões, sem o auxílio dos missionários estrangeiros<sup>279</sup>.

A dedicação em aprender as línguas locais, e ensinar o português para os jovens, tinha como objetivo principal uma conversão mais concreta. Já que os padres não se conformavam com a ambivalência de comportamento daqueles povos. O padre Fernão Guerreiro, jesuíta que atuou na região, aponta que se os padres aprendessem as línguas locais poderiam alcançar um bom relacionamento que, conseqüentemente, facilitaria a conversão<sup>280</sup>. Neste sentido, podemos perceber a importância da língua para ambos os lados. Europeus e africanos tinham ciência de que o aprendizado do idioma trazia para o seu campo simbólico e prático diversas vantagens na relação que estabeleceram ao longo dos séculos<sup>281</sup>.

### 3.3 Conversões e vassalagens

De acordo com Catarina Madeira Santos, um dos meios pelo qual a escrita se vulgarizou na África Centro Ocidental foi a elaboração de documentos que firmavam acordos entre as elites locais e os administradores portugueses. Os termos de vassalagens ou baculamentos como eram chamados, continha diversas práticas que ambas as partes deveriam cumprir, e era revestido de ritos que mesclavam solenidades europeias e centro-africanas:

Os chefes africanos, que se tornavam vassalos do rei de Portugal, submetiam-se a um acto solene e público que tinha a sua expressão mais formal na produção de um documento escrito. A fixação deste acto legal era indispensável. A conclusão de um tratado de vassalagem assumia uma dupla forma: um acto oral e um acto escrito. (...) Nesta cerimónia o documento escrito, previamente preparado – o auto de vassalagem propriamente dito – era lido em voz alta. Por outro lado, os actos ou gestos simbólicos de

<sup>279</sup>CAVAZZI, João Antonio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tomo II, p. 134.

<sup>280</sup>BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão Ibérica*, p. 62.

<sup>281</sup>A reflexão sobre o poder da língua nas relações sociopolíticas se pauta, em certa medida, na seguinte concepção: “As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição de mundo social conforme os seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana (...)” BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Lisboa, Difel, 1989, p. 11-12.

legitimação ligados à celebração do contrato, “a encomenda e a investidura” (cuja origem radicava na Europa medieval, se bem que neste contexto o seu sentido primeiro sofresse uma necessária reelaboração) eram articulados com cerimónias gestuais de origem africana. Assim, no ritual da encomenda o cerimonial europeu passou a ser substituído por um conjunto de atitudes procedentes dos costumes locais<sup>282</sup>.

Apesar de os documentos seguir o padrão europeu, a cerimônia que se realizava em torno da vassalagem era tipicamente local. Exemplo disso, as palmas batidas pelos sobas, os gestos e o pó de pemba que era colocado nos vassallos. Posteriormente, afirma Catarina Madeira dos Santos que o documento tinha um carácter imaculado para os portugueses, e era visto como proteção e garantias nos negócios relativos ao comércio. Já que sempre houve na região, outras nações interessadas em estreitar laços mercantis com os governantes locais. Em contrapartida, os contratos de vassalagem para os africanos eram mais valorizados por conta da oralidade e do rito em torno deles. Toda solenidade em dos autos de vassalagens, assim como as conversões, integrava elementos portugueses e centro-africanos. Santos pondera que:

É assim que o tema da vassalagem aparece, na documentação interna, em perfeita articulação com um discurso da oralidade onde sobressaem as hierarquias tradicionais: a hierarquia determinada pela senioridade; ou a indicação das relações de parentesco como metáforas das relações políticas etc<sup>283</sup>.

Apesar da aparente harmonia, os acordos de vassalagem eram contratos cambiantes, visto que se desfaziam a depender das vantagens políticas. Nesta perspectiva, vemos associações entre as vassalagens e as conversões, táticas utilizadas pela Coroa Portuguesa (e mantida na época da União Ibérica) para angariar territórios e aliados no projeto de ocupação da África Centro Ocidental. No entanto, nem as vassalagens, nem as conversões saíam do modo preterido, ambas incorporaram elementos locais e se assemelhavam por sua aparente fragilidade. Flávia Maria de Carvalho analisa um número notável destes documentos e faz as seguintes considerações:

(...) a utilização da prática do avassalamento como recurso dos próprios africanos, como estratégia de defesa de alianças militares contra inimigos comuns aos portugueses. O que evidencia outro lado das alianças e conflitos travados entre diferentes sobados portugueses. Do ponto de vista dos sobas a

<sup>282</sup>SANTOS, Catarina Madeira. *Escrever o poder*, p. 176.

<sup>283</sup>*Ibidem*, p. 180.

prática do avassalamento foi produto de um encontro entre elementos da cultura portuguesa, marcada inclusive por insígnias religiosas como crucifixo e referências à conversão e elementos da cultura mbundu que conferia ao undamento a função de transferir e legitimar o novo soberano e o líder do grupo. Foi portanto, uma recriação oportuna de cerimônias que tinham como meta a legitimação do poder político entre os mbundus que ganhou sentido internamente e também garantiu a aliança e o apoio militar português contra os sobas adversários<sup>284</sup>.

Ao mesmo tempo que reforçava o poder dos sobas diante de inimigos locais, acentuava certa dependência aos portugueses. Outro ponto que Carvalho destaca é a presença de elementos do catolicismo e das religiões locais que convergiam nesta cerimônia. Desta forma, é plausível reiterar a coexistência da política e religião no que se refere às práticas tanto dos centro-africanos, como dos portugueses.

Os contratos de vassalagem ou baculamentos foram, sem dúvida, um significativo expediente nas relações comerciais, políticas e religiosas, portanto, é adequado indagar sobre quais cláusulas se assentava. Aida Freudental e Selma Pantoja organizaram uma série de documentos e os reuniram em uma obra intitulada: *Livro dos baculamentos*, a compilação é composta por alguns termos de vassalagem/baculamentos do ano de 1630. Neste livro, além da documentação, Pantoja e Freudental teceram uma breve contextualização sobre como se dava o funcionamento deste acordo:

Os documentos do LB permitem a leitura de atitudes diferenciadas entre os sobas que se comprometiam a pagar os tributos. A cerimônia do Auto de Vassalagem, em geral acontecia numa banza de um soba ou dembo já “avassalado”, considerado aliado dos portugueses. Alguns estavam presentes com seus makunzes identificados nominalmente no final do documento, outros enviavam seus representantes na figura de um parente ou titular. O valor pago no auto de vassalagem (quantidade de peças d’índias, aves, cereais) demonstra as diferenças socioeconômicas, assim classificadas pela fonte: um potentado, um grande potentado ou um pobre e pequeno soba. Algumas vezes, as redes hierárquicas dos próprios potentados são visíveis quando um grande soba fica em posição de protector de um pequeno soba<sup>285</sup>.

Através dos termos de vassalagens, é possível identificar as diferentes situações econômicas dos sobados, e ainda, alguns detalhes desta cerimônia, que envolvia as principais autoridades locais e a administração portuguesa. Além dos tributos pagos, a vassalagem exigia

<sup>284</sup>CARVALHO, Flávia Maria de. *Os homens do rei em Angola*, p. 23.

<sup>285</sup>FREUDENTAL, Aida. PANTOJA, Selma. *O livro dos baculamentos que os sobas deste Reino de Angola pagam a Sua Majestade*, 1630. Luanda: Arquivo Nacional de Angola, 2013, p. 19.

uma postura moral diante dos portugueses, como a adoção do catolicismo, o casamento monogâmico etc. Tal comportamento era esperado pela Coroa como tentativa do controle territorial e espiritual. No entanto, a sujeição prevista nem sempre acontecia exatamente como planejado; já que como conta Freudenthal e Pantoja, muitos sobas se revoltavam contra aumentos abruptos e mal explicados, enquanto outros se recusavam a pagar:

Após os confrontos com as forças portuguesas, os sobas e dembos vencidos, cujas terras haviam sido saqueadas e parte da população aprisionada, negociavam sob pressão as condições impostas: reconhecer a sua condição de vassalo do rei de Portugal e comprometer-se a pagar o baculamento que substituíam os tributos anteriormente pagos ao rei do Ndongo. Apesar da resistência inicial, as circunstâncias adversas das guerras, as secas, a escassez de alimentos e as derrotas militares forçavam as autoridades africanas vencidas a reconhecerem os autos de vassalagens. Contudo, algumas delas abandonavam essa condição logo que a correlação de forças lhes era mais favorável<sup>286</sup>.

O costume de pagar tributos não era algo estranho aos centro-africanos. E eles continuaram a prática na relação com os portugueses, mas se rebelavam quando as cláusulas não os favoreciam. Um indício da vulnerabilidade destes acordos se pauta no fato de que eles só se mantinham quando rendia algum benefício político. Do mesmo modo as conversões estavam cercadas de negociações e conflitos. Apesar desse jogo de interesses, em algumas ocasiões a obediência era imposta por meio do poder bélico dos portugueses, e muitas guerras foram induzidas por eles contra os sobas rebeldes, principalmente com o intuito de aprisionar pessoas para o comércio de escravos. É oportuno dizer que a quebra dos acordos não acontecia apenas da parte dos centro-africanos; progressivamente, os próprios portugueses rompiam com os autos quando algum soba não cumpria sua parte no pagamento do tributo, principalmente quando envolviam escravizados. Como Carvalho enfatiza:

De acordo com o termo de avassalamento o soba do Dongo assumia a obrigação de enviar cem escravos por ano para a Coroa portuguesa. O documento deixa claro que a vassalagem foi obtida após uma derrota militar, e que a remessa dos escravos representava a garantia de paz. Ou seja, o avassalamento era um acordo temporário, renovado anualmente pelo pagamento do imposto às autoridades portuguesas. Caso esses escravos fossem enviados, a trégua era quebrada e novos conflitos desencadeados<sup>287</sup>.

<sup>286</sup>*Ibidem*, p. 19.

<sup>287</sup>CARVALHO, Flávia Maria de. *Os homens do rei em Angola*, p. 107-108.

Os acordos de vassalagem foram um dos principais meios de captação de escravizados, o número exato de quantas pessoas foram compulsoriamente envolvidas no comércio de escravos podem variar bastante. Carvalho, através de um termo específico, identifica o envio de cem escravos por ano, sabemos que este número poderia aumentar ou diminuir, a depender do sobado, que poderia ser mais ou menos poderoso economicamente, mas também dos acordos estabelecidos, já que havia, de modo geral, mudanças constantes nas cláusulas. José Carlos Venâncio nota que, no século XVII, o comércio de escravos foi impulsionado principalmente através de três métodos: “(...) através da troca comercial; através dos sobas politicamente submetidos, que estavam obrigados a pagar tributos na forma de escravos; através das guerras entre chefias africanas que os portugueses provocavam ou incentivavam (...)”<sup>288</sup> Além de fornecer escravizados, as guerras enfraqueciam as chefias que gradualmente ficavam a mercê dos domínios dos portugueses; e de acordo com Venâncio, somente os portugueses saíam com beneficiados.

No *Livros dos Baculamentos*, conta alguns termos de vassalagens transcritos por Pantoja e Freudental, no qual mostra as diferenças de tributos pagos a depender dos sobados. Alguns pagavam valor menor de tributos, alegando que não possuíam rendimentos suficientes ou por alguma interferência não prevista, tudo registrado nos termos. A elaboração do título parecia seguir um padrão de escrita, no qual começava com a data, o soba que havia se compromissado, os produtos que deveriam ser pago, e os presentes que assinavam o documento, como demonstrado a seguir:

Aos vinte e cinco dias do mês de janeiro de mil seiscentos e vinte um anos, nesta fortaleza de Kambembe, nas pousadas do capitão que ora é dela Bento Rabelo, pareceu estando presente, o soba Samba Ilanga e disse que ele obrigava como de feito obrigou, por si e todos seus sucessores de dar em cada ano de hoje em diante, para a fazenda de Sua Majestade uma peça boa ou dois moleques, e que não podia dar mais por ser soba muito pobre e pequeno. E para isso serviu de um intérprete um moço dito capitão, por não haver ora outro, de que o escrivão fiz este assento, pela razão atrás dita. E aqui assinou o dito capitão, e eu Frederico de Seixas, escrivão o escrevi e outrossim que assinei<sup>289</sup>.

<sup>288</sup>VENÂNCIO. José Carlos, *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII: Um estudo de Sociologia Histórica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 144.

<sup>289</sup>FREUDENTAL. Aida. PANTOJA, Selma. *O livro dos baculamentos que os sobas deste Reino de Angola pagam a Sua Majestade*, p. 111.

Os documentos seguem invariavelmente padrão semelhante ao acima descrito. De acordo com o próprio livro, “Peças d’índias – são os negros de Angola que se vendem para Índias de Castela e são os que valem mais que os outros”<sup>290</sup>. Enquanto moleques “são rapazes que valem menos que peça, porque pagam duas peças d’índias ou dois moleques”<sup>291</sup>. Apesar de aparecer em menor número do que o destacado por Carvalho, quase todos os títulos de baculamentos que constam no livro descrevem o pagamento de tributos através das peças da índia, e em menor número de moleques, além de alimentos, tecidos etc. Outro ponto a se destacar é a aparição dos intérpretes na firmação desses acordos, sendo a maioria desses homens “filhos deste reino”<sup>292</sup>. Não pretendemos nos estender, demasiadamente, nas descrições dos títulos, nem fazer uma contabilização sobre o número de “peças” que foi gerado por estes acordos. O objetivo básico foi o de demonstrar a possível compatibilidade entre as conversões e a vassalagem, e no próximo tópico isso ficará ainda mais compreensível ao vermos mais de perto o caso da rainha Nzinga.

### 3.4 Rainha Nzinga: conversão e conflito

A Rainha Nzinga é, indiscutivelmente, uma das personagens mais estudadas da África Centro Ocidental por pesquisadores do mundo inteiro e teve parte da sua vida registrada pelo padre Cavazzi (entre outros viajantes, cronistas etc.), que dedicou parte considerável de sua obra *Descrição* para relatar acontecimentos da vida da rainha<sup>293</sup>. Não é a pretensão aqui se estender sobre a biografia de Nzinga, e sim demonstrar em linhas gerais sua relação com os missionários e administradores portugueses, além de suas estratégias de resistência no tocante a conversão e a vassalagem.

De acordo com Linda Heywood e John Thornton, no prefácio do livro *Njinga: Rainha*

<sup>290</sup>*Ibidem*, p. 79.

<sup>291</sup>*Ibidem*, p. 79.

<sup>292</sup>Nos documentos transcritos pelas autoras a maioria dos intérpretes são homens identificados nos próprios documentos como da terra.

<sup>293</sup>Para saber mais sobre a Rainha Nzinga ver: PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Editora Thesaurus, 2000.; FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola*. Século XVII. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.; PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da rainha Nzinga: século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. Entre outros.

de Angola<sup>294</sup>, Cavazzi conheceu e participou da sua vida, sendo seu confessor durante alguns anos, tendo sido ele a realizar seu funeral quando a rainha Nzinga morreu<sup>295</sup>. No entanto, parte dos relatos descritos em seu livro incluiu a contribuição de outros padres que também tiveram a oportunidade de conhecê-la<sup>296</sup>. A narrativa de Cavazzi, acerca de Nzinga, não diferencia essencialmente do restante da sua obra, posto que o padre resguardava uma visão negativa sobre os africanos, e especialmente sobre Nzinga. Ele delineia a sua vida destacando vários pontos negativos da sua personalidade e das suas ações contra o catolicismo. Ao fazer uma análise sobre o Cavazzi, Heywood e Thornton pontuam a diferença entre ele e o padre Antonio Gaeta que também foi contemporâneo da rainha e tinha uma opinião um pouco mais otimista e esperançosa sobre as suas condutas em relação as coisas de Deus. Para Heywood e Thornton, a negatividade de Cavazzi transparece em seus textos assim como a sua tendência a acreditar em eventos sobrenaturais<sup>297</sup>. Dito isso, Nzinga foi provavelmente a soberana que mais se utilizou das suas conversões como artifício no jogo político com os portugueses e os missionários<sup>298</sup>. A sua primeira conversão ocorreu em 1622 em Luanda. Na ocasião em que servia como embaixadora ao seu irmão Ngola-a-Mbandi, a partir da conversão passou a se chamar Dona Ana de Souza<sup>299</sup>.

Após amargar várias derrotas para os portugueses, Ngola-a-Mbandi morreu e as causas da morte são controversas, o próprio capuchinho diz que, tanto ele pode ter tomado veneno para dar fim a sua vida como pode ter sido envenenado pela própria Nzinga. De qualquer modo, fato é que a rainha sobe ao trono em seguida:

Assumi o título de rainha do Matamba e do Ndongo (ou Angola), a pretexto de os reservar par ao verdadeiro herdeiro, seu sobrinho, filho do rei defunto

<sup>294</sup>Este livro foi publicado exclusivamente com a transcrição dos capítulos que Cavazzi dedicou a Rainha Nzinga, cujo prefácio são dos historiadores Linda Heywood e John Thornton.

<sup>295</sup>Nzinga Mbandi nasceu em 1582 e morreu em 1663 e governou entre 1624 e 1663.

<sup>296</sup>MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*. A relação de António Cavazzi de Montecuccolo (1687). Prefácio de Linda Heywood e John Thornton. Lisboa: Escolar Editora, 2013, p. 1.

<sup>297</sup>Os autores destacam que o número exagerado de eventos miraculosos foi retirado da obra que foi posteriormente publicada. Se comparada com o possível manuscrito original encontrado muito tempo depois. Heywood e Thornton ainda destacam que a falta de confiança de Cavazzi na conversão genuína dos centro-africanos faz com que o padre preste mais atenção na sua religião e em todos os seus movimentos cotidianos. Em contrapartida, outros padres que acreditavam piamente nas conversões tendiam a narrar os eventos com os olhos vendados na ilusão. MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*. A relação de António Cavazzi de Montecuccolo (1687). Prefácio de Linda Heywood e John Thornton, p.3-5.

<sup>298</sup>Obviamente, existem outras histórias semelhantes à da rainha Nzinga, mas que porventura não foram amplamente registradas.

<sup>299</sup>MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*, p.63-65

Ngola-a-Mbandi, que era ainda muito novo para os exhibir. Tomando as armas à cabeça de um grupo de fiéis fanáticos, massacró todos os que tinham dúvidas em apoiá-la<sup>300</sup>.

Segundo Cavazzi, o sobrinho não chegou a reinar, valendo-se de estratagemas Nzinga o degolou em uma praça pública em Matamba e apropriou-se do reino definitivamente. Como consequência disso, o trato com os portugueses tornou-se sua incumbência. Obviamente, o propósito não é demonstrar todas os pontos desta relação que durou anos, mas sim destacar alguns extratos que nos permita tencionar a correspondência entre conversão e vassalagem, bem como a sua bi-religiosidade já que continuava “adorando seus ídolos” mesmo após o batismo. A incoerência da soberana no que se refere a religião católica e como ela utilizava a conversão como troca de moeda nas negociações era o que mais incomodava Cavazzi.

Tendo Salvador Correia de Sá expulsado os holandeses de Luanda em 1648, tornou-se governador da região em 1652. Correia de Sá negociou várias vezes com Nzinga através das trocas de cartas e tratados. Em uma dessas cartas, o governador fez um pedido especial a rainha, para que então ela obtivesse o seu apoio, que “vossa Majestade, dizia ele, permita aos servidores de Deus batizarem pelo menos as crianças que estão em perigo de morte, de modo que não sejam privadas da luz eterna ao perderem a deste mundo (...)”<sup>301</sup>, a carta ainda pede que a rainha abandone os hábitos dos jagas, cujo comportamento era altamente reprovado pelos membros do clero. O resultado inicial dos tratados, segundo Cavazzi foi:

A rainha não ousava por razões políticas e para a sua própria proteção, romper com a sua seita, e o governador, por seu lado, não queria mostrar demasiado empenho em concluir este tratado de paz com receio de que parecesse procurá-la por necessidade, o que teria feito mal à reputação dos portugueses, a quem importava imenso que se acreditasse que era o zelo, e não a necessidade, que os fazia procurar esta paz com os bárbaros<sup>302</sup>.

O batismo das crianças podia até ser importante para Correia de Sá como católico devoto, mas a presença dos missionários nos domínios de Nzinga para realizar os sacramentos era, nitidamente, uma estratégia política para obter a paz com uma rainha tão poderosa. O próprio padre deixa claro que os portugueses necessitam da rainha, apesar de não admitirem. Ao passo que Nzinga também planejava meticulosamente suas atitudes junto aos seus

<sup>300</sup>MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*. p.69

<sup>301</sup>*Ibidem*, p.103.

<sup>302</sup>*Ibidem*, p.103.

opositores e amiúde frente ao seu exército jaga<sup>303</sup> e ao seu povo. É o que denota o discurso de Cavazzi sobre este momento de negociação entre Correia de Sá e Nzinga Mbandi. A querela entre as duas lideranças políticas se dava pelo fato da rainha ter ficado ao lado dos holandeses quando da ocupação, e o intuito de Correia de Sá era resgatar a aliança anterior<sup>304</sup>:

Para obrigar ainda mais a rainha, enviava de vez em quando uma embaixada extraordinária e faustosa, onde solicitava a sua opinião sobre este ou aquele facto de guerra em que os dois Estados eram interessados; ofereceu-lhe ajudas secretas e presentes que podiam agradar aos seus gostos. Insistia sempre nas suas cartas na questão religiosa, e suplicava aos seus enviados que regressassem de viva voz a esse assunto<sup>305</sup>.

O governador sabia da importância de Nzinga no cenário político e, por isso, tentou se aproximar diversas vezes, e ao que parece levava imensamente em consideração sua destreza nos assuntos da guerra. Cavazzi tece, ao longo da sua obra, várias críticas ao gênio de Nzinga, como sendo uma mulher impetuosa, entretanto, destaca em diversas passagens sua inteligência e sagacidade, entre outras qualidades. Em muitos momentos Nzinga se recusou a aceitar os termos de vassalagem propostos pelos portugueses, e com isso, influenciava vários sobados a se rebelar contra os acordos, como destaca Mariana Bracks Fonseca:

Nzinga se recusou a cooperar com os portugueses enquanto não se cumprissem as cláusulas do acordo de 1622. Recusava-se a aceitar as exigências que buscavam submetê-la a vassalagem, entervando assim os planos dos portugueses de promoverem as feiras pelo Ndongo. Muitos sobas avassalados passaram a apoiar Nzinga e romperam os laços com os

<sup>303</sup>Os jagas ou imbangalas são personagens controversos na história de Angola, alguns estudos dizem que eram um exército mercenário que vendiam o seu poderio militar, outros os definem como uma seita que devorava crianças. Optamos por não aprofundar nesta discussão por acreditarmos que os jagas demandam um trabalho à parte. No dicionário de Adriano Parreira estão descritos da seguinte forma: “1. Designação dada pelos portugueses aos Mbangala. 2. Grupos multi-étnicos de guerreiros, que foram o eixo de alianças entre todas as principais autoridades da região, durante o século XVII (...) 4. Eram também conhecidos por Aicas; Jagas; Nsidos; Njudos; Jacas; Ngajacas; Quimbalangas; Giavas; Guingas; Agag; Gallas; Zimbos; Cembas; Imbangalas; Iages; Yakas; Muzimbos, etc.. In: PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico*, p. 53.

<sup>304</sup> Durante o seu domínio, Nzinga negociou ainda com outros governadores como: Fernão de Souza (1624-1630), Manuel Pereira Coutinho (1630-1635), Francisco de Vasconcelos da Cunha (1635-1639), Pedro César de Meneses (1639-1645), Francisco de Souto Maior (1645-1646), entre 1646 e 1648 ocorreu a ocupação holandesa, Salvador Correia de Sá e Benevides (1648-1651), de 1651-1652 governador interino cujo nome não consta na lista dos “governadores coloniais”, Rodrigo de Miranda Henriques (1652-1653), Bartolomeu de Vasconcelos da Cunha (1653-1654), Luís Martins de Souza Chichorro (1654-1658), João Fernandes Vieira (1658-1661), André Vidal de Negreiros (1661-1666). Optamos por destacar o momento em que Correia de Sá foi governador por conta da instabilidade pós-restauração, como Nzinga havia se aliado aos holandeses durante a ocupação, o empenho do governador em recompor o apoio da rainha nos parece *sui generis*.

<sup>305</sup>MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*, p. 104.

portugueses como ocorreu no Museequê. Nzinga soube aproveitar de outros conflitos na África Central e canalizara seu proveito a inimidade de alguns portugueses, como ocorreu com o soba Ambuíla (Mbwila), um soba Ndembo que se recusava a pagar tributo aos portugueses<sup>306</sup>.

Apesar de relatar um outro contexto diferente da negociação com Correia de Sá, Mariana Bracks Fonseca indica acontecimentos do começo do reinado de Nzinga, que fez com que a rainha obtivesse o respeito dos portugueses e fosse temida em todo o território. Mesmo tendo assinado alguns acordos, o objetivo principal de Nzinga era que os territórios sobre o seu domínio fossem visto pelos portugueses com a mesma importância de Portugal<sup>307</sup>.

Nos cerca de quarenta anos que Nzinga governou, é possível elencar várias ocasiões em que a rainha mostrou sua flexibilidade para manter e angariar aliados, e derrotar seus inimigos. Um dos recursos utilizados, como já dito anteriormente, foi a sua capacidade de se movimentar entre o catolicismo e as crenças locais. É notório que a sua primeira conversão em 1622 e adoção do nome português tenha sido apenas uma performance frente aos portugueses. O padre Cavazzi explica que, em diversos momentos a rainha querendo demonstrar fidelidade ao seu povo e aos portugueses simultaneamente, erigiu altares nos quais se encontravam crucifixos, imagens e, ao mesmo tempo, a ossada do seu falecido irmão e outros *nkisi* que ela julgava importante:

Contudo, esta junção disforme dos cultos escandalizou os cristãos, bem como os pagãos, que não podiam adivinhar que ela fingia uma prática diferente da sua crença interior. Além disso, ela convocava cada um em privado e convidava-os a honrar o crucifixo, depois de prestar logo a seguir as mesmas honras ao infame sepulcro<sup>308</sup>.

Nzinga, de acordo com Cavazzi, vivia um paradoxo entre a religião cristã e sua seita, e por deliberações políticas fazia esse jogo de representações. No entanto, em determinadas

<sup>306</sup>FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mandi e as guerras de resistência em Angola: século XVII*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012, p. 129.

<sup>307</sup>Tal atitude fica clara quando Nzinga foi enviada junto a uma embaixada pelo irmão Ngola-a-Mbandi para negociar com os portugueses, como destaca a própria Mariana Bracks Fonseca: “Na audiência, Nzinga e o governador entraram em acordo para a restituição da paz e mútua amizade, mas quando foi dito que o Ndongo deveria reconhecer Portugal com tributo anual, Nzinga ‘respondeu que tal condição só podia exigir duma nação submetida, mas não duma nação que espontaneamente oferecia uma mútua amizade’. Esta postura firme e resoluta convenceu os presentes de que o Ndongo deveria permanecer como estado livre, independente e aliado, sem contudo ser tributário do rei português, como era prática nas relações de vassalagem luso-africanas. Nzinga deixou claro que aceitava a paz e amizade com Portugal, mas como duas nações soberanas e livres, e de forma alguma aceitaria a submissão.” FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mandi e as guerras de resistência em Angola*: p.115

<sup>308</sup>MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*, p. 108.

passagens, o autor parece acreditar que a inclinação verdadeira da rainha era a fé cristã<sup>309</sup>, e o que a impedia de servir piamente a Deus era a pressão dos seus súditos. Isso indica que, além de influenciar o seu povo, Nzinga era também por ele influenciada. Não é impossível que a rainha realmente tivesse predileção ao catolicismo, mas baseado nas próprias escritas de Cavazzi, é viável concluir que a depender do momento político, e talvez de necessidades pessoais, a rainha pendia mais para um lado do que para o outro, mas que vivenciar essa bi-religiosidade não foi um problema para alguém com tanta astúcia para governar.

Em meados de 1657, com o envio de missionários capuchinhos para Matamba, houve o que Cavazzi chama da segunda conversão de Nzinga. Segundo ele, na ocasião, Nzinga queria servir de exemplo para seu povo e aconselhada pelo padre Antonio de Gaeta reconciliou-se com a Igreja:

Depois disso, o padre Antonio negociou com a rainha melhores meios de realizar a conversão do seu povo. Fê-la saber que, como o exemplo dos príncipes era o mais eficaz, seria desejável que ela abjurasse publicamente os seus erros passados na presença dos seus vassallos, renovando a sua profissão de fé cristã, que fizera aquando do seu batismo. A rainha submeteu-se de boa vontade e encarou este ato de humildade, não como uma mera conveniência, mas como um dever. Sem espera, encontrando-se rodeada de toda a sua corte, disse em voz alta que a partir de então não toleraria a idolatria em parte alguma do seu reino<sup>310</sup>.

A segunda conversão da rainha já aconteceu com o avançar da sua idade, o fato é que mais tarde, em 1659, ela assina um novo tratado de paz com Portugal. A conversão pode ter ocorrido em um momento de mais tranquilidade entre os reinos, e assumir uma postura diante do seu povo demonstra mais uma vez a flexibilidade da rainha. Mesmo com a declaração pública da volta ao catolicismo com forma de influenciar o povo a conversão, muitos continuam prestar homenagens aos seus antepassados, ao mesmo tempo que iam na missa por convocação da rainha. Mariana Bracks Fonseca afirma que a historiografia portuguesa durante o século XX reforçou a ideia de uma Nzinga mais conciliadora e próxima aos portugueses como forma de amenizar a importância da rainha na região<sup>311</sup>.

<sup>309</sup> Acreditamos que Cavazzi usa o caso de Nzinga como um exemplo da propaganda dos trabalhos missionários na região. A sua tática de atribuir os mais cruéis adjetivos a sua personalidade, tem como finalidade mostrar o quão poderoso o poder de Deus podia ser, já que ao final da vida, segundo ele, Nzinga se arrepende de todos os seus pecados e é descrita por ele quase como uma santa.

<sup>310</sup> MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*. p. 124.

<sup>311</sup> FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mandi e as guerras de resistência em Angola*, p. 9.

Seja como for, a vida da rainha Nzinga disponibiliza uma série de aspectos interessantes que vem sendo tratados há anos por pesquisadores de diversas partes do globo. Foi pincelado aqui apenas alguns pontos que achamos importante para exemplificar a possibilidade de se vivenciar duas ou mais experiências religiosas e em se tratando dos governantes locais como isso foi utilizado em prol de bons resultados políticos. Sobre Nzinga, a seguinte citação de Marina de Mello Souza define muito bem essa personagem ímpar para a história da África Centro Ocidental: “(...) Njinga alternava suas identidades conforme as circunstâncias, transitando entre *ngola* do Dongo, *ambunda*; chefe *jaga* e *tembanza*, detentora de poderes especiais; e dona Ana de Souza, cristã batizada e iniciada na religião dos brancos”<sup>312</sup>. Se o trânsito entre as religiões era um dilema para uma rainha tão poderosa como Nzinga, podemos supor que a dualidade refletia na vida cotidiana do povo. Como o próprio Cavazzi deixa transparecer em alguns momentos, a rainha também sofria pressão direta do seu povo e de alguns conselheiros mais próximos para manter suas obrigações com seus antepassados. Ao passo que, os administradores portugueses e os padres católicos a impeliam constantemente para aceitar o catolicismo.

<sup>312</sup>SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: Poder, catolicismo e Comércio no Congo e em Angola* (século XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2018, p. 141.

## Conclusão

A intenção deste trabalho foi a de discutir a relação entre política e religião no contexto da África Centro Ocidental no século XVII, a partir de um conjunto de documentos que se assemelham e por serem, sobretudo, fontes produzidas por europeus no território africano. Eles contêm uma idealização muito próxima em relação aos povos que viviam naquele território. Por um lado, uma imagem que, geralmente, vai do infantilizado ao demonizado na escrita dos membros da Igreja Católica. Por outro, os documentos da administração portuguesa reservam um tom mais burocrático.

Demonstramos também alguns aspectos das religiões locais e vimos que os códigos apresentados nas crenças dos centro-africanos remetem a junção entre o mundo dos vivos e dos mortos, que se complementam e regem toda a vida social desses povos. A religião transpassa a política e vice e versa, e não é possível distinguir uma hierarquia entre elas. Além disso, todas as práticas da vida cotidiana estão interligadas. Os antepassados eram constantemente consultados através dos *ngangas* com o intuito de orientar as ações da vida cotidiana. As consultas eram realizadas para os mais diversos objetivos, desde o melhor nome para colocar em um filho até o melhor momento para fazer guerra ou decretar a paz. Como forma de manter esta conexão entre os mundos, os vivos tinham algumas obrigações para com seus mortos.

Este modo de conceber o sagrado sofreu modificações quando os portugueses chegaram na região, mas, sobretudo, com a presença dos missionários oriundos de diversas partes do continente europeu e de ordens distintas. No entanto, decidimos por destacar o papel de duas ordens, que acreditamos ter sido as mais atuantes no território aqui estudado. Apesar de diferenças nítidas entre as duas organizações, tanto os capuchinhos quanto os jesuítas tinham um mesmo propósito, converter os povos locais ao catolicismo e para isso, engendraram diversos meios para conseguir obter uma “conversão sincera”. Para tanto, os missionários, intencionalmente ou não, se associavam à Coroa Portuguesa (e ibérica), sendo peças fundamentais na inserção dos europeus no interior da África Centro Ocidental. Apesar de ainda não haver uma colonização de fato no século XVII, havia a ocupação em parte do

litoral centro-africano e um evidente projeto de conquista do território. E, nesta empreitada, a Igreja Católica se destacava por se fortalecer fora do continente europeu. Sendo assim, ambas instituições estavam, em certa medida, associadas na conquista espiritual e temporal. Isto é, a sujeição do corpo no caso da escravidão, a ocupação do território com a exploração dos recursos naturais e a conversão da alma. A fim de cumprir seus objetivos, a administração portuguesa e as ordens missionárias estabeleceram várias táticas, como os contratos de vassalagem ou baculamentos, no qual alguns sobados ficavam comprometidos a pagar tributos à Coroa. Obviamente, estes contratos não eram o único meio utilizado pelos portugueses, até porque as negociações e conflitos foram uma constante nesta relação.

Os missionários também não pouparam estratégias para efetivar a conquista espiritual, construíram seminários e escolas para o ensinamento das elites locais, se dedicaram a aprender as línguas para se tornarem independentes dos intérpretes, além de terem traduzido várias obras doutrinárias para o idioma local, etc. Estiveram sempre ativos quando tinham que perseguir os sacerdotes locais, queimar objetos sagrados e condenar aqueles que não seguiam os preceitos da vida católica. Contudo, o papel dos intérpretes foi fundamental na conexão entre a administração portuguesa e a igreja com os centro-africanos, pois estes dominavam o português e os idiomas locais, o que lhes conferiam poder concreto nas negociações políticas e no modo do evangelho ser ensinado.

Os estratagemas da coroa e da igreja para que seu projeto se consolidasse não foi recebido de modo fleumático. Na parte centro-africana, tanto as autoridades locais como o povo, se valeram de vários mecanismos para se movimentar entre suas crenças e o catolicismo, e entre seu modo de fazer política e as novas diretrizes colocadas pelos agentes europeus. A rainha Nzinga, por exemplo, se configura neste contexto com flexibilidade e destreza para lidar com os europeus. Sua biografia é repleta de momentos que mostra o limbo que ela vivia, especificamente sobre as suas conversões, a primeira tida como essencialmente política, na forma de negociar com os portugueses. Na sua segunda conversão, já com a idade avançada, alguns acreditam ter sido franca, outros que novamente não passava de estratégia política. Este jogo político, obviamente, não foi unicamente praticado por Nzinga, outras autoridades também se relacionaram de forma semelhantes com os europeus na África Centro Ocidental, sendo eles membros da Igreja ou não.

Assim como as autoridades locais, o restante da sociedade também se via diante de um

limbo social, principalmente no que se refere às questões religiosas. Criaram vários meios para continuar praticando suas crenças endógenas, por vezes incorporando elementos do catolicismo. O que se pode dizer é que a tensão era inerente numa sociedade em que vários mundos se entrelaçam, o mundo dos vivos, o mundo dos mortos e o mundo europeu.

Em parte, podemos afirmar que a dissertação, ao ter trazido a discussão entre política e religião, alcançou o propósito inicial. Porém, é obrigação pontuar também as lacunas aqui deixadas, em parte por limitação nossa, mas também por insuficiência de pormenorizações das fontes. Sendo assim, começar esta conclusão retomando as fontes não foi fortuito. Não foi possível romper com o termo “centro-africano”, temos ciência de que a palavra remete a uma abstração sobre esses povos que, apesar das suas proximidades culturais, também resguardam suas diferenças. Apesar disso, vimos que dificilmente se encontra uma obra em português na qual o termo não seja utilizado. Outra aspiração era de dar mais agências aos africanos, o que não conseguimos fazer de forma satisfatória, seja pela falta de minúcias das fontes, ou por nosso possível olhar viciado sobre elas. Certamente, há inúmeras lacunas que não foram apontadas, mas, destacamos as que mais incomodaram e que acreditamos poderem ser preenchidas em pesquisas futuras.

Seja como for, apesar das pesquisas de África terem avançado significativamente no Brasil, os passos para a consolidação da área ainda são lentos. Na área de história quanto mais se recua temporalmente para estudar o continente, mais os obstáculos são notórios. Não obstante, acreditamos que o estudo aqui apresentado é apenas uma “trama de ráfia” em um campo de possibilidades no seiscentos da África Centro Ocidental.

## Fontes

BRÁSIO, Pe. António. Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1643-1646). Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1960, 1a série, v. IX-XII.

CAVAZZI DE MONTECÚCCULO, João António. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. V.1/2.

FREUDENTHAL, Aida e PANTOJA, Selma. *Livro dos baculamentos que os sobas deste Reino de Angola pagam a sua majestade*. Luanda: Ministério da Cultura – Arquivo Nacional de Angola, 2011.

HEINTZE, Beatrix. *Fontes para história de Angola do século XVII*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985.

MONTECUCCOLO, António Cavazzi de. *Njinga, Rainha de Angola*. A relação de António Cavazzi de Montecuccolo (1687). Prefácio de Linda Heywood e John Thornton. Lisboa: Escolar Editora, 2013

## Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Trad. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985

AMARAL, Ilídio do. O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos “Ngola”(oude Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia. Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

ALMEIDA, Carlos. A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi – um discurso sobre o homem. Disponível em:<[www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/carlos\\_almeide.pdf](http://www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf)>. Acesso em 29 de ago. 2008.

\_\_\_\_\_. *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, dissertação de mestrado, 1997.

\_\_\_\_\_. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Tese de doutoramento em Antropologia, Faculdade de Ciências Humanas. 2009.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). Dicionário de História religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica portuguesa, 2001, v. A-C, pp. 289-290.

BASSANEZI, Maria Silvia. Os eventos vitais na reconstrução da história. IN: ORG. PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. *A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões, [S.l.], n. 5-6, july 2014. ISSN 2183-3737. Disponível em:

<<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4576>>

\_\_\_\_\_. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BIRMINGHAM, David. Alianças e Conflitos. Primórdios da ocupação estrangeira em Angola. 1483-1790. Arquivo Histórico de Angola, 2004.

\_\_\_\_\_, David. Portugal e África. Lisboa: Documenta Histórica/Vega, 2003.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. p.578 Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-06#page/1/mode/ocr> Acessado em: 17 de julho de 2017.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. São Paulo: Perspectiva, 2007

BOXER, Charles R. A Igreja militante e a expansão Ibérica: 1440-1770. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola. 1602-1686. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1973.

CAMPOS, Adriana Pereira & SILVA, Gilvan Ventura. (Org.) *Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra*. Vitória: Flor&cultura, 2007.

CARVALHO, Flávia Maria. *Os homens do rei em Angola: soba, governadores e capitães mores, século XVII e XVIII*. Tese de doutoramento em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Reino do Ndongo no contexto da restauração: Mbundus, portugueses e holandeses na África Centro Ocidental*. Sankofa. Revista de História da África de Estudos da Diáspora Africana, ano IV, no.7, julho/2011.

CERTEAU, Michel de. A escrita da história. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. A invenção do cotidiano. 1. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHATÉLLIER, Louis. A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Séc. XVI-XIX. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

CLARK, Stuart. *Pensando com os demônios*: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COELHO, Virgílio. “*Em busca de Kábàsà*”. Estudo e reflexões sobre o reino Ndòngò. Contribuições para a história de Angola. Luanda: Kilombelombe, 2010.

CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. *Nas fronteiras da cristandade*: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica* – n. 30.2

\_\_\_\_\_. *O reino do Congo e os miseráveis do mar*. O Congo, o Sonho e os holandeses no Atlântico – 1600-1650. Dissertação de Mestrado UFF. Rio de Janeiro, 2013.

CRAEMER, Willy de., VANSINA, Jan., FOX, Renne. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study*. *Comparative Studies in Society and History*, 18(4), 458-475. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/178277>.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII). Campinas: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. Do Reino África: formas dos projetos coloniais para Angola em inícios do século XVII. In: *Sons, formas e movimentos na modernidade atlântica*: Europa, Américas e Áfricas. Org. FURTADO, Júnia Ferreira. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FAPEMIG; PPGH-UFMG, 2008.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800: uma cidade situada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEMARET, Mathieu Mogo. *Portugueses e Africanos em Angola no século XVII*: Problemas

de representação e de comunicação a partir da História Geral das Guerras Angolanas. Estudos & documentos. (10) In: Representações de África e dos Africanos na História e Cultura: Séculos XV a XXI / ed. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues. – Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2011.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais e aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARIA, Francisco Leite de. *Os capuchinhos em Portugal e no Ultramar português*. Academia Portuguesa da História: Lisboa, 1982.

FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola*. Século XVII. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Trad. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GESCHIERE, Peter. *Feitiçaria e Modernidade nos Camarões: Alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade*. Revista Afro-Ásia, 2006.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. SAMPAIO, Dilaine Soares. *Estratégias missionárias dos jesuítas nos séculos XVI e XVII: entre África e Índia*. Saeculum – REVISTA DE HISTÓRIA [30] João Pessoa, jan./jun. 2014.

GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. doi:10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307. Acesso em: 2017-05-05.

GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa, 2005.

GONÇALVES, António Custódio. *As influências do Cristianismo na organização política do Reino do Congo*. In: Actas Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Porto, 1989.

GONÇALVES, Rosana Andréa. *África Indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. São Paulo, 2008.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985

HORTA, José da Silva. *Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações* In: Actas do Colóquio “Construção e ensino da história de África”, Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 de Junho de 1994.

KOSELLEK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n.10. 1992,

LOPES, Nei. *Dicionário da Antiguidade Africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MACEDO, José Rivar. *Jagas, Canibalismo e “Guerra Preta”*: os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII. História (São Paulo) v.32, n.1, p. 53-78, jan/jun 2013.

MACEDO, José Rivair. *Escrita e conversão na África Central do século XVII: O Catecismo Kikongo de 1624*. Hist. R., Goiânia, v. 18, n. 1, p. 69-90, jan. / jun. 2013.

MACEDO, José Rivair. *Idolatria e canibalismo em relatos de missionários capuchinhos no Brasil e no Congo do século XVII*. História: Debates e Tendências – v. 15, n. 1, jan./jun. 2015.

MARCUSSI, Alexandre. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, v.4 n.2, p.38-61, ago/dez, 2012.

MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura. Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

MARCUSSI, Alexandre. O dever catequético: a evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, Niterói: UFF, n.2, p.64-79, abr. 2013.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Trad. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

MERGEL, Thomas. *Kulturgeschichte der Politik* (versão 1.0). Trad. In: Docupedia-Zeitgeschichte, Disponível em: [http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte\\_der\\_Politik](http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte_der_Politik)

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: Os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/ Ministério, 1995.

MILLER, Joseph. The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of West-Central Africa. In: *The Journal of African History*, Vol. 23, N. 1, 1982.

MONTERO, Paula. Religião e missão a mediação cultural e o código religioso. In: AGNOLIN, Adone. (Org.). *Contextos missionários. Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec, 2011.

MONTEIRO, Domingas Henrique. *Tradições Nacionais e Identidades: Recolha e Estudo de Canções Festivas e de Óbito Kongo e Ovimbundu*. Tese de doutorado. Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2014.

MOSQUERA, Andrea Guerrero. *Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo xvii*. *Memoria y Sociedad* 18, no.37 (2014): 14-32. <http://dx.doi.org/10.11144/Ja-veriana.mys18-37.mmyb>

OGOT. Bethan Allan. *História Geral da África V: A África do século XV ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVEIRA. Ingrid Silva de. *Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII*. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Militar, camarário e ‘bom cristão’: o cronista Cadornega e suas estratégias de ascensão social nas possessões portuguesas na África do século XVII.” In. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 10, 2008.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII: a construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi*. Nova Iguaçu/RJ: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, 2011.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Semelhanças e diferenças na escrita da história da África Centro-Occidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi”. In. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS (Online)*, Vol. 23, N. 2, 2010.

PANTOJA. Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

PANTOJA, Selma e THOMPSON, Estevam C. (Org.) *Em torno de Angola: narrativas*,

identidades e a conexões atlânticas. São Paulo: Intermeios, 2014.

PANTOJA, Selma. Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão. Brasília: Thesaurus, 2000.

PANTOJA, Selma. “O ensino da história africana: metodologias e mitos: o estudo de caso da rainha NzingaMbandi”. *Cerrados*.v. 19, n. 30 (2010).

PARREIRA, Adriano. Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola (séculos XV-XVII). Lisboa: Editorial Estampa, 1990.

PARREIRA, Adriano. Economia e sociedade em Angola na época da Rainha Jinga (século Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

PEREIRA, Luena Nunes. *Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda*. Afro-Ásia, Salvador, n. 47,p. 11-41, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0002-05912013000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100001&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em: 21 Nov 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912013000100001>

SANTOS, Catarina Madeira. Escrever o poder. Os Autos de Vassalagem e a Vulgarização da Escrita entre as Elites Africanas Ndembu. In: Org. HEINTZE, Beatrix. *Angola em movimento*. Vias de transporte, comunicação e história. Frankfurt, 2008.

SANTOS, Eduardo dos. O antigo reino do Congo. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964.

SANTOS, Eduardo dos. Religiões de Angola. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969.

SANTOS, Maria Emília Madeira. Em Busca dos Sítios do Poder na África Centro Ocidental.Homens e Caminhos, Exércitos e Estradas (1483-1915). In: Org. HEINTZE, Beatrix. *Angola em movimento*. Vias de transporte, comunicação e história. Frankfurt, 2008.

SANTOS, Vanicléia. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese de doutoramento. São Paulo: Usp, 2008.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert. "A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)". In: Org. LIBBY, Douglas Cole e FURTADO Júnia Ferreira. *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX* São Paulo: Annablume, 2006

SILVA, Chantal Luís da. *Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos XVI a XVIII*. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. *Além do Visível: Poder e Catolicismo e comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2018.

SOUZA, Marina de Mello e. A rainha Jinga – África central, século XVII. Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br>> - Acesso em 04 de jun. De 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. "A segunda "conversão" ao catolicismo da rainha Njinga – c.1657." Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: João Fragoso; Manolo Florentino; Antonio Carlos Jucá de Sampaio; Adriana Pereira Campos. (Org.). Nas rotas do Império. Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória: EDUFES, IICT, CNPq, 2006.

SOUZA, Marina de Mello. *Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII*. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades.

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.

SOUZA, Marina de Melo. Kilombo em Angola: Jagas, ambundos, portugueses e as circulações atlânticas. In: org. PAIVA, Eduardo França e SANTOS, Vanicléia Silva. *Cultura Imperial e projetos coloniais*. (séculos XV a XVIII). Campinas: Editora Unicamp, 2009.

SOUZA, Marina de Melo e. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SWEET, James. *Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Trad. Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. In: Tempo. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Sete Letras, v.3, n.6, dez/1998, pp. 95-118.

VENÂNCIO, José Carlos, *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII: Um estudo de Sociologia Histórica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

VENTURA, Filipa Marques. *Os Jesuítas Portugueses em África: A sua ação no quadro da Organização não-governamental Leigos para o Desenvolvimento*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade do Porto, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/82202>