

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em História

Mikaela Monteiro Moraes

OS PÉS DOS QUE ANUNCIAM “BOAS NOVAS”

**Análise comparativa das estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas
no Congo e em Angola, de 1640 a 1669.**

UFMG

Belo Horizonte

2022

Mikaela Monteiro Moraes

OS PÉS DOS QUE ANUNCIAM “BOAS NOVAS”:

Análise comparativa das estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola, de 1640 a 1669.

Versão final

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História Social da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi

Belo Horizonte

2022

960
M827p
2022

Moraes, Mikaela Monteiro.
Os pés dos que anunciam "boas novas" [manuscrito] :
análise comparativa das estratégia missionárias de
Capuchinhos e Jesuitas no Congo e em Angola, de 1640-
1669 / Mikaela Monteiro Moraes. - 2022.
220 f.
Orientador: Alexandre Almeida Marcussi.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. História – Teses. 2. Missões – Teses. 3. África Central
– Teses. 4. Jesuitas – Teses. 5. Capuchinhos – Teses.
I. Marcussi, Alexandre Almeida. II. Universidade Federal
de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

"Análise comparativa das estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola, de 1640 a 1669"

Mikaela Monteiro Moraes

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi - Orientador
UFMG

Profa. Dra. Marina de Mello e Souza
USP

Profa. Dra. Adriana Romeiro
UFMG

Belo Horizonte, 14 de dezembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Romeiro, Professora do Magistério Superior**, em 16/12/2022, às 12:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marina de Mello e Souza, Usuário Externo**, em 16/12/2022, às 13:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Professor do Magistério Superior**, em 17/12/2022, às 17:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1951580 e o código CRC 38313B42.

Agradecimentos

Ao ver o caminho percorrido até o presente momento, em que escrevo estes agradecimentos, deparo-me com a tremenda providência divina a me direcionar em todos os meus passos. Assim, não somente os êxitos e acertos constituem parte dela, mas também as correções, as instruções e os recomeços. Nesse sentido, enxergo todos aqueles que desempenharam parte neste trabalho: seja no aspecto do fomento, da estrutura, do ensino e acompanhamento, da leitura acuidosa e contribuições, da orientação atenta, minuciosa e constante, do apoio e compreensão familiares. Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de pesquisa em nível de mestrado, que me permitiu a necessária dedicação durante o desenvolvimento de meu trabalho. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG por ter proporcionado a mim tamanho aprendizado e formação. A Universidade Federal de Minas Gerais foi parte do meu lar durante 5 anos, em que gozei de sua estrutura para estudar e morar, quando vim de São Paulo aos 17 anos para cursar história. E ao longo de 8 anos tenho fruído da estrutura que este curso proporciona. Não posso deixar de agradecer aos professores que contribuíram de forma interessada para com o meu conhecimento no tema a que me propus, em especial o meu orientador, que desde a graduação me acompanhou e orientou nas pesquisas que empreendia, com paciência, respeito e máxima competência na atenção e indicações concedidas. Agradeço também ao meu querido pai, que mesmo diante da distância física, nunca deixou de me apoiar, instruir, e interceder para que a proteção de Deus sempre estivesse ao leme de minha vida. Por último, venho dedicar este trabalho ao meu marido, homem esplêndido e forte, que colaborou de forma efetiva, confortante e encorajadora ao me conceder a compreensão de que necessitava, o interesse e a interlocução com as minhas palavras e os braços para meu descanso em momentos de fadiga. Termino agradecendo mais uma vez Àquele que não dorme e nem tosqueneja, com as palavras inspiradas do profeta Isaías: “Porque desde a antiguidade não se ouviu, nem com os olhos se viu um Deus além de ti que trabalha para aquele que nEle espera.”

MORAES, Mikaela Monteiro. *Os pés dos que anunciam “boas novas”*: Análise comparativa das estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola, de 1640 a 1669. Belo Horizonte, 2022. 218 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal e Minas Gerais.

Resumo

Este trabalho consiste em uma análise entre as estratégias missionárias de duas Ordens religiosas proeminentes no século XVII- os capuchinhos e jesuítas. Ambos os ramos, provindos do catolicismo, surgiram no século XVI como respostas de seus fundadores ao contexto religioso, político e social em que viviam; por isto mesmo eles adquiriram um caráter missionário e expansionista, ultrapassando as fronteiras da Europa. Em particular, o trabalho aborda a atividade desses padres no Congo e em Angola, territórios da África centro-ocidental, no período de 1640 a 1669, correspondente ao rompimento da sede papal com a Coroa portuguesa. A atuação dos capuchinhos em meio aos habitantes nativos dessas regiões foi possível por causa do enfraquecimento das requisições do padroado régio com respeito ao monopólio de navegação, comércio e missiões aos povos de além-mar. Os jesuítas, tendo sido alinhados com os propósitos portugueses de conquista, ministraram os seus ensinamentos aos senhores e escravos nas grandes centralidades, compartilhando o sentimento cioso dos conquistadores lusitanos. Em meio a essas disputas, estavam as contingências, expectativas e resistências das sociedades que habitavam o Congo e Angola. A partir de correspondências, crônicas e relatos analiso as táticas de ambas as Ordens católicas para veicular o Evangelho num contexto norteado pela conquista política, regido pelas demandas do mercantilismo, e permeado pela escravidão moderna.

Palavras-chave: jesuítas; capuchinhos; África central; Angola; Congo; missiões.

MORAES, Mikaela Monteiro. *Os pés dos que anunciam “boas novas”*: Análise comparativa das estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola, de 1640 a 1669. Belo Horizonte, 2022. 218 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal e Minas Gerais.

Abstract

This study consists of an analysis between the missionary strategies of two prominent religious orders in the 17th century - the Capuchins and the Jesuits. Both segments, coming from Catholicism, emerged in the 16th century as responses by their founders to the religious, political and social context in which they lived; because of that same reason they acquired a missionary and expansionist character, going beyond the borders of Europe. In particular, the work talk about the activity of these priests in Congo and Angola, territories in central-west Africa, in the period from 1640 to 1669, corresponding to the rupture of the papal seat with the Portuguese crown. The action of the Capuchins among the native inhabitants of these regions was possible because of the weakening of the requisitions of the royal patronage with respect to the monopoly of navigation, trade and missions to peoples overseas. The Jesuits, having been aligned with the Portuguese purposes of conquest, ministered their teachings to owners and slaves in the great centralities, sharing the jealous feeling of the Portuguese conquerors. In the midst of these disputes were the contingencies, expectations and resistance of the societies that inhabited Congo and Angola. From correspondences, chronicles and reports, I analyze the tactics of both Catholic Orders to convey the Gospel in a context guided by political conquest, governed by the demands of mercantilism, and permeated by modern slavery.

Key-words: jesuits; capuchins; central-África; Angola; Congo; mission.

Sumário

Introdução	9
Capítulo 1: Gênese dos contatos	25
Os Capuchinhos	26
Os vários Outros de Além-Mar	35
A empresa missionária e as origens do Padroado Régio	45
Capítulo 2: Os territórios envolvidos na atuação das Ordens	54
A cosmovisão conguesa no contato	56
A Chegada	56
O contato	58
Ritos.....	70
Resistência.....	76
Desdobramentos do contato	87
O trato angolano.....	88
A resistência, o avassalamento e a conversão	107
O domínio dos Mares	121
Capítulo 3: O campo missionário	135
Fronteiras ampliadas: Jesuítas e Capuchinhos no Congo e em Angola.....	135
Especificidades missiológicas.....	147
Instituições e Coroas Fomentadoras	176
A desagregação política no Congo.....	188
Missionação e Escravidão	197
Conclusão	203
Bibliografia	208
Fontes Primárias.....	208
Fontes Secundárias.....	216

Introdução

Os séculos XVI e XVII foram decisivos para a consolidação de saberes, aperfeiçoamentos e reformulações provocados pelas grandes navegações: o conhecimento dos territórios foi descerrado no Ocidente,¹ a indústria ganhou novos contornos em suas mais diversas frentes- indústria naval, a de instrumentos de navegação, do cultivo e produção de alimentos, de armamentos bélicos; a técnica aperfeiçoou-se no contato com outras culturas, o que pôde ser visto na astronomia, na medicina, na agricultura, entre outros. Junto às novas possibilidades vieram os rearranjos e adequações, e os arcabouços jurídico, econômico e social até ali existentes tiveram de ser adaptados para admitir o novo tempo dos processos, os novos paradigmas do espaço. Essas adaptações atingiram territórios grandes e pequenos, ricos e pobres, dado o grau de envolvimento com o mercado global que ia sendo instituído paulatinamente.

A rendição ao entendimento de que cada espaço exigia uma forma de lidar condicionou os segmentos religiosos a estudar o ambiente e os costumes para onde iam, atentando para as especificidades, e resultando numa maior desenvoltura na prática missionária. Acrescido o fator da particularidade das culturas e das alterações trazidas pelas navegações ao da Reforma Protestante, movimento que revolucionou a educação, a técnica e o evangelismo, fez-se necessária, por parte da Igreja Católica, uma mudança drástica de rumos e uma reforma interna em sua maneira de pregar e disseminar o cristianismo;² foi neste contexto que surgiram as duas Ordens de que trato na dissertação: os capuchinhos, em 1525, e os jesuítas em 1540. Respectivamente, a primeira propunha corrigir o afrouxamento na regra de São Francisco através da

¹ Para além da categoria geográfica, Ocidente, no contexto tratado por esta dissertação, refere-se aos territórios políticos caracterizados, entre outras coisas, pela tradição judaico-cristã e pelo uso quase universal da escrita latina. Ver: SINOR, Denis. Langues et échanges culturels le long des routes de la soie. *Revue Diogène*, n. 171, p. 3, 1995. Apud. DORE. A.C. Relações entre Oriente e Ocidente (séc. XIII a XVII): mercadores, missionários e homens de armas. *Biblos* (Rio Grande), v 21, p. 105-124, 2008. p. 107.

² EISEMBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 27; PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosário (Org.). *O homem barroco*; tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 162.

mendicância, externada através do exemplo e do sacrifício, haja vista o acesso que os homens mais simples começavam a ter às Escrituras. Já a segunda, a “Tropa de Choque da Contrarreforma”, nas palavras de David Brading³, surgiu para expandir a fé católica, disputando espaço com os protestantes no Novo Mundo.

A África foi palco para muitas das experimentações feitas às colônias. Cada parte deste continente tinha um aspecto a interessar os colonos, fosse ouro, mão de obra, peças exóticas, como o marfim, por exemplo, ou todos eles, cuja soma pudesse resultar em maior fonte de lucro. O recorte espacial da dissertação versa sobre duas áreas próximas, tanto na relação com a autoridade portuguesa no exercício de suas missões, quanto na fronteira que faziam uma à outra: o Congo e Angola. Muitos institutos enviaram religiosos para aquelas partes; entretanto, os que mais se destacam pelo número de missionários e o tempo de permanência são a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e a Companhia de Jesus.⁴

Ao lidarmos com missionação e religiosidade no século XVII, nas regiões da África Central, nos depararemos com uma bibliografia que aborda desde âmbitos da cultura como a imaterialidade e religiosidade, diversificadas em todo o território africano, quanto interlocuções do continente com os outros no universo colonial, o peso do mesmo na formação do Atlântico e suas rotas, as fronteiras internas, personalidades individuais que lá nasceram ou atuaram, permanências de práticas no decorrer dos séculos, impactos do colonialismo e mercantilismo no território, entre outros. A partir desses conteúdos e seus respectivos autores pretendo explorar as particularidades da missão dos jesuítas e dos capuchinhos no Congo e em Angola, como estiveram envolvidos na vida comum, como eram percebidos pelos nativos e pelos que tomavam nota do seu trabalho nas metrópoles e na cúria papal, e como usavam da doutrina que lhes era peculiar para ganhar espaço no território, bem como atingir o objetivo evangelístico pelo qual chegavam ali. Para isto, é necessário discutir as bases em que os contatos entre europeus e africanos foram feitos, o teor político e exploratório que as missões adquiriam no contexto do mercantilismo e a própria demanda católica em

³ BRADING, David. *Orbe Indiano: De La monarquia católica a La República criolla, 1492-1867*. Traducción de Juan José Utrilla. Cambridge: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 190.

⁴ ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2009. p. 5; WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. 3º ed. Tradução: Paulo Siepierski. São Paulo: ASTE, 2006. p. 593.

reação à qual foram criadas as duas Ordens, sem esquecer, é claro, dos impactos da escravidão sobre o trabalho dos padres. Em outras palavras, para a discussão buscada, é importante contextualizar o leitor, e para isto lançarei mão de discussões que perpassam o meu objeto, qual seja a análise comparativa para evidenciar convergências e discrepâncias entre as formas de atuação das duas Ordens no período em que a via à Santa Sé ficou interrompida a Portugal.⁵

John Thornton é autor de um estudo pioneiro que dirige o olhar à África não como terra subjugada à influência europeia, nem atrasada em relação a ela, mas que foi tão ativa na formação do Atlântico e na participação do comércio africano quanto os estrangeiros que nela entraram. Questiona os pressupostos da historiografia que defende ter sido a escravidão um fator de atraso para as culturas africanas, que lamenta a passividade e falta de poder econômico e político que poderiam ter restringido as ações do colonizador.⁶ Nesta direção, Thornton aborda a complexidade do continente africano, exposta também na diversidade de cosmologias que permeavam as religiões na região central do continente.

Apesar disso, a estrutura de crenças religiosas nos séculos XVI e XVII embasava-se na revelação:

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), e 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.⁷

Essa compreensão era comum às religiões do Congo e Angola, bem como ao catolicismo europeu, salvaguardadas as diferenças havidas nesse macro. Por exemplo, o

⁵ A discussão sobre o recorte temporal- período em que houve ruptura entre a Santa Sé e Portugal- tem lugar nos capítulos 2 e 3. É importante reforçar que farei uma reconstituição do contexto que condicionou a atuação dos padres no período dessa ruptura, e para isto, tratarei de momentos anteriores a 1640 e posteriores a 1669.

⁶ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004. p. 45-49.

⁷ *Ibid.*, p. 316.

clero cristão, por ser institucionalizado, fazia com que houvesse um padrão de revelações, ou mesmo um controle das mesmas. Thornton afirma que a Igreja moderna, para conter direcionamentos independentes ou díspares da ortodoxia, classificava como bruxaria ou atribuía ao demônio as formas de revelações populares.⁸ Já em África, dada a precariedade do clero, não havia como controlar o aparecimento de interpretações para as revelações, nem as próprias revelações. Uma diferença marcante entre os padres, que sancionavam ou não as revelações, e os sacerdotes africanos, estava no fato de que os primeiros tinham autoridade incontestada para isso, e os segundos só seriam acatados se os governantes fossem convencidos, ou o povo concordasse em obedecer as interpretações tidas. Para além, o autor aponta que a Bíblia não era muito consultada pelos africanos, sendo que os mesmos a tinham como tratando de épocas distantes, sem referências imediatas no presente. Então iam a um padre ou médium, e ali tinham a resposta pontual para suas inquietações. O resultado de todas essas contingências foi a emergência de uma religião afro-atlântica, um cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africanas e europeias.⁹

Esse tópico influi diretamente nas leituras de como os congueses¹⁰ interpretaram a chegada dos navios portugueses à sua terra, e o tratamento disto decorrente que votaram aos estrangeiros e sua religião. Wyatt MacGaffey discorre a respeito do mal entendido que o contato e a persistência dele teria gerado nos europeus sobre a África e nos africanos sobre a Europa. Os primeiros exploradores portugueses na África Ocidental foram equipados com categorias conceituais com as quais podiam descrever as comunidades em seu caminho, e só mais tarde, nas épocas atuais, temos visto a complexidade das sociedades que eles mesuraram pelas suas categorias básicas: a barbárie, representada pelo canibalismo, nudez e idolatria em oposição à civilização, representada pela alimentação correta, práticas sexuais corretas e religião e governo corretos.¹¹

⁸ Ibid., p. 329, 330.

⁹ Ibid., Cap. 9.

¹⁰ Como na bibliografia estudada neste trabalho, opto por usar o termo “congueses” para designar os habitantes antigos da região do Congo, e não “congoleses”, designativo dos habitantes atuais do Congo; Marina de Mello e Souza também aponta essa escolha em seu livro “Além do Visível”, à página 16. Ver: SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola. (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 16.

¹¹ MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on*

Adriano Prosperi trata desta leitura de mundo na qual, a princípio, o conhecimento europeu medieval se resumia ao dicotômico mundo dos fiéis e infiéis; depois da Reforma, foi dada ênfase ao conceito, que lá já havia, de “herege”, e depreendia-se dessa diferenciação que o tratamento dispensado às respectivas classes de pessoas fosse específico. Com as viagens de missionários e emissários de Coroas pelo Atlântico houve uma elucidação crescente sobre a problemática dos povos, posto que aí cada cultura demandaria um tipo de intervenção diferente, o que foi trabalhado e reiterado principalmente pelos jesuítas.¹²

Já do lado dos congueses, MacGaffey coloca que os centro-africanos viam o mundo dividido em dois: o dos vivos e o dos mortos. A partir daí, o ser iniciado no mundo dos mortos, ou visitar o mundo dos espíritos implicava em receber a comunicação de algum poder, tantas vezes ostentado nas batalhas.¹³ A coincidência de sua cosmovisão com a chegada dos portugueses foi curiosa, visto que a concepção dos nativos sobre os espíritos era a de que fossem brancos; a água dividia o seu espaço do dos vivos; e os estrangeiros trouxeram consigo a manifestação de uma pompa e poderio com os seus navios e adereços, e falavam num batismo, um novo rito, um poderoso rei e um poderoso Deus. Assim foi perpetrado um possível mal entendido: os viajantes teriam sido confundidos com os espíritos dos mortos. Ao passo que os missionários capuchinhos e jesuítas atuavam, foi trabalhada a adequação da terra ao catolicismo, o que implicava na renúncia aos supostos objetos de idolatria. No bojo do equívoco ambivalente, permeado de um lado do teor religioso bacongo,¹⁴ os primeiros soberanos do contato- os manicongos- abandonaram e destruíram uma parte dos objetos dos quais julgavam estar falando aqueles visitantes. Afinal, sendo mais instruídos e poderosos do que os vivos, podiam requerer homenagens e obediência.¹⁵

the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 251, 261.

¹² PROSPERI, A. op. cit., p. 145-171.

¹³ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 254, 255; VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e – Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVII e XVIII. Tempo. *Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. Pág. 11.

¹⁴ Bacongo” é o nome pelo qual são chamados contemporaneamente os habitantes da região abrangida pelo antigo Congo. A bibliografia norte-americana, francesa e mesmo portuguesa acerca do que chamam de ‘antigo reino do Congo’ grafa o nome do mesmo como “Kongo’ para o diferenciar das unidades políticas atuais.”; SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 40 (nota de rodapé).

¹⁵ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 255.

Carlos Almeida aborda na contextualização do seu objeto a forma inicial com que os congueses estiveram a ver os europeus. Corrobora a discussão de MacGaffey no ponto em que trata da forma curiosa e exultante com que recebem Diogo Cão, a segunda vez que chega do mar com aqueles que levou do Congo; estes seriam, no entendimento local, aqueles que tinham sido privilegiados pelos espíritos ao serem trazidos da terra dos mortos, ressuscitados.¹⁶ Lança, contudo, um olhar sobre o elemento europeu, e como este revelou o que pensava de si ao estudar e tratar das sociedades africanas. Longe de aprofundar o conhecimento e aproximar-se delas, afastou-se mais, numa aversão ao que lhes fosse próprio. Nos documentos, que incluem a relação de Rui de Pina, cronista da corte de Lisboa, cartas de Francesco de Paiva, prefeito das missões da Propaganda Fide no Congo, dentre outros, Carlos Almeida defende ser possível divisar um sentimento narcisista, quando o europeu olha para si e afirma-se em seu objetivo, sua razão de existir, sua incumbência e missão.¹⁷ Ao contrário do que propõe Prospero, entende uma alienação que o contato e as viagens pelo Atlântico promoveram; e o que foi talvez a tentativa de aproximar os leitores dessas cartas e relatos dos territórios do além-mar, isolou-os ainda mais em seu preconceito.¹⁸

Esse episódio, em que se dão a conhecer os navegadores, fidalgos europeus, missionários, e os súditos do manicongo, designa toda a relação posterior. Nela se concentra Alberto da Costa e Silva, ao discordar que o sentimento de estarem os nativos diante de um poderio sobrenatural pudesse permanecer mais do que alguns meses. O autor chega a argumentar que com o passar do tempo, os congueses viam sangrar os estranhos, viam que a morte os acometia, que eram frágeis às intempéries da terra, e que suas armas potentes falhavam. Aprenderam a jogar com essas mesmas falhas e outras, e não seria para admirar que tivessem entendido o Evangelho, aceitando-o e depois declinando dele, ou permanecendo na crença até o túmulo. Aborda até a cor dos

¹⁶ ALMEIDA, C. op. cit., Cap. IV. O capítulo 2 aprofunda sobre os personagens e os momentos aqui mencionados.

¹⁷ Ibid., p. 2.

¹⁸ Para uma discussão sobre o papel dos relatos de viagens europeus no discurso expansionista e mercantil ao público leitor metropolitano, e que imagens isso gerou dos europeus de si mesmos e do “resto do mundo”, abafando, até certo ponto as interações reais no contexto colonial, ver: PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio H. B. Gutierrez. Santa Catarina: Editora Edusc, 1999; nesse mesmo sentido, para uma posição que critica a forma de construção da imagem da África a partir de uma exterioridade, que desfiguraria e dispersaria o conhecimento sobre o continente, posto que dita as respostas a partir de um pressuposto dentro de interesses religiosos e de uma política imperial ver: MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

européus, questionando os pressupostos que os colocavam como brancos: seriam antes pardos, avermelhados, amarelos.¹⁹ Olha criticamente aos missionários ou cronistas, que como Rui de Pina, imaginaram-se grandes aos olhos do gentio. “Confundiram as vênias da hospitalidade com gestos de adoração”.²⁰

MacGaffey, por sua vez, coloca que os contatos deram-se num ambiente de mal entendido institucionalizado, em que, no entanto, as relações comerciais e políticas eram altamente satisfatórias para ambas as partes; a crença religiosa é que permaneceu em brumas para ambos os lados durante séculos.²¹ Ora, hoje a política não depende da religião para ser entendida e conversada? Quanto mais na época em que essas categorias não estavam seccionadas! Talvez tenha ficado a impressão, para autores como Costa e Silva, de que os âmbitos culturais como um todo tenham sido segmentados no modo de compreender as relações nos séculos XV-XVI, uma repreensão do próprio MacGaffey à historiografia anterior que tinha debruçado sobre a África no contexto colonial! É tênue, mas perceptível a linha em que este autor aparenta racionalizar demais as crenças europeias, enquanto que as africanas são vistas como guias das percepções do “mundo real”. Veja-se por exemplo o excerto em que discute a desvantagem política da poligamia aos colonizadores que professavam a fé cristã.²²

Marina de Mello e Souza parece corroborar a tese de que as sociedades centro-africanas fossem mais marcadas que as europeias pela conexão entre poder e religião.²³ Ao ligar os âmbitos poder, catolicismo e comércio, a autora coloca que a política nas bases europeias se desprendia do teor religioso para aproximar-se do econômico, enquanto que nas sociedades africanas, a esfera mística e aquela referente ao poder eram indissociáveis; talvez por isso a confusão que o contato gerou, e a disparidade entre a intenção e a interpretação.

Ainda sobre a religiosidade, diferente do que afirmou Costa e Silva quando disse da possibilidade de os indivíduos da África central terem aderido ao cristianismo como lhes foi apresentado, Thornton, como dito anteriormente, defendeu o estabelecimento de um catolicismo africano, no qual os novos emblemas e ritos foram absorvidos nas religiões autóctones. Isso teria possibilitado uma reinterpretação da história e do

¹⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2^o Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. Cap. 10.

²⁰ Ibid., p. 248.

²¹ MACGAFFEY, W. op. cit., p. 260.

²² Ibid., p. 259.

²³ SOUZA, M. op. cit., p. 12.

símbolos máximos cristãos aos moldes da realidade africana, a exemplo do que ocorreu no Antonianismo, após a Batalha de Ambuíla.²⁴

A análise desse trabalho margeia e toca em todos os âmbitos já ditos; mas tem por objetivo declarado comparar duas Ordens religiosas, surgidas no contexto da Contrarreforma: a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (1525), criada por Frei Mateus de Bascio e a Companhia de Jesus (1540), criada por Santo Ignácio de Loyola. Desde a formação de ambas já é patente a diferença quanto à forma pela qual se propunham a suprir a demanda de missionação da Igreja Católica. José Eisemberg lança luz sobre os jesuítas, os seus votos, a sua instituição epistolar e a importância de compreendê-la quando se vai às cartas por eles escritas, e a grande autonomia que angariaram no campo evangelístico, em lugares distantes e estranhos daqueles em que se concentrava o cristianismo.²⁵ Defende mesmo que tenha sido no ambiente colonial, mais especificamente no Novo Mundo, em que foi propício o desenvolvimento do pensamento político jesuítico do início da era moderna.²⁶ Toca então numa premissa sobre a qual se ergue também esse trabalho: as adaptações que a doutrina cristã nas Ordens sofreu, por conta do sistema mercantil. Houve, em especial, por parte dos jesuítas um esforço por coadunar o modelo econômico montado sobre a exploração da mão-de-obra escrava, que em muitos momentos encabeçaram, com a doutrina tomista, que engloba o direito divino, direito natural, direito positivo, direito das gentes.²⁷

O debate sobre a escravidão nas universidades europeias tem por início o ano de 1537, em que é promulgada a bula *Veritas ipsa*. Esse documento marca a entrada dos intelectuais ligados à Igreja Católica nessa questão, a qual deixa transparecer a

²⁴ A esse respeito ver: THORNTON, John Kelly. The Development of na African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, vol. 25, 1984. p. 147-167; VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e – Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.3, n.6, 1998. p. 1-18. Para mais informações sobre o antonianismo e a Batalha de Ambuíla, ver o capítulo 3.

²⁵ EISEMBERG, J. op. cit. 247p.

²⁶ Ibid., p. 14.

²⁷ Em linhas gerais, o direito natural descende do direito divino, posto que este último é referente ao Criador, e portanto ao que tem prevalência de Sua vontade sobre toda a criatura de Suas mãos. Como soberano, dotou os homens todos do direito natural, que envolve o livre-arbítrio- capacidade de escolher por si- e manifesta-se para reger as interações do ser humano com o ambiente, devendo ele dominar sobre este, como Deus ordenou que se fizesse, em reflexo ao Seu domínio sobre tudo. Este teor inalienável foi delimitado pelo direito de gentes, aquele que media as relações entre os povos e indivíduos- as regras dessa convivência. Por fim, o direito positivo é aquele detido pelo poder temporal, e a responsabilidade que sobre ele impende de legislar, executar e vigiar o cumprimento das leis. Ver: AQUINO, Tomás de. *Del Gobierno de los Principes*. Cultura, 1945.

necessidade de justificar a prática tanto no âmbito da jurisprudência quanto no da teologia. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron escreve sobre isso e discute o fato de haver sobreposição de um direito sobre o outro, conforme se iam complexificando os motivos pelos quais se instaurava o modelo de exploração da era moderna.²⁸

No bojo da discussão sobre a forma como os jesuítas e capuchinhos ministraram sua influência nas colônias está a obra de Luíz Felipe Alencastro. Seu livro “*O Trato dos Viventes*” demonstra um mercantilismo engrenado, que gerou uma maior dependência entre as colônias na mesma proporção em que ocorria um distanciamento da metrópole. Encena perante o leitor a formação brasileira saindo da África, e as constantes trocas dessa interdependência, de onde transitavam, de um lado para o outro, fluxos de mão de obra, contingente de exércitos, e cabeças colonizadoras. Ao contrário da narrativa tradicional que mostra os territórios explorados sendo abastecidos de toda sorte de insumos pelas metrópoles europeias, a singularidade da tese encontra-se em mostrar como os valores, alimentos, práticas e pessoas que vertiam dos múltiplos lugares submetidos ao domínio português se ordenavam em função do lucro da Coroa. Nos vaivéns dessa engrenagem, os jesuítas tiveram protagonismo inquestionável, seja na sua teorização ou em presença no campo colonial, visto que o debate intelectual sobre postulados de Tomás de Aquino deu sustentação para as investidas sobre os povos nativos da África e América, como o conceito de Guerra Justa, por exemplo, ilustra.²⁹

Já do outro lado da análise a que me proponho, estão os capuchinhos. Alencastro também menciona o desgaste em suas relações com os jesuítas, e a dessemelhança entre ambas as Ordens. Um dos desconfortos que aqueles tinham para com os últimos relacionava-se à escravidão, e o fato de os inacianos tanto se envolverem com o comércio de escravos, enriquecendo vertiginosamente a Companhia. Entretanto, Carlos Almeida escreve que, conquanto os frades fossem adeptos da mendicância, e parecessem estritos em seu modo de proceder, reclusos em seus costumes e recusassem usar de comodidades, lançaram mão desse trabalho servil por conta de demandas que a missão gerava. Por estarem dentro da lógica mercantilista, precisavam dela sobreviver. Não deixa de evidenciar, por outro lado, a diferença entre o seu uso da mão de obra

²⁸ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luís Miguel. *Jesuítas, Ensino e Ciência: Séculos XVI-XVII*. Portugal: editora Calendoscópio, 2005. (p. 205-227)

²⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul Seculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Cap. 5.

cativa e o dos jesuítas, e as implicações que ambos tiveram a curto e longo prazo.³⁰ Os frades capuchinhos teriam poucos escravos, destinados à atividade agrícola de pequena escala e ao transporte de pessoas ao longo do interior.³¹

Que os jesuítas fossem notados, tanto pelas instituições religiosas quanto pelas autoridades seculares é fato. Mas por trás desses resultados de prosperidade estava uma teologia bem fundada e instrumentalizada para uma guerra santa, no âmbito espiritual. A “tropa de choque da contrarreforma”, assim chamados por David Brading,³² não esteve em relevo simplesmente por seu enriquecimento, mas pelo seu nome, suas vestes, e a forma como propagandeavam a si mesmos. Tinham em alta conta a sua forma de missionar em comparação com as outras Ordens, principalmente as mendicantes, externando o método pelo qual criam angariar méritos no céu- o contato com as almas.

Um debate relevante que encontra eco nessa dissertação diz respeito ao conceito de “adaptação” ou “simulação”. Adriano Prospero escreve as bases de aplicação dessas táticas pelos missionários da Companhia de Jesus no contexto do expansionismo europeu, que consistia em ajustar-se aos interlocutores para “os conduzir a Cristo”, como recomendado na epístola de Paulo aos coríntios:

Porque, sendo livre para com todos, fiz-me servo de todos para ganhar ainda mais. E fiz-me judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivesse debaixo da lei. Para os que estão sem lei, como se estivesse sem lei (não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo), para ganhar os que estão sem lei. Fiz-me fraco para com os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns. E eu faço isso por causa do evangelho, para ser também participante dele.³³

Mas essa forma de contato, por meio da adaptação, não foi achada somente no conquistador. Os conquistados, fosse para garantir a sobrevivência, fosse para estarem inseridos na lógica mercantil, ou na manutenção de sua conjuntura social e econômica também teriam recorrido à adaptação e simulação.

³⁰ ALMEIDA, Carlos José Duarte. Escravos da Missão: Notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Congo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Universidade Estadual do Centro Oeste, Vol. 5, Nº 3, pp. 40-59, 2014.

³¹ *Ibid.*, p. 44.

³² BRADING, D. *op. cit.*, p. 190.

³³ A Bíblia- I Coríntios 9: 19-23.

Da parte do missionário, a “adaptação era um meio, e a conquista religiosa era o fim”, principalmente “onde a força das armas e a supremacia cultural não estavam ao lado dos europeus”, como era o caso do Japão e China, por exemplo. Com o avanço das missões por várias partes do mundo, ficou marcada uma diferença entre as formas de aplicação da mensagem evangelística nessas culturas de difícil penetração e naquelas que eram mais subestimadas. Para as primeiras, as artes da simulação e adaptação tiveram de ser sistematicamente aplicadas, a tais níveis que as Ordens rivais aos jesuítas, como os ramos franciscanos, acusaram os métodos da Companhia de Jesus na China, diante da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, em 1641.³⁴ Mas enquanto havia um esforço de se deslocar, desconfortavelmente, até a cultura do outro nesses casos, para os habitantes da América e da África, as técnicas didáticas foram utilizadas em larga escala, o que implica a adaptação sob outra roupagem, mas em proporções semelhantes, nestes cenários.

Tanto para o primeiro como para o segundo caso, o objetivo era dominar a consciência dos príncipes, o que equivaleria a governar através deles. Isso pode ser melhor aplicado à nossa discussão quando falamos sobre os primeiros contatos dos portugueses dados no Congo, no capítulo 2, e sobre as manobras diplomáticas para a conversão da rainha de Matamba, também no capítulo 2. Se o príncipe ou o maioral de uma organização política fosse ganho para o cristianismo mediante a conquista de sua confiança, “podia tentar-se converter o domínio sobre a sua consciência numa verdadeira instituição”: os jesuítas (embora nem sempre exclusivos sobre essas maneiras de agir) seriam então consultados sobre a legitimidade de qualquer opção política importante.³⁵

A respeito das fontes primárias, abaixo, citarei as principais com as quais tratarei:

-Monumenta Missionária Africana, coligida pelo padre Antônio Brásio.³⁶ Esta coletânea documental possui 4221 itens transcritos sobre a África Ocidental, referentes aos anos de 1341 a 1669. O padre Antônio Brásio, que viveu durante o século XX, teceu comentários pessoais sobre alguns documentos, em especial, sobre aqueles

³⁴ PROSPERI, A. op. cit., p. 160.

³⁵ Ibid., p. 165.

³⁶ MONUMENTA Missionaria Africana (doravante MMA): África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Miguel Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM.

compreendidos no período em que ele julgava ter sido o mais probante da história religiosa de Portugal- aquele em que houve o corte das relações diplomáticas com a Santa Sé. Curiosamente, o mesmo do recorte temporal desta dissertação, correspondente aos anos de 1640 a 1669. A publicação da Monumenta foi finalizada após a morte de Antônio Brário, em 1985.

-Mission Evangelica AL Reyno de Congo (Don Joseph Pellicer de Tovar, Cronista do reino da Espanha). Este documento, escrito pelo cronista, trata dos movimentos missionários dos capuchinhos com relação ao Congo, especificamente. Descreve a requisição do manicongo junto ao pontífice romano para enviar missionários –que não portugueses- à sua terra, para aumento da cristandade. Narra os passos dos primeiros capuchinhos dispostos a ir à África e as dificuldades que encontraram para a autorização, o embarque, a viagem e suas intempéries. Mais tarde, sinaliza a ida de novos missionários capuchinhos, e o relevo político que angariaram lá, sendo feitos embaixadores e representantes do rei local, dando voz à sua relação com os holandeses, portugueses e católicos na Europa.

-Descrição histórica dos três reinos de Congo, Matamba e Angola (Pe. João Antônio Cavazzi de Montecúccol-1645-1670). A obra do dito padre consiste em uma descrição completa das missões capuchinhas no período da vida de Cavazzi. Aborda assuntos cruciais na dissertação, como o envolvimento na missionação nos territórios do Congo, Matamba e Angola, o combate a heresias dos cristãos conversos e dos infiéis ou gentios a serem evangelizados, o combate veemente das superstições, feitiçarias,³⁷ a forma como o missionário via a terra e a ela se adaptava nas suas mais diversas manifestações- plantas, animais, alimentos, costumes, aridez, clima. Traz impressões importantes sobre a relação dos habitantes com o meio, e ainda mais, com o Evangelho trazido pelos estrangeiros.

-Exercícios Espirituais (Sto. Ignácio de Loyola, 1541). A obra do fundador da Companhia de Jesus será de imensa valia nesta dissertação; para além da bibliografia que a trate de forma mais aplicada, precisaremos recorrer a ela para o entendimento da concepção da Ordem.

³⁷ O conceito de “feitiçaria” utilizado nas correspondências e relatos de europeus, principalmente de religiosos, na África, é tirado da noção bíblica que o caracteriza como abrangendo os rituais que evocam a manifestação sobrenatural das forças malignas através de um intermediário humano. Sobre a obra de Cavazzi ver: 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. p. 56.

-Testamento de São Francisco (Sena, 1226). De igual modo, a escrita deste documento por São Francisco em seus últimos momentos tem peso importante para compreendermos o 3º ramo, dos frades capuchinhos, e o que buscavam recuperar daquilo que julgavam estar perdido na religião. Através do testemunho de São Francisco, encontramos apelos para que a regra fosse levada adiante e seguida em seus princípios, através das obras pias a serem realizadas por aqueles que a professassem.

A análise das fontes documentais traz uma responsabilidade considerável ao pesquisador, de discernir e traçar caminhos coerentes em meio a tantas intenções veladas, a tantos contextos desconhecidos, a tantos conceitos inexplorados, contidos no documento escrito que foi preservado, chegando às nossas mãos. Diante disso, procuro falar do lugar que não reduz as percepções individuais a pensamentos entendidos em blocos. Procuro colocar-me à sombra da prudência de quem fala à distância, não crendo cegamente no que é explicitado nas palavras, e ao mesmo tempo, não forçando as entrelinhas a dizerem algo não intencionado pelos interlocutores do diálogo. Neste sentido, ao tratar de conversão na análise dos trabalhos missionários, não identifico a minha percepção com aqueles que defendem a permanência de uma postura alheia e resistente nos nativos, e excluem as possibilidades reais de conversão, simplesmente por recusarem-se a enxergar pelas lentes do missionário.

Como me propus a fazer uma análise missiológica, é importante justificar o meu marco cronológico: o período entre 1640 e 1669 compreende muitos processos importantes na história do Congo e Angola, como também na história das metrópoles europeias. Nele ocorreu, por exemplo, a tomada de Luanda pelos holandeses, fator de significativo impacto nas relações simbólicas, de comércio, e de crença dos envolvidos. Todo o arranjo tecido até ali haveria de mudar em vistas da reconquista do entreposto comercial, e os elementos centrais da dissertação- capuchinhos e jesuítas- que via de regra estiveram a digladiar influência, o fizeram, nesses momentos, com o argumento do perigo em que se encontrava a fé católica nos territórios, sob o jugo dos calvinistas; os capuchinhos, por um lado, recorreram ao mesmo pretexto, também alegando ser o momento de canalizar esforços, a fim de conseguirem apoio ou passagem para atuarem na África centro-ocidental, lugar onde chegaram em 1645.³⁸ Dentro desse espaço cronológico também aconteceu a Batalha de Ambuíla, evento que marcou uma

³⁸ “*Carta de Frei Boaventura de Taggia a El Rei de Portugal*” (29.10.1644). In: MMA/SI/V09/d56.

mudança na estrutura política do Congo, e uma desagregação entre os focos de poder e a capital.³⁹ Além disso, uma das fontes mais ricas sobre a atuação dos capuchinhos no Congo, Matamba e Angola, a obra de Cavazzi, circunscreve-se a 1645-1670.⁴⁰

Mas para além desses marcos a serem abordados em minha dissertação, está a linha mestra da discussão: a ruptura entre Roma e Portugal, ocorrida entre 1640 e 1669. Acontece que, quando as duas Coroas Ibéricas se uniram, o papado começou a revogar o monopólio português da atividade missionária nos territórios de além-mar.⁴¹ A Sagrada Congregação da Propaganda Fide surge neste contexto, em 1622, num esforço papal por recuperar o primado da expansão da cristandade pelo mundo, em vistas de sua perda ocasionada pela Reforma Protestante, e as medidas tomadas incluíam o envio de missionários para as terras distantes; assim é que foram direcionados para o Congo os 12 capuchinhos que primeiro lá chegaram.⁴² É possível ver na documentação os capuchinhos reportando-se a essa instituição para requerer reforço, ou contar os revezes e pedir instrução, ou informar do trabalho missionário nas suas jurisdições, concedidas pelo papa. Quando houve a restauração do trono português, em 1640, o papado recusou reconhecer a independência do reino, e recusou consagrar bispos portugueses e enviar os mesmos para os ditos territórios, entre 1640 e 1668.⁴³ Certamente, para quem esteve à frente das conquistas ultramarinas, vindicava o padroado⁴⁴ como resguardo tão poderoso a ponto de confrontar a Santa Sé, essas medidas causaram ressentimento.⁴⁵ A oposição da Companhia de Jesus e da Coroa portuguesa ao envio de missionários como

³⁹ VAINFAS, R; SOUZA, M. op. cit. p. 1-18.

⁴⁰ CAVAZZI DE MONTECUCOLO, Giovanni Antônio. *Descrição Histórica dos Reinos de Congo, Matamba e Angola*. Vo. I. Nota ao leitor.

⁴¹ BOXER, C. R. *O Império colonial português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 228.

⁴² GATTI, Ágatha Francesconi. Em defesa da cristandade. O Pe. Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Sé, 1640-1669. *Tempos Históricos*, São Paulo, Vol. 23, pp. 202-237, 2º semestre de 2019.

⁴³ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁴ O padroado português pode ser definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa através de bulas e breves pontifícios. A Coroa lusitana seria patrona das missões e instituições eclesásticas nos vários territórios espalhados pelo globo. Ver: BOXER, C. R. op. cit., p. 224. Ver Também: MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XI-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 75 (notas de rodapé). Sobre o padroado, privilégio concedido aos monarcas portugueses e o que ele envolvia, bem como de que forma fora legitimado, ver: XAVIER, A. B.; OLIVAL, F. O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, A. B.; PALOMO, F.; STUMPF, R. (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2018, pp.123-160.

⁴⁵ BOXER, C. R. op. cit., p. 226.

os capuchinhos para o Congo, insere-se nesse contexto, e é explicada pela perda de seu domínio na missão, e em outros aspectos decorrentes, como no comércio. É possível crer que durante este período as disputas entre os jesuítas e os capuchinhos foram mais acirradas que em contextos posteriores, pois um lado tentava manter os privilégios recém perdidos, enquanto outro disputava espaço e professava reprovar o exclusivismo jesuíta, cioso pelo seu comércio.⁴⁶

Em síntese, pretendo, com a ajuda da historiografia e das fontes, analisar as estratégias missionárias de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola no século XVII. Busco entender como se deu, nessas Ordens, o nexos entre a missão e os demais setores da vida colonial, incluindo as ginásticas teóricas feitas para adequar doutrinas às regras do comércio com “infiéis”, articular alianças em batalhas, conceder apoio político a determinados grupos, etc. Viso, finalmente, perscrutar o objetivo de os múltiplos segmentos cristãos católicos irem doar-se pela causa da conquista de almas, relevando o pressuposto de que por trás das aparentes rugas e diferenças, havia uma preocupação em comum, em face de um perigo maior. Em jogo estava a superintendência de todos os homens.

Com respeito à divisão da dissertação, trarei 3 capítulos para discutir o tema: o primeiro, que tem como título “Gênese dos contatos”, propõe situar o leitor nas relações tecidas por ocasião do recorte cronológico. Assim, apresento os atores principais para a temática, os capuchinhos e jesuítas, em sua formação, em seus objetivos e em sua emancipação enquanto Ordens religiosas. Um segundo ponto abordado é a forma pela qual presumiam “o outro”, aquele externo à sua cultura. A experiência no além-mar fez com que os padres compreendessem a pluralidade daqueles que estavam fora do encaixe dos padrões europeus, e portanto o fato de que constituíam grupos específicos em suas particularidades. Abordo também as origens do padroado régio e os auspícios da empresa missionária, já que se faz premente elucidar o que significou a ruptura da sede romana para com Portugal, em vista do processo histórico de aproximação entre ambas as instituições.

O segundo capítulo tem como título “Os territórios envolvidos na atuação das Ordens”. Ele objetiva apresentar os espaços onde interagiram, e os sujeitos e grupos que interagiram com os missionários no Congo e em Angola e nas demais regiões que

⁴⁶ Ver: “Relação do Frei Ângelo de Valência sobre a missão do reino do Congo” (08.06.1645). In: MMA/SI/V09/d093. p. 278, 279.

atravessaram o equilíbrio de forças nativas e europeias no século XVII. Para isto, foi necessário recuar no tempo, abordando o encontro dos portugueses e nativos bem como os desdobramentos da convivência entre tais culturas e intenções divergentes no passar dos anos.

O terceiro capítulo tem como título “O campo missionário”, e aborda, de forma nevrálgica a atuação de capuchinhos e jesuítas no Congo e em Angola. Para além das acomodações que essas Ordens vieram a fazer em sua estrutura organizacional, visando a permanência no território centro-africano, é importante analisar como enxergavam a atuação e acomodação da outra, e o posicionamento crítico ou elogioso que ora assumiam, ora velavam, dado o contingente da influência papal e portuguesa nos territórios. O capítulo traz também um panorama sobre a relação das Ordens para com as autoridades seculares e as instituições fomentadoras da missão em solo africano. Além disso, analisa a forma como tratavam as manifestações ritualísticas ou culturais dos centro-africanos. A veiculação do conhecimento do sagrado, atrelada à atuação dos padres no espaço temporal enquanto forças políticas em meio a um avanço territorial dos europeus, lança luz sobre a maneira como entenderam e se apropriaram da mão-de-obra escrava, encampando posições diversas, mas não necessariamente contrárias ao trato negreiro.

Capítulo 1: Gênese dos contatos

Este capítulo propõe situar o leitor no recorte temporal em que está a empresa missionária na era moderna, sobre os três grupos a permear a dissertação: os capuchinhos, os jesuítas, e “o outro”- representação imaginária que os europeus faziam do habitante de lugares desconhecidos e longínquos, fossem esses lugares distâncias físicas ou psíquicas em relação aos padres. Por mais variados que fossem os povos num mesmo continente ou nos demais, essa consciência passou a ser adquirida e trabalhada conforme um sistema de viagens e missões era instituído, com vistas a suprir as demandas do mercado europeu de artigos diversos, mão-de-obra, e lugares que serviriam como bases de fornecimento, além das demandas geradas aos povos de além-mar, de conhecerem o cristianismo. É necessário que exploremos de igual modo o contexto de criação de ambos os segmentos religiosos, quais eram as demandas de seus fundadores, as bases teológicas, até chegar na institucionalização e o consequente espalhamento das Ordens pelo mundo. Por último, e não menos importante, será abordada a ligação íntima entre missionação e expansionismo, ligação esta demonstrada no padroado régio, mas que teve suas bases lançadas séculos antes no Ocidente.

A conquista de territórios e a missionação estiveram atreladas no cristianismo desde o reconhecimento do mesmo como religião oficial do império romano. É necessário, portanto, rastrear como essa união foi incorporada no padroado régio em Portugal para identificar continuidades pertinentes à discussão do tema da dissertação. É possível adiantar que um dos aspectos a serem relevados é a presença de intérpretes nas relações dos nativos com os europeus, culminando na proposição de existir um clero natural das terras a serem evangelizadas enquanto instrumento da política expansionista portuguesa. A necessidade premente de controlar o território diante da perda de influência junto à sede papal e a competição com outros reinos europeus acirrou o embate entre os missionários ligados ao padroado régio e aqueles enviados pela Propaganda Fide, de modo que o provimento dos bispados ficou comprometido, e esperou-se mais apoio dos nativos enquanto resistência aos inimigos portugueses. A instituição do sacerdócio nativo seria um bom instrumento para conter o ímpeto dos naturais ou manter-lhes a fidelidade. Assim estiveram envolvidos jesuítas, capuchinhos, congueses e ambundos, entre outros, no debate. Qualquer palmo de perda no terreno da soberania determinava muita coisa no cenário em questão.

Os Capuchinhos

Em meados do século XVI houve reformas no cristianismo, e delas saíram ramos que ou romperam com a “Igreja Mãe”, como é o caso dos protestantes, ou compuseram as Ordens cujo intuito era combater as “heresias” recém surgidas. Nesse segundo grupo estavam os capuchinhos e jesuítas, que, apesar de alinhados no objetivo final da missão, divergiam quanto aos meios a serem empregados no proceder da vida religiosa.

Os capuchinhos são o terceiro ramo da família franciscana, em que os Frades Menores da Regular Observância e os Frades Menores Conventuais ocupam os dois primeiros ramos, divididos pelo papa Leão X em 1517. A Ordem dos Capuchinhos surgiu na Itália e foi aprovada pelo papa Clemente VII em 1528.⁴⁷ O fundador da mesma foi Mateus de Bascio, pregador popular que reclamava a liberdade de observar à letra a regra franciscana. Propôs reformas como a mudança do hábito para um modelo mais simples, rústico, a exemplo do que São Francisco, nas visões de Bascio, teria usado; este deixou a barba crescer, e começou a sua pregação de cunho popular, o que desagradou os seus superiores, os quais viam nisso um perigo para a unidade da Ordem. Mateus de Bascio então foi a Roma solicitar do papa Clemente VII que pudesse viver o seu projeto; este foi anuído pelo pontífice, e as ações caritativas empreendidas pelo fundador da Ordem dos Capuchinhos se tornaram difundidas e populares. Como resultado dos esforços daqueles que adotavam a nova forma de proceder, o papa Clemente VII promulgou um breve em 03 de julho de 1528 que concedia aos capuchinhos existência canônica.⁴⁸

Para que se entenda melhor as reformas que o terceiro ramo franciscano desejava empreender, ou seja, voltar ao movimento originador da Ordem, é necessário falar sobre a trajetória de seu fundador, São Francisco de Assis. O seu nome de registro era João Bernadone, e o pai, francófilo, deu-lhe o apelido de Francesco (“Francês”), o que ficou sendo usado a partir daí. O menino nasceu em Assis, na Itália Central, em 1181 ou 1182, e foi filho de um rico comerciante de produtos têxteis, chamado Pedro

⁴⁷AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2000, v. C-I, p. 275.

⁴⁸AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001, v. A-C, p. 288-294.

Bernadone, e Pica, sua mãe. Quando cresceu, seguindo os abastados daquele tempo, Francisco sonhava em acumular glórias militares, sendo um cavaleiro; mas a experiência como prisioneiro de guerra na Perúgia (1202-1203) fê-lo desviar os olhos dessas ambições, de modo que não supriam mais os seus anseios.⁴⁹

O primeiro indício que relatou sobre a mudança operada em sua vida é de quando se apercebeu do seu repúdio ao ver os leprosos:

O Senhor assim deu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: porque, como estava em pecados, parecia-me por demais amargo ver os leprosos. E o próprio Senhor me levou para o meio deles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo converteu-se para mim em doçura da alma e do corpo; e depois parei um pouco e saí do século.⁵⁰

Durante os anos seguintes, Francisco de Assis auxiliou os desafortunados, restaurou igrejas, e zelou pelas obras criadas de Deus na natureza. Pregava com roupas humildes, sem dinheiro, e alimentando-se do que lhe era oferecido. Tinha como meta imitar a Cristo, submeter-se aos sacerdotes e ao papa como Seus professos representantes, e instar pelo arrependimento e a aceitação do reino de Deus por aqueles alienados da fé. Em 1210, foi ao papa Inocêncio III para conseguir autorização de sua regra recém-criada; foi acompanhado de mais 11 seguidores. Somente depois de o papa ter visto em sonho um jovem pobre escorando a Basílica de São João de Latrão, em Roma, identificou o presságio em Francisco, e deu anuência verbal ao que buscava. O nome original da Ordem era o de “Frades Menores”- isto é, irmãos mais humildes. Em 1215, Inocêncio formalmente anunciou que os Frades Menores deveriam ser considerados uma das Ordens da Igreja.⁵¹

Logo foi possibilitado um alcance mais amplo da Ordem, e São Francisco ambicionou ir à Síria e converter os muçulmanos; depois de várias tentativas de viagem, conseguiu ir ao Egito, e teve conversas longas com o sultão al-Kamil. Apesar disso, seus apelos de conversão ao mesmo terminaram frustrados. A relação de São Francisco de Assis para com pessoas de hierarquia elevada propiciou a Ordem monástica da regra. O cardeal Hugolino, sobrinho de Inocêncio III, e posteriormente papa Gregório IX

⁴⁹ WALKER, W. op. cit., p. 364-367.

⁵⁰ *Testamento de São Francisco*. In: Revdo. Antonio Terto da Silva Lima, Ministro Geral, TSSF (Terceira Ordem, Sociedade de São Francisco) BRASIL. p. 1.

⁵¹ WALKER, W. op.cit. 886p.

(1227-1241), colaborou para acelerar os processos, e, juntamente com outros indivíduos, emanciparam a regra a uma Ordem monástica completa. A partir desses momentos, Francisco recuou em suas aparições, e foi forçado a contemporizar com alguns relaxamentos em sua regra original, como o de não permitir ao frade que levasse nada em sua viagem, ou de prescrever que os fiéis abandonassem as posses terrenas aos pobres. Em 1224, ao término de uma longa vigília no eremitério da Ordem no monte La Verna, São Francisco teria recebido as marcas de Cristo nos pés, nas mãos e no lado. Morreu em uma pequena cabana próximo a Porciúncula, em 1226. Dois anos depois, o papa Gregório IX o proclamou santo na Igreja.⁵²

Alguns pontos curiosos na regra escrita quando o fundador estava próximo à sua morte, e que posteriormente serão retomados pelos capuchinhos, serão citados. O primeiro deles refere-se à obediência ao papado e às autoridades que representariam Cristo: “Depois o Senhor me deu e dá tanta fé nos sacerdotes, que vivem segundo a forma da santa Igreja Romana, por causa de sua ordem, que, se me fizerem perseguição, quero recorrer a eles mesmos.”⁵³

Mais tarde, o envio dos capuchinhos às terras de além-mar por meio da Propaganda Fide demonstra, através das correspondências e dos testemunhos que eram feitos das missões, que a subserviência à Santa Sé era arraigada entre eles, conforme será abordado posteriormente.

O segundo ponto tem a pobreza por ideal de vida, fazendo com que os frades vivessem pela fé na providência divina e por meio da mendicância nas viagens:

E os que vinham tomar a vida davam aos pobres tudo que podiam ter (Tob. 1:3), e estavam contentes com uma única túnica, remendada por dentro e por fora, com o cingulo e as bragas. E não queríamos ter mais. [...] Cuidem os frades que de nenhum modo recebam as igrejas, habitações pobrezinhas e tudo que para eles se constrói, se não forem como convém à santa pobreza, que na Regra prometemos, sempre aí se hospedando como forasteiros e peregrinos (Crf. 1Pe 2:11).⁵⁴

Mais tarde, os capuchinhos seriam reconhecidos por recusarem mais insumos do que os estritamente necessários para a sobrevivência, muito embora algumas exceções e controvérsias colocavam-se à sua ministração dos sacramentos, como se verá adiante.

⁵² Ibid, p. 364-367.

⁵³ *Testamento de São Francisco*. Op. cit., p. 1-5.

⁵⁴ Ibid. p. 1-5

Por fim, São Francisco preocupou-se com o ascetismo e os males que poderiam advir do mesmo. Orientou os membros da Ordem ao trabalho ativo, de forma que não ficassem ociosos.

E eu trabalhava com minhas mãos (cfr. At 20:34), e quero firmemente que todos os outros frades trabalhem em trabalho que convém à decência. Os que não sabem, aprendam, não pela cobiça de receber o preço do trabalho mas pelo exemplo e para repelir a ociosidade. [...] E quando não nos derem o preço do trabalho, recorramos à mesa do Senhor, pedindo esmola de porta em porta.⁵⁵

Os capuchinhos eram ativos missionários no interior da África centro ocidental durante o século XVII, sofrendo as agruras do clima, bem como a aridez da terra, sendo vulneráveis a pestilências e oposições mais acirradas nos povos que encontravam. Grande parte das acusações aos jesuítas em Angola se dava por seu sedentarismo em Luanda, ao passo que os que os acusaram tomavam como padrão de comparação a atividade capuchinha de espalharem-se pelo interior. A proposição deste terceiro ramo era retomar os ideais de São Francisco e aplicá-los de forma vívida no cotidiano da Ordem.

Já em número de 12, os capuchinhos reuniram-se em Albacina e redigiram as primeiras constituições, e em 1536 foram redigidas as edições a elas, que permaneceram por aproximadamente quatro séculos. Rapidamente houve o espalhamento da doutrina, bem como o dos conventos que iam sendo fundados. Nesse contexto, após um cerceamento ocorrido em 1545, que circunscrevia a atuação desses frades ao território italiano, o papa Gregório XIII permitiu que os capuchinhos se espalhassem para qualquer parte do mundo. As grandes navegações vieram a contribuir para um alcance maior de sua doutrina, de modo que não ficou circunscrita à Europa. “Os franciscanos integraram-se nas expedições dos Descobrimentos que rasgaram horizontes mais largos à tradicional vocação missionária da Ordem.”⁵⁶

A partida dos capuchinhos em fevereiro de 1645, rumo ao Congo, mudou os rumos da evangelização que estava sendo levada a cabo ali pelos portugueses. Sua chegada na África arrefeceu os ânimos dos lusitanos tanto na Europa como no território além-mar. Temiam que fossem emissários de Castela, ou mesmo temiam compartilhar

⁵⁵ Ibid., p. 2, 3.

⁵⁶ AZEVEDO, C. Op. cit., v. C-I, p. 274.

espaço e ver as informações e relacionamentos com os da terra sendo veiculadas a outros que não os ligados aos interesses da expansão portuguesa. De fato, o procedimento dos frades em relação aos jesuítas, o contraste físico entre essas duas Ordens, tão influentes na política e economia local, foram notados pelos nativos, de modo que mais uma peça foi somada à compreensão que o tempo já vinha dando de pistas sobre esses estrangeiros europeus.⁵⁷

Os capuchinhos eram barbados e tinham um capuz pontiagudo, além de vestimentas rústicas. Dividiam seu tempo entre a solidão da meditação e o convívio das multidões, o evangelismo. Eram adeptos da mendicância, o que deveria promover vida extremamente simples, e condicionava-os à renúncia a privilégios e remunerações, bem como a facilitações ao trabalho árduo que empreendiam nas andanças pela terra, embora nem sempre tenham sido cumpridas ao pé da letra essas recomendações.⁵⁸ A sua rede de espalhamento e o estabelecimento de sedes, por mais que simples e precárias, dependiam das esmolas providas de europeus, dos portugueses estabelecidos na região e dos poderes africanos locais.⁵⁹

O sacrifício regia o planejamento da missão, como um princípio introjetado nos iniciados da Ordem, de modo que tivessem clareza das dificuldades a encontrarem nos lugares para onde fossem direcionados: neste sentido é que o padre Serafim de Cortona intercede ao padre Provincial para que este ajudasse os missionários capuchinhos naquela missão do Congo. Em prol dela, estariam os padres dispostos e desejosos de

⁵⁷ PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Mission evangelica al Reyno de Congo por La Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Dom Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649; “*Missão dos capuchinhos para o Congo*” (21.02.1645). In: MMA/SI/V09/d078; “*Carta de Frei Manuel de Pacheco ao embaixador em França*” (18.05.1648). In: MMA/SI/V10/d047; “*Carta credencial do Rei do Congo aos embaixadores capuchinhos*” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d147; ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2009. p. 161; SILVA, A. op. cit., p. 325. É importante dizer que neste trabalho faço a transcrição das fontes primárias na forma atual da escrita do português.

⁵⁸ Sobre o pagamento de serviços religiosos aos capuchinhos, ver: “*Relação das missões do Congo aos cardeais da Propaganda Fide*” (30.01.1676). In: MMA/SI/V13/d165. p. 393, 394. Cf. ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Escravos da Missão: Notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Congo (finais do Séc. XVII)*. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Universidade Estadual do Centro Oeste, Vol. 5, Nº 3, pp. 40-59, 2014. p. 49. O capítulo 3 traz um aprofundamento maior sobre essa discussão.

⁵⁹ AZEVEDO, C. op. cit., v. A-C, p. 289; ALMEIDA, C. op. cit., p. 44.

gastar a própria vida na saúde das almas; se fosse pelo martírio, seria não através de um golpe repentino e único de espada, mas por vários golpes, contínuos e prolongados, manifestos através do calor excessivo, da miséria como viviam, da escassez de alimentos, e dos esforços incansáveis para instruir.⁶⁰

Os Jesuítas

A Companhia de Jesus tem por fundador Ignácio de Loyola, nascido em 1491 em Loyola, Espanha, e a história da Ordem começa precisamente quando ele sofre um acidente em sua perna e começa a convalescer da lesão. Cavaleiro, homem impetuoso como era, convencendo os seus de resistirem à investida francesa ao castelo de Pamplona, sofreu os agravos desta decisão, e foi atingido na perna por uma bombarda. Foi necessário passar por procedimentos dolorosos para que os ossos voltassem ao lugar, ou mesmo não ficassem deformados. Ainda assim sofreu as dores com paciência e passou grande parte do tempo de repouso a que estava condicionado lendo *Vida de Cristo*, escrito por Ludolfo da Saxônia, e *Vida dos Santos*, ou *Legenda Aurea* escrito por Jacobo de Voragine.⁶¹

Devido à sua concentração nessas literaturas, e considerando o fato de que era acostumado a ler o gênero de cavalaria, aponta em sua autobiografia que oscilava os pensamentos entre a vida pregressa e as fantasias que ela projetava no futuro e o desejo de largar a futilidade do mundo para servir a Deus, como grandes homens haviam feito no passado. Num primeiro momento, estava interessado nos grandes feitos desses homens, e não necessariamente em seguir pela mesma senda interior que trilharam. Depois de se recuperar completamente, em viagens que empreendeu a outros lugares, achou-se progredindo na vontade de servir a Deus; viveu uma jornada espiritual a caminho de Jerusalém e no retorno de lá à Europa. Em 1522 começou a escrever os *Exercícios Espirituais*, que não foram concluídos de uma vez só, mas a cada momento que lhe vinha uma reflexão útil, anotava-a, na esperança que pudesse ajudar a outros também.⁶²

⁶⁰ “*Carta do padre Serafim de Cortona ao superior de seu convento*” (20.03.1648). In: MMA/SI/V10/d035; Ver também: “*Carta do Padre Boaventura de Alessano ao secretário da Propaganda Fide*”. (04.01.1641). In: MMA/SI/V08/d139; “*Carta de Frei Boaventura de Alessano ao secretário da Propaganda Fide*”. (08.02.1641). In: MMA/SI/V08/d143.

⁶¹ LOYOLA, Inácio. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Tradução: Pe. António José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005.

⁶² *Ibid.*, p. 130.

Em 1539 saem as primeiras deliberações sobre a formação de uma Ordem religiosa, e em 1540 há a confirmação da Companhia de Jesus por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, limitando o número de professores a 60. Em 1541 são fundados os primeiros colégios, e em 1544, a bula *Iniunctum nobis* exclui a limitação anterior de 60 professores. A partir daí, são escritas as *Constituições sobre as Missões*. Em 1546, Portugal é constituído como a primeira província da Ordem. Ignácio de Loyola falece em 1556, e a sua beatificação por Paulo V, e canonização por Gregório XV, dão-se respectivamente no ano de 1609 e 1622.⁶³

Assim como os dominicanos, os jesuítas eram parte integrante da *Secunda Scholastica*, um movimento teológico quinhentista que visava o *aggiornamento* [atualização] da teologia de São Tomás de Aquino para enfrentar os desafios da Reforma Protestante. Diferente dos dominicanos, no entanto, os teólogos jesuítas da Península Ibérica ousaram reinterpretar o tomismo, levando-os a realizar algumas das mais importantes mudanças conceituais na teologia moral e no pensamento político-tomista.⁶⁴

A companhia de Jesus não seguia a vocação monástica, embora Ignácio de Loyola orientasse em sua doutrina não somente a atividade apostólica, mas a santificação pessoal. Esta se daria de forma introspectiva, individual; uma jornada interior que o devoto passaria a trilhar, com vistas a adquirir experiência nas coisas espirituais, e discernimento para as diversas situações e pensamentos que viesse a enfrentar. Os superiores na instituição exerceriam quase um papel terapêutico no encaminhamento dos iniciados. Esse fator ocasionava uma independência institucional bem maior do que tinham as Ordens mendicantes ou monásticas; e relacionado a isto estão os fatores condicionantes da obediência que os membros da Ordem jesuítica prestavam às autoridades.⁶⁵

No princípio, os *Exercícios* direcionavam a uma obediência ao papa, de modo que para onde ele mandasse os membros da Companhia, deveriam ir. Esta máxima, por si só, já desvencilhava os inicianos de obedecer às autoridades seculares, e outras instâncias clericais, senão àquele que criam ser a cabeça do cristianismo na Terra. Porém, os primeiros anos de atividade internacional convenceram a Loyola de que não era boa coisa a obediência incondicional à Santa Sé. Em 1553, ele revisou esse conceito

⁶³ Ibid., p. 135-150.

⁶⁴ EISEMBERG, J. op. cit., p. 14.

⁶⁵ Ibid., p. 33, 35.

em uma carta que enviou para os irmãos em Coimbra, chamada “Carta sobre a Obediência”. Nela, se propunha que o discernimento e o julgamento lúcido das prescrições fizessem parte do dia-a-dia do devoto; no contexto de expansão da Companhia e conseqüente distanciamento em que os membros se encontravam uns dos outros, não era eficaz esperarem pelas deliberações vindas de outras terras, em tempo prolongado; eles mesmos poderiam julgar as situações inusitadas, e escrever, posteriormente, sobre elas aos superiores e divulgá-las entre os membros da Companhia. Quem sabe lançassem luz sobre outros em perplexidade nos mais diversos rincões da terra.⁶⁶

Para que a prudência fosse exercitada tanto pelos que passavam ordens como pelos que recebiam ordens, era necessário que os membros da Companhia fossem versados nos “casos de consciência”. Daí a importância dada por Loyola à confissão e à penitência; o ofício de confessor exigia essa familiaridade com os fenômenos psicológicos, de modo que conseguissem perscrutar as palavras ditas e as informações não ditas, até mesmo para discernir o tipo de penitência a ser aplicada em cada caso. No currículo de educação jesuíta, passou a haver um curso de estudos de caso de consciência, em que os irmãos eram instruídos na arte da casuística e no ofício de confessor. A casuística incluía o estudo da retórica e da persuasão; “ela era baseada, portanto, em uma ética de procedimentos que visava conferir um caráter virtuoso e consistente às decisões tomadas pelos irmãos”.⁶⁷ A carta escrita pelos padres da *Societas Jesu* (SJ)⁶⁸ ao governador de Angola em 1678 diz:

Quando servem os da Companhia nos conselhos, pareceres e dúvidas das consciências, podem atestar todos aqueles que se veem afligidos, molestados e ansiosos, pois confessam que vêm buscar a este Colégio alívio e remédio, e o acham, porque a Companhia sempre, nos tempos mais antigos, pôs neste Colégio sujeitos de muita consideração, e teólogos para a resolução de qualquer caso árduo, e os que hoje têm, presente é a Vossa Senhoria o que são, e não falta na corte, que[m] os conheça.⁶⁹

⁶⁶ Ibid., p. 36-38.

⁶⁷ Ibid., p. 40.

⁶⁸ *Societas Jesu* é a denominação da Companhia de Jesus em latim.

⁶⁹ “*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192. p. 456.

Com base em todo esse percurso e nas orientações que os membros da Companhia de Jesus tinham em sua formação, as autoridades seculares admitiam, mesmo a contragosto, que havia nos inicianos uma superioridade intelectual. A maneira como ministravam os sacramentos, como conduziam os sermões, o afincamento com o estudo dos lugares para onde iam, a forma esclarecida como mostravam compreender a missão, tudo isto gerava o reconhecimento dos que os observavam.⁷⁰ Dentre todas as outras instituições religiosas, os jesuítas eram os mais exigentes para com os noviços: o período de noviciado era mais longo, e a intransigência quanto a alcançarem a norma esperada era conhecida. Ao sistema educacional jesuíta foram admitidos os alunos considerados mais brilhantes; era uma Ordem religiosa exigente nas qualidades intelectuais que os seus membros aprimorariam, a partir de uma base que já possuíam para serem admitidos. Assim, é possível imaginar que a estima com que tinham a si mesmos incomodava ou mesmo irritava os frades ou clérigos seculares.

Uma coisa posso afirmar para glória de Deus, da qual são boas testemunhas os conquistadores antigos: que se não fossem os Padres da Companhia por muitas vezes se tivera de todo acabada esta conquista.⁷¹

A relação íntima dos jesuítas com a educação, a economia, e por consequência com a política de conquista suscitava ânimos acirrados não somente nos religiosos, mas nas autoridades seculares europeias ou até nativas, como veremos mais adiante.⁷²

Mas além de ministrarem o ensino nos seus colégios, de aplicarem o entendimento ao aprendizado das línguas e estruturas de pensamentos dos nativos, os jesuítas tinham a incumbência de catequisar os escravos, cuidar dos moribundos.

De que se não admiram pouco os moradores; que em tal clima possamos acudir como acudimos. Doutrina todos os domingos pelas praças e ruas, além de outras particulares aos escravos; confessar todos os que a nós acodem, ou nos mandam chamar para assistir aos

⁷⁰ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981. p. 88-90; “*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192. p. 458.

⁷¹ “*História da Residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 578, 580.

⁷² BOXER, C. op. cit., p. 90, 91.

moribundos e presos. Nunca em nós se achou má vontade, nem repugnância, antes pesar de nos não chamarem mais vezes.⁷³

Retorquindo às acusações do governador de Angola Aires de Saldanha de Meneses e Sousa, de que os “sertões”⁷⁴ necessitavam de missionários que lá trabalhassem,⁷⁵ os jesuítas davam certeza do seu bom modo de proceder, dizendo até que realizavam ações dignas de admiração para as poucas possibilidades que a terra ofertava ao deslocamento. Além disso, assistiam aos moribundos e presos, doutrinando os escravos; essa forma de proceder para com esses homens e mulheres, mão-de-obra de toda a sociedade colonial moderna, era evocada para refutar acusações à Ordem como seletiva e acomodada no evangelismo, quando a sua concentração ficava na capital.

A catequização dos escravos havia sido um problema de longo curso, que muitos conclamados se recusaram a assumir.⁷⁶ Entretanto, os jesuítas acolheram como uma de suas incumbências ministrar os sacramentos e assistir a tais homens e mulheres no porto de Luanda, como também dentro dos negreiros.⁷⁷ O compromisso com o tráfico negreiro na esfera comercial, e espiritual fez com que os inicianos fossem conhecidos como os grandes feitores e controladores de tal atividade nos portos.⁷⁸

Os vários Outros de Além-Mar

O homem medieval vivia encastelado: rodeado de fortalezas, mais restrito, reservado. As grandes viagens empreendidas eram permeadas do ideal de cavalaria, a conquista espiritual materializada pelas guerras contra os infieis. Sua consciência do

⁷³ “Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola”. (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192; Ver também “História da Residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao Reino, e conquista”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132, p. 579.

⁷⁴ Os portugueses empregavam o termo “sertão” para designar regiões do interior que não fossem dominadas nem ocupadas pelos portugueses.

⁷⁵ “Consulta do Conselho Ultramarino” (15.02.1678). In: MMA/SI/V13/d187.

⁷⁶ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. p. 245-252.

⁷⁷ Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute*. Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos os etíopes, ed. Angel Valtierra (3ª ed., Bogotá, 1956). p. 105-110. Tratarei mais do assunto no capítulo 4.

⁷⁸ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 106.

outro implicava que aqueles fora de sua semelhança, provavelmente precisariam dela, muito embora nem pudessem sabê-lo.⁷⁹

A cartografia da época dá testemunho de que a representação do que era físico era permeada pela esfera espiritual, e pressupunha-se, antes mesmo do encontro, a existência do “outro” como aquele que ocupava escatologicamente o lugar de oposto: o inocente vivendo em um ambiente edênico, o paraíso, ou o inimigo povoando os confins, lugares extremos com pouca probabilidade de sobrevivência. Desde cedo, entretanto, essa documentação cartográfica apontava uma interpretação peculiar da narrativa histórica bíblica, a partir da qual havia uma suposição do espalhamento da humanidade entre três continentes principais, que corresponderiam à descendência de cada um dos filhos de Noé: Ásia para os descendentes de Sem, Europa para os de Jafé e África para os de Cam. O mundo estaria assim dividido em três categorias de povos, respectivamente: aqueles da linhagem direta de Abraão, o que incluía os árabes e os judeus; os gentios que aceitaram a Cristo, e portanto mantêm a aprovação divina e têm a missão de expandir o Evangelho; aqueles da linhagem do filho amaldiçoado, ou filho inferior, que por causa de sua rebeldia, deveria servir os demais irmãos.⁸⁰

Mas conquanto já tivessem a certeza preposta do outro como o antônimo de si, restava a curiosidade de seus limites, do tesouro escondido em suas terras; assim foi que, paulatinamente, o contato se intensificou, partindo da transposição do oceano, e depois ao atracarem em outras praias. A evolução no entendimento sobre a técnica náutica, que incluía a construção naval, a previsão dos fenômenos naturais ocorridos em alto mar, a previsão das correntes marítimas e o itinerário necessário para contorná-las, o cálculo dos suprimentos, os instrumentos de precisão, de medir distâncias, etc, acompanhou um entendimento maior sobre os múltiplos outros, em seus múltiplos lugares geográficos. A forma de tratamento que se tinha premeditado para eles já não podia ser homogênea; um ameríndio não era o mesmo que um “japão” ou “china”. Dentro de cada território específico, antes uniformizado nos mapas, revelaram-se

⁷⁹ BAUMANN, Theresa. B. *Imagens do outro mundo*. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 59, 66.

⁸⁰ POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. 2001. p. 18; BAUMANN, T. op. cit. p. 58-77.

inúmeros povos, de linguagens distintas, cultos distintos, graus de socialização distintos.⁸¹

Nesse bojo de expansão dos negócios no ultramar é que os portugueses chegaram à costa africana. Os primeiros contatos com as populações africanas, entre as quais estavam as sociedades habitantes da porção do litoral africano que os portugueses denominaram “Costa da Mina”, suscitaram narrativas alinhadas com o que há pouco foi dito: uma das primeiras descrições sobre a gente da terra diz respeito à sua “gentilidade”, ou seja, condição espiritual alheia ao cristianismo. Ainda assim, no pouco tempo em que os portugueses haviam atuado, testemunharam alguns conversos. Sobre a terra, notaram que conquanto fosse muito vantajosa para o comércio, era doentia, imprópria para a sobrevivência dos homens brancos.⁸²

Tendo experienciado viver na costa da Mina, costa da Guiné e Cabo Verde, os portugueses já possuíam certa percepção do território; a soma desta à ambição da Coroa pelo domínio de todas aquelas terras, teve como resultado o encorajamento de Diogo Cão, que desceu margeando a costa até chegar ao rio Zaire, no Congo, em 1483.⁸³ Logo de início identificou pessoas semelhantes às outras com as quais já tinha deparado no continente, e julgou que fossem iguais. Verificou-se, entretanto, que a gente da terra em questão não falava língua conhecida, e portanto, eram de outro povo; por isso, os visitantes descreveram simplesmente o que era visível aos seus olhos:

Diogo Cam, depois que assentou o Padrão, por ver a grandeza que o rio mostrava em boca, e com cópia de águas, bem lhe pareceu que tão grande rio havia de ser mui habitado de povos; e entrando por ele acima um pequeno espaço, viu que pela margem dele aparecia muita gente, da que era costumado ver pela costa atrás, toda mui negra com seu cabelo revoltado: e posto que levava algumas Línguas da gente que tinham descoberta, em nenhuma cousa se puderam entender com esta, de maneira, que se converteu aos acenos, pelos quais entendeu terem Rei mui poderoso, o qual estava dentro pela terra tantos dias de andadura.⁸⁴

⁸¹ Ibid.; PROSPERI, A. op. cit., p. 145-171; SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018, 317p.; ALENCASTRO, L. op. cit., Cap. 2.

⁸² “*Descoberta da Mina e edificação do castelo*”. (Jan. 1471- 01.01.1482). In: MMA/SI/V01/d001. p. 5.

⁸³ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 70.

⁸⁴ “*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d009. p. 40, 41.

Por meio dos acenos a comunicação foi levada a cabo. Nas vezes posteriores, a figura do intérprete tornou-se essencial. Ele figurava como uma ponte entre as duas culturas, e para isto, deveria saber o elementar sobre os viajantes. Para este fim estivera na Europa um grupo levado do Congo,⁸⁵ e assim também puderam familiarizar-se com a região os portugueses que ficaram na corte local. É possível afirmar até mesmo que nos primeiros dias de contato, quando os nativos entravam e saíam do navio desembarcadamente para pegarem os panos e objetos que eram disponibilizados, estava a acontecer uma sondagem dos desconhecidos.⁸⁶

À medida que o Congo e Angola se tornaram locais de atuação missionária e econômica europeia, os estudos a respeito do ambiente e seus moradores foram sendo aprofundados. Para os desígnios políticos, resumidos no acrescentamento do senhorio de Portugal, que tanto o aspecto econômico como o religioso requeriam, era preciso registrar os costumes dos habitantes, conhecer-lhes as línguas, dar conta dos recursos da terra, aumentando a acuidade daqueles que coordenavam à distância as missões, bem como daqueles que estavam sendo mandados para elas. Nesse sentido é que as gramáticas foram desenvolvidas, e inúmeras correspondências enviadas à Europa, a respeito do costume, do aspecto promissor da terra, do tipo de economia desenvolvido, da exploração do território em curso, das proposições e dos desafios encontrados paulatinamente.⁸⁷

Paralela a essa produção de conhecimento sobre os ditos territórios, estava a produção de conhecimento e a assimilação que os nativos fizeram dos europeus. Esse tópico será assunto para outro capítulo, mas aqui basta dizer que uma sondagem e gradual compreensão sobre a empresa missionária orientou as ações e reações dos nativos a partir do contato, e os padres, principalmente, eram em grande parte cômicos disso. A pergunta que fica é: como programaram o discurso missionário a partir da consciência do nativo como ser pensante, político, ativo no relacionamento com o outro e com as instituições e costumes? Manuel Severim de Faria, padre secular que ocupava

⁸⁵ “*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d007. p. 33.

⁸⁶ “*Descoberta do Reino do Congo*” (1482). In: MMA/SI/V01/d009. p. 41.

⁸⁷ Ver: CAVAZZI DE MONTECUCOLO, Giovanni Antônio. *Descrição Histórica dos Reinos de Congo, Matamba e Angola*. Vo. I e II; “*A missão dos jesuítas no Congo*”. (1548). In: MMA/SI/V02/d076; “*Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez*”. (07.04.1558). In: MMA/SI/V02/d140.

o ofício de chantre e cônego da sé de Évora,⁸⁸ em 1622 aponta, num diagnóstico sobre a atuação portuguesa nas terras do continente africano, que um grande impedimento à conversão dos naturais era o mau exemplo dos portugueses, que em maioria, eram degredados para aquelas partes, por causa de delitos graves:

E assim muitas vezes estes são os que, sem temor de Deus fazem naquelas partes grandes enganões, roubos, e extorsões, por cativarem os naturais contra Justiça, e satisfazerem a sua cobiça, pelo que não é muito que seja este ruim exemplo dos cristãos impedimento para os naturais se converterem, como também o foi nestes anos próximos no Pará, ou Rio das Amazonas, onde perguntavam os gentios aos nossos, Religiosos, se a Lei e o Deus que pregavam era a mesma Lei, e Deus dos Portugueses. E se era a mesma, porque os Portugueses roubavam, cativavam, matavam, cometiam adultérios, e outros pecados, que ainda neles reprendiam os Padres. E se Deus era poderoso, como os não castigava e se bastava arrependem-se na hora da morte, que também eles então se batizariam.⁸⁹

O conhecimento dos portugueses sobre o outro chegou a tal ponto que tiveram de admitir não serem capazes de compreendê-lo ou descrevê-lo em suas intenções e meandros satisfatoriamente. Foi assim que, mais de 100 anos após os primeiros contatos, o padre Manuel Severim de Faria propôs que padres nativos pudessem ser ordenados, a fim de que o problema dos limites da comunicação fosse sanado, garantindo-se também a presença portuguesa nos sobados em Angola para compensar a falta de padres lusitanos.

[...] podendo os do Seminário muito melhor fazer o ofício de pregadores que os nossos Clérigos, porque escusam intérpretes na pregação e doutrina, que é um dos grandes impedimentos que os nossos tem para ensinar, porque gastam muito tempo com saber a língua, e ainda quando a alcançam, nunca a podem tão bem saber como os naturais.⁹⁰

É interessante notar que num determinado momento chegou-se à conclusão de que não era suficiente observar a sociedade em questão para se ter um diagnóstico assertivo da mesma; era necessário comunicar com ela. Mas nem a dedicação de anos

⁸⁸ AZEVEDO, Ricardo Charters. *Manuel Severim de Faria e a sua ida a Maçãs de D. Maria*. 1º ed. Leiria: Textiverso, 2015. p. 39.

⁸⁹ “Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a criação de seminários para a Guiné”. (01.1622). In: MMA/SII/V04/d172. p. 673.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 675.

para o aprendizado da língua poderia suprir o conhecimento necessário para traduzir satisfatoriamente a cosmovisão cristã; era necessário ser um deles.

A tradução transcendia o âmbito meramente linguístico e tinha implicações culturais mais amplas: transpor a mensagem católica para os idiomas africanos implicava, também, estabelecer paralelos entre o cristianismo e as culturas, cosmologias e ritualísticas locais. Conhecer a fundo as línguas e culturas africanas era um requisito necessário para traduzir a mensagem cristã a esses universos culturais de forma mais convincente.⁹¹

Os intérpretes, como já dito, passaram a atuar nos sucessivos encontros de portugueses e congueses tão logo Diogo Cão aportou na foz do Zaire e enviou alguns dos homens ao rei local, com presentes, para informarem sobre a origem da frota estacionada em suas praias. Como seus mensageiros demorassem a retornar, Diogo Cão tomou alguns homens das proximidades e os levou consigo para a Europa, a fim de aprenderem a língua, costumes e intenção do reino de Portugal, e tornariam às suas terras e comunicariam aos demais.⁹²

Intérpretes centro-africanos foram utilizados pelos missionários em sua chegada no Congo e trabalhos pelo interior. Os relatos de Cavazzi, missionário capuchinho que atuou quase dois séculos após a chegada de Diogo Cão, podem elucidar alguns aspectos dessa relação. Quando os missionários capuchinhos foram espalhados pelas províncias do Congo, cada grupo tinha o seu intérprete, nomeado pelo rei e aprovado pelo vigário-geral. Até mesmo o único padre que conhecia a língua quiconga levava consigo um deles. Os capuchinhos, a princípio, tinham uma ideia positiva dos tradutores, pois além de transmitirem os mistérios da fé para a língua dos naturais, por vezes adequavam os termos à capacidade dos ouvintes, ou pelo menos diziam havê-lo feito.⁹³

Acontece que, com o tempo, e o aumento da familiaridade dos padres com as línguas, os problemas começaram a ser manifestos.

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 corretamente e chegam até a

⁹¹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero nativo africano no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, nº 2, p. 38-61, ago/dez 2012. p. 49.

⁹² “*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d007. p. 33.

⁹³ CAVAZZI DE MONTECUCOLO, op. cit. Vo. I, p. 289, 347.

dar explicações contrárias à 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.⁹⁴

Perceba-se que nesta fala, o padre Cavazzi não imputa culpa aos intérpretes, mas mostra consciência de uma confusão advinda da não equiparação entre as estruturas linguísticas locais e as regras gramaticais do latim. Essas regras, de acordo com o mesmo padre e seus pares, não existiam no quimbundo e o quicongo, e as flexões dos verbos e locuções verificadas eram “sem a ordem, a estabilidade e aquela simetria que tornam harmoniosas e regulares as outras línguas”.⁹⁵

Em seguida, Cavazzi começa a aprofundar sobre as intenções dos intérpretes; mostra o engano, em sua perspectiva, de pensar que eram um alívio e ajuda, visto suas fraudes, ainda que os missionários não podiam livrar-se deles. Um dos enganos sugeridos por Cavazzi diz respeito ao fato de os intérpretes se aproveitarem da ignorância que os padres tinham da língua e pedirem aos fieis os suprimentos ou presentes que aqueles tinham rejeitado, por causa de seu voto. “Até chegaram ao exagero de afirmar que a água do batismo e os outros sacramentos não teriam todo o seu valor se não fossem acompanhados por uma retribuição competente.”⁹⁶

Os fieis, compelidos, traziam grande soma de búzios e panos, mesmo em face de sua miséria; o que os missionários creditavam à bondade dos ofertantes, e reiteravam que não aceitariam paga. Ainda assim, os intérpretes traduziam as palavras a seu favor, levando ocultamente os presentes. Até que a suposta perfídia foi descoberta pelos padres. E sempre que chegavam a um local, de início procuravam os chefes, e na presença do intérprete, diziam não poder e não querer aceitar mais do que a esmola suficiente para o sustento cotidiano. Perceberam ainda assim, pelos testemunhos de outros pares no ministério, que os intérpretes arranjavam outras maneiras de contornar as medidas tomadas: o segundo intérprete do padre Gabriel de Valença ia à frente

⁹⁴ Ibid., p. 349.

⁹⁵ Ibid., p. 349-350. As línguas bantas (como o quimbundo e o quicongo) compõem uma família linguística distinta das línguas indo-europeias e possuem estruturas gramaticais desconhecidas para os europeus, como as classes nominais e as flexões por prefixação. Ver: MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. p. 39-nota de rodapé.

⁹⁶ Ibid., p. 350, 351.

conversar com os grupos que receberiam a visita missionária e precavia os ouvintes dos discursos dos capuchinhos, dizendo, entretanto, que a ele cabia receber pelos mesmos a porção extra ou os presentes. O dito padre, descobrindo que ele trazia uma exagerada quantidade de presentes, despediu-o, e começou a usar dois ou três ao mesmo tempo, para que um desmascarasse o outro.⁹⁷

Por último, a informação mais surpreendente que os padres teriam angariado quando se familiarizaram o suficiente com a língua foi que os intérpretes constituíam em grande parte “inimigos da fé”,

[...] impelidos por natural perfídia, fingiam o que não eram, tornando-se inimigos declarados da santa fé, semeando abomináveis erros e vícios e ensinando não dogmas católicos, mas dogmas do Inferno. Assim, frequentemente ficava enganada a simplicidade dos padres, os quais, porém, logo que, por graça especial de Deus, descobriam estas infâmias, tratavam de remediar o grave prejuízo feito à fé cristã.⁹⁸

É perceptível a gradação com que Cavazzi descreve os incômodos de comunicar-se por intérpretes. Primeiro não coloca culpa intencional nos mesmos ao não saberem traduzir a contento os assuntos da fé católica. Depois, diz de proveitos temporais que tiravam para eles, apesar das negativas dos capuchinhos; em seguida, fala das distorções que faziam ao próprio discurso dos padres, para depois afirmar que eram inimigos declarados da fé católica. Um outro grande problema, mas desta vez partindo dos sacramentos, e não da atuação dos intérpretes, era o da confissão. Cavazzi afirma que as confissões eram ouvidas ou na língua portuguesa, ou por intermédio dos intérpretes.⁹⁹ Isto constituía num grave problema, já que “na concepção pós-tridentina, a confissão pressupunha o contato direto e reservado entre o confessor e o confidente”.¹⁰⁰

A solução que os capuchinhos adotaram, após todas essas experiências, foi a mesma que os jesuítas já haviam lançado mão há tempos, na tentativa de “desbabelizar o mundo”:

⁹⁷ Ibid. p. 351.

⁹⁸ Ibid., p. 352. Os padres consideravam as crenças não católicas como abominação, e inconformavam-se que fossem ensinadas pelos que mais tinham familiaridade com as doutrinas católicas, e que portanto, deveriam ter mais responsabilidade cristã diante dos seus companheiros. Existem autores, no entanto, como é o caso de Wyatt MacGaffey, que entendem as demonstrações dos intérpretes como formas autóctones de compreensão da religião. A esse respeito ver: MACGAFFEY, W. op. cit., p. 249-267.

⁹⁹ Ibid., p. 278.

¹⁰⁰ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 158.

O declínio do latim como língua universal na Europa e o contato das novas culturas reveladas pelos Descobrimentos transformara o mundo numa nova Babel. Metodicamente, os sábios da Companhia de Jesus tentam verter as línguas ultramarinas, em geral ágrafas, para o português quinhentista e seiscentista. Guiados pelo modelo lingüístico fornecido pelos quadros gramaticais latinos, os padres tentam desbabelizar o mundo e descodificar todas as línguas. O fato de os jesuítas terem assumido um papel pioneiro no estudo das línguas ultramarinas decorre de sua posição privilegiada no movimento de expansão portuguesa. Mas tem a ver também [...] com a importância que a doutrina inaciana atribuía aos sacramentos da comunhão e da confissão.¹⁰¹

Havia uma significativa dificuldade de traduzir ou descodificar uma língua sem escrita, sem a estrutura gramatical com a qual estavam acostumados os que bebiam do latim. Mas o trabalho começado pelos jesuítas serviu de base a outros missionários que chegavam, e deram continuidade a ele.¹⁰²

Como já dito anteriormente, o missionário que se empenhasse por compreender a língua de onde atuava agia com prudência, mas isso não era suficiente para entender os meandros da comunicação dos fieis, as crenças daqueles que confessavam. E para não ser preciso lançar mão de intérpretes, o padre Manuel Severim de Faria sugeriu que se fizessem seminários para os nativos ministrarem aos seus.

[...] que neste Reino haja um seminário, em que se crie certo número de moços de cada uma destas Províncias onde estão os nossos governos, os quais moços aprendam a língua latina, e teologia em uma das Universidades deste Reino, e sejam ensinados no mesmo seminário a bons costumes, e virtudes, por pessoas religiosas, de maneira que quando daqui saírem para suas pátrias, possam fazer o ofício de pregadores, e sucedendo uns aos outros continuem na cultivação espiritual daquelas províncias até as converter de todo.¹⁰³

O padre cita três razões para o pouco fruto dos trabalhos missionários naquelas terras. A primeira são os ministros eclesiásticos lusitanos, que em grande maioria desampararam as suas ovelhas ou morreram naquele reino. Isto acontecia, segundo ele, por causa da terra doentia e dos “negros bárbaros, sem polícia”. Os eclesiásticos que mais continuavam ali eram os clérigos que, ou tinham sido obrigados pelo degredo a

¹⁰¹ Ibid., p. 158.

¹⁰² Ver: “*Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda*”. (03.07.1647). In: MMA/SI/V10/d015; CAVAZZI, op. cit., p. 329, 374, 393.

¹⁰³ “*Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*”. (Janeiro-1622). In: MMA/SII/V04/d172. p. 674, 675. Cf. MARCUSSI, A. op. cit., p. 38-61.

estar lá, ou visavam lucros com o comércio; e estes constituíam o maior impedimento à conversão dos naturais. A segunda razão era o mau exemplo da maioria dos portugueses, que como os clérigos, tinham sido degredados do reino por faltas graves; por isso mesmo, constituíam comerciantes, tratantes ou soldados, e perpetravam estragos, roubos e extorsões, fazendo cativos irregularmente. A última razão dizia respeito à malignidade do clima; não havia quem pudesse garantir e cuidar dos frutos que alguns semearam.¹⁰⁴

Os argumentos que o padre Severim de Faria mencionou em 1622, já por ocasião do processo de colonização de Angola, prometiam sanar os principais problemas, até ali havidos, com a tradução e a missão:

-Já de início, a instauração do clero nativo dispensaria os intérpretes. Nesta altura, já é sabido que os europeus gastavam muito tempo no aprendizado das línguas, e mesmo assim não chegavam ao conhecimento dos naturais.

-Como os naturais fossem da terra, permaneceriam nela, e não sofreriam os rigores do clima e nem os assaltos constantes com os quais os estrangeiros não estavam acostumados.

-Os sacerdotes nativos teriam mais zelo ao ensinar, pelo natural amor de sua nação, e seriam ouvidos com mais estima pelos seus, visto que estes reconheceriam neles um genuíno sentimento pelo seu bem, e não desconfiariam de outros interesses.

-Envergonhariam os portugueses pelo seu bom proceder, dando ensejo a estes de apurarem os caminhos.

-Os nativos seriam obedientes à Coroa, pois o benefício que os seminários trariam em favor de seus filhos e parentes os faria agradecidos, ou obrigados a tamanha mercê.

-Os seminários instituídos trariam a admiração e respeito das nações à Coroa portuguesa

-“Seguir-se-à também deste Seminário a paz de Angola”.¹⁰⁵

A sugestão do sacerdócio nativo gerou muita polêmica entre a cristandade.¹⁰⁶ Mas algumas medidas anteriormente tomadas, por ocasião da crescente demanda de

¹⁰⁴ “Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné”. (Janeiro-1622). In: MMA/SII/V04/d172. p. 671-674.

¹⁰⁵ Ibid. p. 684-689.

¹⁰⁶ Ver: MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero nativo africano no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, nº 2, p. 38-61, ago/dez 2012. p. 38-61.

padres e missionários nas terras recém-ocupadas pelos colonos e comerciantes europeus, abriram caminho à realização desse intuito. O papa Leão X, em 1518, havia emitido um breve ao rei de Portugal para que pudesse conferir as ordens sacras aos etíopes, índios e africanos, suficientemente idôneos e instruídos.¹⁰⁷ O próprio Concílio de Trento previa a instauração de seminários em todas as cidades episcopais para educarem os moços:

[...] manda o Concílio, que em todas as Cidades Episcopais, se ordenem Seminários para se criarem em bons costumes eclesiásticos os moços daquela diocese, e que para sua sustentação paguem uma porção cômgrua, [...] o Concilio obrigou os dízimos das Igrejas à sustentação destes Seminários: com muito maior razão consta que estão obrigados ao mesmo, os dízimos do Bispado de Cabo Verde, e São Thomé, e Angola, pois por falta destes Seminários perecem tantas almas fora do grêmio da Igreja, em toda a costa e terra firme de Guiné, que são os maiores distritos destes Bispados. E que Sua Majestade, pois recebe inteiramente os dízimos destas Igrejas, está obrigado em consciência por este Decreto do Sagrado Concilio, a fazer um Seminário destas gentes na forma que for mais proveitosa aos naturais, que segundo parece, é a que se tem aqui apontada.¹⁰⁸

É possível notar que nesses dois documentos a Coroa portuguesa foi citada como tendo responsabilidade sobre o provimento do sustento religioso às terras de sua jurisdição. E realmente, ao rei cabia a incumbência do provimento dos bispados no Império Português. Aqui cabe falar a respeito de como essa prerrogativa estava sob a responsabilidade de uma Coroa, em vez do papa e cardeais que regiam a cristandade.

A empresa missionária e as origens do Padroado Régio

Sobre o papel da Coroa nas instituições eclesiásticas ultramarinas do império português, Charles Boxer afirmou:

O padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões

¹⁰⁷ “Breve de Leão X a D. Manuel I” (12.06.1518). In: MMA/SI/V01/d120.

¹⁰⁸ “Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné”, op. cit. p. 685, 686.

católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil.¹⁰⁹

Para explicar os privilégios outorgados à Coroa portuguesa, é necessário recorrer às origens do padroado régio. Seu início remonta a 15 de março de 1319, quando se deu o surgimento da Ordem de Cristo, que ganhou vulto visto grande parte de Portugal ter saído recentemente das mãos dos mouros; o lema principal que a Ordem advogava era a defesa e aumento da Santa Sé e a redução dos infiéis, unindo, já no princípio, um objetivo material (a conquista) absolutamente amalgamado ao objetivo espiritual (a missionação).¹¹⁰

A Ordem de Cristo teve como sua antecessora a Ordem dos Templários; por ora é importante frisar que esta era de caráter militar e religioso, e surgiu no auge da época das cruzadas. Foi fundada em Jerusalém no ano 1118, e era uma guarda para atender os peregrinos à Terra Santa. Os templários estabeleceram-se em Portugal em 1125, quando já possuíam muitos bens advindos de ricos doadores; neste mesmo reino, em 1160, o mestre da Ordem dos Templários construiu o castelo de Tomar, onde os membros da Ordem passaram a residir. Em 1310, o papa Clemente V decretou a extinção dos Templários em todo o mundo, por pressões políticas advindas da França, mais especificamente de Filipe, o Belo.¹¹¹

Pouco tempo depois, no reinado português de D. Dinis, a Ordem de Cristo, instituição religiosa, foi aprovada pelo papa João XXII. Ela passou então a herdar os bens dos templários, e teve a transferência de sua sede para o antigo Convento de Tomar, outrora sede daqueles. “A Santa Sé concedeu à Ordem jurisdição eclesiástica sobre as terras que haviam conquistado e que não pertenciam ainda a nenhuma diocese.”¹¹²

Ainda durante o período medieval, deu-se a fundação de mais duas Ordens, estas, de cavaleiros: a Ordem de São Tiago da Espada e a Ordem de São Bento (mais tarde, Ordem de Aviz, quando seu fundador, D Afonso I, em 1181 promoveu a cidade de Aviz como sede dos membros). Em 1522, o papa Adriano conferiu a D. João III (rei de Portugal) a dignidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, que se transmitiu a todos

¹⁰⁹ BOXER, C. op. cit., p. 98.

¹¹⁰ HOORNAERT, Eduardo (Org). *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. p. 34.

¹¹¹ Ibid., p. 162.

¹¹² Ibid., p. 163.

os reis sucessores do trono português. E em 1551, ano posterior ao que faleceu o mestre das Ordens de São Tiago e São Bento, o papa Júlio III anexou o grão mestrado das três ordens à Coroa de Portugal.¹¹³

O título de grão-mestre das três Ordens, somado ao título máximo político, o de monarca, dava ao rei português jurisdição temporal e espiritual sobre seus súditos. O padroado conferia ao chefe de estado a incumbência de cobrar e administrar os dízimos eclesiásticos, escolher e nomear os que ocupariam as dioceses e paróquias nas colônias e domínios de Portugal, zelando também pela construção e manutenção dos templos de culto cristão. O avanço da fé cristã em terras de além-mar estava entregue à responsabilidade do monarca lusitano. E em decorrência, todos os benefícios temporais das conquistas poderiam ser usufruídos por ele.¹¹⁴

Notório é a quem tem notícia das coisas deste Reino, que a contratação e direitos da Costa de Guiné foram por muitos anos a principal renda da Coroa de Portugal, e a com que ele se enriqueceu, e lhe deu cabedal para poder fazer as conquistas do Oriente e Novo Mundo.¹¹⁵

Os recursos financeiros de além-mar deveriam fazer um percurso de ida e volta: os dízimos deveriam ser recolhidos pela Ordem de Cristo, e retornados ao local de origem para o sustento do culto. Assim sendo, por suprir as necessidades “do reino de Deus”, a Coroa poderia usufruir dos benefícios e privilégios que a tarefa ocasionava:

Entre tantos alvitres, quantos se tem apresentado à Sua Majestade estes anos, para acrescentamento de sua Real Fazenda, me pareceu lhe devia oferecer um para desencargo de sua consciência, entendendo, que por ser desta qualidade, será Sua Majestade servido mandá-lo ver com muito maior ponderação, pois seu principal intento, é, que se cumpra primeiro com o serviço de Deus, e com suas obrigações, que não com o bem de suas Rendas. Mas este alvitre é tal, que concorre nele uma, e outra coisa, porque não pode deixar de se cumprir aquela promessa divina, que buscando-se primeiro o Reino de Deus, se sigam juntamente todos os proveitos do Mundo.¹¹⁶

Dentro dessa lógica, os missionários eram pagos pela “folha eclesiástica da administração portuguesa. Isso tornava a missão mais ligada às exigências da expansão

¹¹³ Ibid., p. 162, 163.

¹¹⁴ Ibid., p. 163, 164.

¹¹⁵ “*Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*”, op. cit. p. 679-680.

¹¹⁶ Ibid., p. 666.

colonial dos que às da própria atividade missionária”!¹¹⁷ Não é de admirar que houvesse um pensamento com vistas a instrumentalizar o clero nativo às pretensões expansionistas do império português:

Porem é muito para sentir que este tão grande rendimento da Coroa Real esteja de todo acabado, de alguns anos a esta parte, porque passa hoje pouco de 60 contos. A causa do que são os holandeses, e nações do norte, que navegando àquelas partes em suas naus levam lá as mercadorias que nós levávamos em muito maior abundância. E não contentes com isto, roubam todas as nossas embarcações que por aquelas costas andam. De maneira que estão hoje quase senhores daquele comércio [...] E esta é a fonte das riquezas que hoje possuem os holandeses, e com que sustentam as guerras em Flandres contra Sua Majestade e continuam a navegação da Índia. [...] Para remédio deste mal [...] parece que não pode haver outro meio mais poderoso e fácil que o dos Seminários, [...] porque com eles se alcançam dois importantíssimos efeitos. O primeiro é segurarmos em nossa amizade os régulos confederados, porque tendo estes cá no Reino seus filhos e parentes, quase como em reféns, não poderão declarar-se em favor dos holandeses em público, nem em secreto. O segundo é a universal benevolência que adquirimos com aqueles príncipes e povos de Guiné.¹¹⁸

De acordo com o documento, o padre Manuel achava que os seminários deviam ser instalados no reino, e os naturais do continente africano levados e depois trazidos às suas terras para missionar o que teriam aprendido na Europa. Além de impressionar o espírito dos estudantes estrangeiros com a filosofia, a cultura, as artes e a religião dos reinos cristãos, essa estratégia, podemos chamar assim, serviria aos interesses de monopólio comercial dos portugueses, pois faria dos filhos dos influentes do Congo, Angola e terras circunvizinhas “reféns” no além-mar, de modo que aqueles temeriam negar submissão ou apoio contra os holandeses.

Claramente, havia uma interdependência entre missão e projeto colonial, de modo que a expansão do Império português foi possibilitada e introduzida no comércio e justificada na catequese.¹¹⁹ Mas essa associação entre colonização, dominação política e religião teve suas bases lançadas bem antes do padroado ser formalizado.

¹¹⁷ POMPA, op. cit., p. 298; BOXER, C. op. cit., p. 98, 100.

¹¹⁸ “*Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*”. op. cit. p. 680, 681.

¹¹⁹ SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo: o elo entre Congo e Portugal. In: *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola. (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018.

No final do século onze, a sociedade européia estava pulsando com um novo dinamismo, e em todo canto as fronteiras da cristandade estavam gradualmente sendo ampliadas. As cruzadas, alongando-se por dois séculos, podem ser consideradas uma manifestação desse avanço geral europeu, evidência do grande poder de expansão do Ocidente. A colonização interna de regiões antes desabitadas dentro da Europa foi acompanhada pela colonização externa de terras habitadas por "infiéis" muçulmanos ou por gregos "cismáticos".¹²⁰

O padroado régio não originou a associação de expansão imperial com missionação no cristianismo; pelo contrário, herdou essa política de governo de um raciocínio que remonta à instituição da igreja católica (igreja universal) no Ocidente.

Desde a época de Cristo até os primeiros trezentos anos de sua existência, o cristianismo foi sobrevivendo às inúmeras vicissitudes, discussões, disputas e cisões que surgiam. E a organização institucional da fé tornava-se mais complexa. Diante da necessidade de uma liderança que uniformizasse os ritos, e a fé, o bispo de Roma teve proeminência sobre os demais, professando estar incumbido da autoridade do apóstolo Pedro. O movimento cristão alcançou um relevo tal que era impossível ignorá-lo; não se tratava de uma escola de pensamento ou uma simples crença. Era uma “comunidade centrípeta, organizada separadamente, que não apenas possuía seus próprios líderes e oficiais, seus ritos característicos [...] e seu calendário de observâncias e celebrações, suas próprias finanças e propriedades, mas também mantinha uma hostilidade contínua para com os fundamentos religiosos da sociedade romana”.¹²¹ No intuito de congratular com os que incomodavam as bases da sociedade imperial, o imperador romano Constantino contemporizou com germânicos e cristãos, e após uma visão que tivera sobre a vitória numa batalha iminente, julgou ser seu dever assegurar o culto cristão, para que as igrejas, em sua adoração, assegurassem o favor e o bem estar dos povos do Império.¹²²

A partir de então, os imperadores romanos envolviam-se na promoção do culto cristão e participavam ativamente dos assuntos de cunho religioso; e apesar das reivindicações da sé romana a uma autoridade universal, em que as decisões para a cristandade partissem dos concílios, desde Constantino, tais concílios eram realizados por convocação do imperador, com recursos e instalações imperiais. Assim, também o

¹²⁰ WALKER, W. op. cit., p. 327.

¹²¹ Ibid., p. 115, 116.

¹²² Ibid., p. 153.

poder imperial fiscalizava o cumprimento das determinações tomadas nessas reuniões.¹²³

Os interesses da sede papal por vezes compatibilizaram com os interesses imperiais, como quando, por exemplo, houve um desejo mútuo de eliminar os reinos arianos, ou seja, os hérulos, os vândalos e os ostrogodos. Em 487, o imperador Zeno ordenou uma batalha contra os hérulos, cujo líder Odoacro já havia removido o último imperador romano do Ocidente se autoproclamando rei. Subindo Justiniano ao poder, lançou guerra santa contra os vândalos e ostrogodos, erradicando assim as monarquias góticas que restavam. Justiniano, devoto católico, intencionava proteger os católicos em relação aos arianos.¹²⁴

Como seria de se prever, autoridades seculares e religiosas haveriam de entrar em choque em uma sociedade cuja cosmovisão trazia ambos os aspectos indissociados. E por volta do ano 1000 o zelo religioso aumentou, e os movimentos de peregrinos também. A cristandade estava vivenciando sucessos contra o Islã no Ocidente, e isto fortaleceu o papado.¹²⁵ Em 1079, os turcos seljúcidas avançaram sobre a Ásia Menor, e Jerusalém ficou sob seu poder, de modo que as peregrinações à Terra Santa foram impedidas.¹²⁶ O movimento de cruzadas cresceu com a expectativa de desalojar os “infieis”¹²⁷; o cruzado, ao tomar sobre si a cruz do sacrifício próprio como vassalo de Cristo, era visto como um missionário, superior ao monge.

O amor pela aventura, a esperança por pilhagens, o desejo de aquisições territoriais e o ódio religioso sem dúvida moveram os cruzados com impulsos bastante mundanos. Nós os julgaremos erroneamente, porém, se não reconhecermos com igual clareza que eles pensavam estar fazendo algo da mais alta importância para suas almas e para Cristo.¹²⁸

¹²³ Ibid., p. 221.

¹²⁴ C. W. Previté-Orton. *Shorter Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. Vol. 1, p. 189, 192.

¹²⁵ WALKER, W. op. cit., p. 327, 328.

¹²⁶ MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. Trad. Pauline Alphene e Rogério Muoio. 4ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 23.

¹²⁷ O movimento que constituía conquista aos cristãos era entendido como invasão pelos árabes. Amin Maalouf traz uma perspectiva do que as Cruzadas constituíram no Oriente, e demonstra como os ocidentais conseguiram, mesmo derrotados em seus intuítos explícitos, assimilar e sorver elementos chaves da cultura árabe, como seu vocabulário, seu domínio sobre a cultura grega, elementos da agricultura, processo utilizados na indústria, que desembocariam, afinal, num florescimento mais desenvolvido do que o que teve lugar no Oriente. Cf. MAALOUF, A. op cit., p. 241- 245.

¹²⁸ WALKER, op. cit., p. 328.

Realidade não muito distante dessa é a do missionário do século XVII, bem como dos administradores e oficiais da Coroa, que rasgavam o oceano para se estabelecerem em terras estranhas. Não se pode julgar individualmente os motivos e sinceridade de cada um deles, mas os documentos trazem acusações de setores contra outros, no sentido de imputar a culpa das intenções de ganho econômico na empresa missionária. Como já vimos, os espólios e honras advindas das conquistas eram tidos como justos aos que iam buscar almas ou desarraigar o infiel, mas havia a distinção daqueles que seriam movidos pela pura cobiça.

De qualquer forma, é possível fazer uma aproximação entre os motivos e os escrúpulos das cruzadas e da expansão colonial das monarquias ibéricas até o século XVII.¹²⁹ Veja-se o infante D. Henrique, o Navegador, (1394-1460), terceiro filho de D. João I, quando fez de Portugal uma potência marítima, e trouxe aos seus portos mercadorias ainda nem conhecidas: custeado pela Ordem de Cristo, da qual era Grão-Mestre, quando quis organizar uma empresa africana, aventou como real finalidade a defesa e o aumento da santa fé e a redução dos infieis.¹³⁰

Um aspecto interessante nas cruzadas e que lançará o fundamento da guerra justa aos territórios centro-africanos, séculos mais tarde, está no uso da força: o caráter universalista e expansionista da Igreja Católica somou o convencimento pela pregação, do cristianismo primitivo, ao avanço e conquista pela força, do Império romano.

Não de menor importância, a realização de guerra santa contra os muçulmanos infieis ajudou a legitimar a ideia da cruzada como uma resposta apropriada, no Ocidente, para os cismáticos, heréticos e oponentes políticos do papado.¹³¹

Mas longe de beneficiar somente o sistema papal, as cruzadas auxiliaram o crescimento do poder monárquico no Ocidente, desviando as energias de muitos barões rebeldes para as peregrinações e batalhas distantes de suas terras, onde por vezes vinham a falecer. E outro aspecto, não menos interessante, foi que as Cruzadas também constituíram por vezes um meio para um fim comercial, de monopólio.¹³²

¹²⁹ Estando ciente das diferenças de contexto entre os períodos, tento salientar a persistência e as apropriações das linguagens religiosas na expansão política na longa duração. Seria preciso um olhar direcionado para explorar melhor essas similitudes de épocas distintas, o que no presente momento, não constitui objeto deste trabalho.

¹³⁰ HOORNAERT, E. op. cit., p. 32, 35.

¹³¹ WALKER, W. op. cit. p. 336.

¹³² Ibid., p. 333.

A punição aos crimes espirituais atingiu outra classe de pessoas que não os infieis e gentios: os hereges. Eles se caracterizavam por apresentar uma alternativa na doutrina, na ortodoxia, uma violação a um conjunto de regras.¹³³ Especificamente, o que o termo significava era decidido por decretos papais; mas o sentido geral era claro- era um desvio de crença e convicção da parte de um cristão batizado. A perseguição aos mesmos começou bem antes da Reforma Protestante despontar com Lutero: os lolardos, huguenotes, piemonteses, anabatistas, entre outros pereceram nas fogueiras, e os remanescentes dos grupos por vezes viveram fugidos, disfarçados.¹³⁴ Assim como para com os infieis, os hereges também tinham seus bens confiscados, e os despojos eram divididos entre as autoridades laicas e eclesiásticas.¹³⁵

Com o advento das grandes navegações, em que eram divisados novos paradigmas de fé e sociedade, o ideal expansionista europeu continuou, e as recorrentes incursões feitas à costa africana eram em grande parte devidas ao estabelecimento do milenarismo, movimento relevado no reinado de D. Manuel I, que consistia em justificar o reino português no monopólio sobre os mares, como aquele que espalharia e uniformizaria o reino de Deus na Terra.¹³⁶ A essa altura o padroado régio já havia sido confirmado várias vezes pelas bulas papais, bulas estas que, como já dito, davam plena autonomia ao monarca português para gerir a cristandade no além-mar. Mas seria essa uma rendição da instituição que encabeçara a igreja romana por tão longo período histórico? Charles Boxer defende que por longo tempo houve um desinteresse dos pontífices para com o ultramar; e pode-se acrescentar que o desgaste das guerras europeias, a ameaça dos turcos, a emergência do protestantismo exauriu parte das forças para prover e fiscalizar colônias e reinos além daqueles que já provocavam tamanha celeuma.¹³⁷

No século XVII, porém, a situação mudou. A instituição da Propaganda Fide foi justamente uma tentativa de subtrair das mãos dos monarcas ibéricos toda aquela

¹³³MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia Medieval: um combate pela fé. *Revista USP*, São Paulo, Março/maio 1998, p. 216-221.

¹³⁴WALKER. Op. cit., p. 348, 446, 447; RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. As Minorias na Idade Média, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993. Cap. 3; Para outras perspectivas e aprofundamentos do tema, ver: COHN, Norman. *Los demônios familiares de Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1890. 138p.; PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo*. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Barcelona: Ed. Península, 1997. 313p.

¹³⁵WALKER. Op. cit., p. 360.

¹³⁶Ver: MARCOCCI, G. op. cit., 534p.

¹³⁷BOXER, C. op. cit., p. 99

autonomia nos assuntos de além-mar. E a Coroa portuguesa viu-se obrigada a contemporizar com algumas exigências do papado, e com a ida de missionários estrangeiros para as suas terras, enviados de Espanha ou Itália, pois a guerra de independência em relação à Espanha, e a guerra contra os holandeses em Luanda e em Pernambuco, assuntos a serem retomados em outros capítulos, fragilizaram os recursos de Portugal em dinheiro, soldados, navios, principalmente no período de 1640-1669, em que a sede romana se recusava a reconhecer a independência e a autonomia da Coroa para prover suas colônias.¹³⁸

A conquista de territórios e a missionação estiveram atreladas no cristianismo desde o reconhecimento do mesmo como religião oficial do império romano. E os movimentos de cruzada e perseguição constituíam um avanço territorial para uniformizar a fé através das vantagens temporais dos despojos que, por sua vez, ofereceriam mais recursos para tal. Longe de sucumbir em anos, essa lógica permeava as instituições sob várias roupagens, uma delas veio a ser conhecida como padroado régio. Por meio desse instrumento, o monarca português “arcava com as despesas de manutenção da Igreja militante no além-mar em troca do privilégio de controlá-la.”¹³⁹

Na África ocidental, mais especificamente em Congo e Angola, a documentação aponta para algumas soluções ao parco controle que os missionários ou colonos portugueses podiam ter sobre a terra; uma delas foi o estabelecimento do clero nativo, que serviria tanto a intuítos evangelísticos como a coloniais. Essa conclusão por parte dos reinóis, de que escapava aos padres a possibilidade de domínio do culto e do comércio nos interiores do Congo e Angola, veio de uma abertura gradual da visão que os europeus mantinham sobre “o outro”. Este não mais podia ser entendido como o oposto na aparência e principalmente no entendimento, visto que a complexidade e completude com que os europeus julgavam a si mesmos não estava longe dos naturais. Os missionários que estiveram em ambas as terras foram os precursores desse entendimento, e estabeleceram táticas para lidar com aqueles homens, sociedades, culturas. Estas formas de missionar certamente vieram influenciadas da fundação das duas principais Ordens religiosas que ali estiveram. A partir daqui, será possível explorar a atuação dos jesuítas e capuchinhos no Congo e em Angola durante o século XVII.

¹³⁸ Ibid., p. 100, 102.

¹³⁹ Ibid., p. 99.

Capítulo 2: Os territórios envolvidos na atuação das Ordens

Como ao início foi apresentado o contexto de surgimento e estruturação das Ordens, e as percepções e vivências com as quais rumaram às praias africanas, é imprescindível apresentar, igualmente, os sujeitos e grupos que interagiram com os missionários nos territórios do Congo e Angola. E como é considerável a variedade de povos e governos que existia na África centro-ocidental, levarei em conta aqueles que mais tiveram impacto para essa discussão. Na conjuntura do século XVII, muitos agentes estiveram envolvidos na comunicação de além-mar; e na mesma lógica anteriormente explicitada, trarei a um destaque maior o elemento holandês, visto que dentre as nações rivais dos portugueses que rondavam a costa africana, foram os que de fato tomaram o porto de Luanda e mais preocuparam as autoridades lusitanas nas décadas aqui tratadas. Neste sentido, um dos objetivos do capítulo é mapear alguns impactos que a invasão holandesa sobre Angola gerou no trabalho missionário dos padres. Os holandeses, percebendo a forma de colonização portuguesa e a intrincada rede entre Angola e o Brasil, propuseram-se a tomar lugares estratégicos nesse universo colonial. A mobilização dos inicianos para manter as praças e retomar os domínios perdidos foi, de acordo com Alencastro, algo decisivo no recrutamento de homens e na batalha que expulsa os calvinistas, num ambiente europeu tão hostil às ações portuguesas.¹⁴⁰ E os capuchinhos, aproveitando-se do momento angustioso para a cristandade católica, apela ao rei de Portugal para que pudessem unir forças aos missionários, ou mesmo dividi-las no sentido de espalhar, para expulsarem o perigo calvinista.¹⁴¹

Um outro objetivo do capítulo é abordar os encontros paradigmáticos dos habitantes do Congo com os brancos, vindos do mar, e como os nativos foram trabalhando essa leitura do outro com o tempo de convivência. O jogo político que os soberanos da terra manobravam, tendo já entendido parte das intenções das potências europeias e a decorrente designação de missionários para o além-mar compõe parte desse estudo. Já é possível adiantar que, como seres humanos, passíveis de entender a

¹⁴⁰ ALENCASTRO, L. *op. cit.*, p. 266.

¹⁴¹ “*Carta de Frei Boaventura de Taggia a el-Rey de Portugal*” (29.10.1644). In: MMA/SI/V09/d056.

superfície ou base do universo alheio de crenças e vivências, e de fazer uma releitura dessa realidade externa, não somente os europeus, mas os nativos estavam de prontidão. Estes viviam cômnicos de outros saberes, culturas, e costumes. E por mais que fossem postos ao atordoante contato com o desconhecido, conheciam de comércio, interesses materiais, estrutura de fé e religiosidade. Portanto, podia ser que percebessem as vulnerabilidades e as entrelinhas das instituições europeias. Isso se aplica tanto aos congueses como aos habitantes de Angola, território visado pelos portugueses por sua estrutura de comércio estratégica, que incluía correntes marítimas favoráveis às rotas lusitanas, além de essas oferecerem mais dificuldade às preações e ataques de corsários que Cabo-Verde, por exemplo, havia propiciado pela facilidade de entrada.¹⁴² Neste capítulo também ficará explicitada a diferença entre o tipo de tratamento português para com o Congo e para com Angola, a recepção que os moradores do Dongo¹⁴³ dispensaram aos portugueses e a forma como o comércio foi instituído no local.

Entender o contexto desses lugares antes da chegada dos missionários e depois dela é imprescindível para situar a atuação dos padres, suas metas e resultados; neste sentido, cabe a discussão sobre o mar-oceano. Num momento em que as comunicações, forças de batalha e ordens saíam de uma margem à outra do oceano, esse espaço intermediário passa a ter extrema importância como um domínio separado e fundamental ao equilíbrio ou desequilíbrio de forças. Importância não menos direcionada aos grandes intercessores das causas coloniais junto às metrópoles, os padres, os intendentos das Coroas nos territórios nativos. Esse domínio serviu de purgação e preparação aos missionários- alcançou aos olhos dos capuchinhos um viés místico, lugar de provação, de resistência. Para os jesuítas, espaço de penitência, reflexão e serviço, onde ora cuidavam dos moribundos nos navios e porões, ora silenciavam as condições em que viajavam os escravos; era um interstício, uma lacuna no tempo, um hiato àqueles que, em terra, coordenavam as missões.

Tendo sido colocados os sujeitos e os espaços onde se davam as relações, será possível partir, de forma mais efetiva, para as especificidades missionárias.

¹⁴² ALENCASTRO, L. op. cit., p. 56.

¹⁴³ SOUZA, M. op. cit., p. 86. Ao longo da redação, intercalo as designações “reino de Angola” e “reino do Dongo” ou “Ndongo”. Ambos os territórios se equivalem. No entanto, é preciso dizer que na maior parte das fontes seiscentistas, “Reino de Angola” refere-se aos territórios sob administração portuguesa (é usado como sinônimo de “Conquista de Angola”), e não ao Estado ambundo que existia antes da chegada dos portugueses e que era governado pelo *ngola*.

A cosmovisão conguesa no contato

“[...] Negros boçais puderam lograr melhor primogenitura do batismo do que os mais entendidos mestres dos sectários. [...] Vós outros, corpos brancos e almas negras e eles, com corpos negros e almas brancas, e lavados no Sangue do Cordeiro”. D. José Pellicer de Tovar, Mission Evangelica al Reyno de Congo por La seráfica religión de los capuchinos.

A Chegada

O Congo, a partir do século XIII ou XIV da era cristã, foi um território estruturado, quando migrações de povos vindos do norte do rio Congo se instalaram em um planalto, conhecido desde então como Mbanza Congo. Os moradores, que já estavam ali, organizavam-se em aldeias, nas quais os mais antigos tinham proeminência entre os demais. Houve então a combinação entre as formas de poder antigas com aquelas trazidas pelos que chegaram, de modo que os vínculos eram feitos através de alianças matrimoniais. Nessa nova composição, a autoridade do manicongo foi reconhecida sobre os outros chefes. Enquanto autoridade maior, ele cobrava tributos dos subordinados, e convocava-os para a guerra, quando necessário; em contrapartida, tinha por dever garantir a segurança e prosperidade de todos sob seu governo.¹⁴⁴

A história do Congo a partir do contato com os portugueses, em 1483, pode ser dividida em 5 subseções: a chegada dos europeus nas praias conguesas, na expedição chefiada por Diogo Cão; o contato das duas cosmovisões, dos dois povos; o impacto da implementação dos ritos católicos e a leitura dos mesmos feita pelos evangelizados; a resistência gerada sob várias formas e níveis às tentativas de colonização; o cristianismo pós-contato e suas múltiplas formas de enraizamento. Nesta seção pretendo examinar algumas conjunturas tratadas e discutidas pela historiografia, além de mapear padrões de comportamentos para elucidar algumas deduções e pressupostos sobre os quais se discute as populações conguesas no século XVII.

¹⁴⁴ SOUZA, Marina de Mello. “Revisitando o Antonianismo. Beatriz Kimpa Vita e o Congo Cristão”. In: ASSIS, Angelo A.; MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de (Org.). *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Alameda, 2017, p. 244, 245.

Tudo começa com o desejo explícito de tomar posse da terra. O rei D. João II, de Portugal, intencionando acrescentar à sua Coroa “toda aquela terra dos negros”, manda erigir a fortaleza de São Jorge da Mina, localizada no golfo da Guiné, a partir da qual seriam organizadas expedições pelo território. A legitimidade para anexar domínios ao seu poderio era evocada na linhagem de monarcas e nobres portugueses que por séculos haviam desafiado e desarraigado os infiéis, como também nas bulas papais, outorgadas aos reis de Portugal, em especial ao infante D. Henrique, que passou a encabeçar a Ordem de Cristo.¹⁴⁵

A conquista da terra iniciava com a afixação de um padrão feito de pedra, com altura de pouco menos de 4 metros, no qual constava o escudo das armas reais de Portugal e no verso, a identificação, em latim e em português, do rei que mandara descobrir a terra, o ano em que isto se dera e o nome do capitão pelo qual tinha sido levado o padrão até ali. Tratava-se de uma conquista simbólica como um primeiro passo, de modo que todos os que viessem a passar pela costa soubessem que as tratativas para a conquista física dos limites e do interior da terra estavam em andamento, após essa demarcação das praias. Diz o cronista João de Barros:

O Descobridor, que levou este Padrão, foi Diogo Cão, Cavaleiro de sua casa, no ano de quatrocentos e oitenta e quatro, indo já pela Mina, como lugar onde se podia prover d'alguma necessidade [...] chegou a um notável rio, na boca do qual da parte do Sul meteu este Padrão, como quem tomava posse por parte do Rei de toda a costa que deixava atrás. Por causa do qual Padrão, pelo que ele se chamava São Jorge, por a singular devoção que o Rei tinha neste Santo, muito tempo foi nomeado este rio do Padrão, e ora lhe chamavam de Congo por correr por um Reino assim chamado, que Diogo Cão esta viagem descobriu, posto que o seu próprio nome [do rio] entre os naturais é Zaire.¹⁴⁶

Diogo Cão divisou o rio e começou a navegar em seu curso, adentrando a terra que avistara, procurando familiaridades que fossem trazidas a lume pela sua experiência de navegador. E por ver a fartura de águas doces na região, trazidas pelo Zaire, pressupôs que haveria muitos povos habitando às suas margens. E estava correto. Foi

¹⁴⁵ Rui de Pina. “Relação do Reino do Congo”. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 97; “*Descoberta do Reino do Congo*” (1482). In: MMA/SI/V01/d009.

¹⁴⁶ “*Descoberta do Reino do Congo*” (1482). In: MMA/SI/V01/d009. p. 40

vista “muita gente, da que era acostumado a ver pela costa atrás, toda mui negra com o seu cabelo revoltó”.¹⁴⁷

Os documentos revelam que não houve identificação da língua local pelos intérpretes que eram trazidos na embarcação de Diogo Cão, de modo que por certo se deu um momento de leitura visual, em que os visitantes tentaram decifrar o conjunto do que viam: a paisagem, os recursos naturais, os trajés, as expressões faciais e corporais dos moradores, seus apetrechos, sua postura. Do lado de fora da embarcação a mesma inquietação ocorria por parte dos naturais.¹⁴⁸

O contato

Nas margens do rio Zaire, os naturais daquela terra viam uma grande embarcação, com homens curiosos ricamente trajados, de pele mais clara que aquela com a qual estavam acostumados. Muitos estudiosos discutiram então a cosmologia do Congo e dos povos naquelas regiões para decifrar o que poderia ter guiado suas percepções. Anne Hilton, em seu livro *The Kingdom of Kongo*, coloca a possibilidade de que ao longe, os nativos interpretassem os brancos chegados como os espíritos de outra dimensão, baseando-se em alguns fatores condizentes com essa crença: os estrangeiros tinham a cor dos albinos, que eram por sua vez venerados como espíritos das águas; e falando em águas, era do mar que os visitantes chegavam, sendo que esse espaço era compreendido como o local que fazia separação entre o mundo natural e o mundo sobrenatural; os estrangeiros falavam uma língua estranha, em consonância com rituais em que tais fenômenos eram vistos; os estrangeiros trouxeram presentes interessantes o suficiente para remeterem a uma dimensão superior; e diziam ter vindo da parte do Rei de Portugal, que teria jurisdição sobre o temporal e zelava pelo espiritual daquelas almas.¹⁴⁹

Wyatt MacGaffey analisa o Congo a partir das crenças observáveis no século XX, partindo do pressuposto de que houve uma continuidade, atestada, principalmente

¹⁴⁷ Ibid., p. 40.

¹⁴⁸ Ibid.p 7; Rui de Pina, op. cit.p. 97- 134; ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2009. p. 187, 188.

¹⁴⁹HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 50; Rui de Pina, Op. cit., p. 97.

na língua bacongo entre este século e o XVII. MacGaffey aponta que para os bacongos o universo era dividido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, de modo que a água fazia essa separação. Também cita a pigmentação da pele como algo preponderante na crença dos nativos a respeito de espíritos vindos de outro mundo: a cor dos mesmos deveria ser a da argila branca, encontrada nos leitos daqueles rios, com a qual tingiam a pele em seus rituais.¹⁵⁰

O acontecimento crítico que direcionou os pendores dos nativos para os discursos, as pregações e os cristãos teria sido o retorno dos que haviam sido levados por Diogo Cão quando este decidira não mais aguardar a sua embaixada retornar dos primeiros contatos com o manicongo.

E Credo já o Capitão pela grande tardança que faziam, que deviam ser retidos, ou mortos, e vendo que os Negros da terra se fiavam dele, e seguramente entravam já nos navios, determinou não esperar os mensageiros, e partisse com alguns daqueles Negros; e assim o fez; porque aqueles que sobre isto dele primeiro se fiaram, e vieram à frota, não os deixou mais sair em terra, e se veio com eles para Portugal, não os trazendo como cativos, mas com fundamento, e esperança, que depois de aprenderem a língua, costumes, e intenção do Rei, e do Reino de Portugal, tornariam em suas terras, e por seu meio as coisas de uma parte, e da outra se podiam bem comunicar.¹⁵¹

Diogo Cão, antes de partir, prometeu que antes que se passassem quinze luas tornaria àquelas praias, se assim fosse da vontade de Deus. Depois de partirem, o rei do Congo¹⁵² ficou tão desgostoso com a situação que não queria mais ver aqueles que tinham ficado, de modo que o prazer que inicialmente tomara neles transformou-se em amargura. Somente quando a frota retornou à sua terra é que o envolvimento com a mensagem que traziam engrenou no reino.¹⁵³

¹⁵⁰ MACGAFFEY, W. op. cit., p. 249-267.

¹⁵¹ Crónica d'El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 136.

¹⁵² Ao longo da dissertação, usarei o designativo de “rei” para o manicongo bem como para outras autoridades nativas. Isso se deve ao fato de que esses chefes políticos tratavam-se como reis, aceitaram e usaram o título aos moldes da Europa, como ficará demonstrado ao longo deste capítulo. No meu recorte temporal, trato deste ambiente, em que o sincretismo político encontrou guarida no Congo. Cf. “*Descrição da Batalha de Ambuíla*”. (20.10.1665). In: MMA/SI/V12/d241.

¹⁵³ Rui de Pina. “Relação do Reino do Congo”. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 99; ALMEIDA, C. op. cit., p. 114, 115.

Em 1485 houve o regresso da armada trazendo os reféns que tinham sido levados, mas agora ricamente trajados e introduzidos na língua e nos costumes portugueses.¹⁵⁴ Mais uma vez os grandes navios deslizando pelas águas do Zaire se aproximaram da costa, e Diogo Cão com alguns marinheiros e cavaleiros alcançam a capital, de modo que chegam ao manicongo e apresentam os seus fidalgos e outras dádivas que enviara o rei de Portugal. O rei da terra em questão, chamado Nzinga Nkuwu, mostra extremo contentamento ao ver os africanos que haviam sido levados de si, agora trajados de outra forma, com nomes estrangeiros, falando uma outra língua e ostentando presentes trazidos do lugar de onde tinham retornado. Haviam sido tidos por mortos ou perdidos, e eis agora como ressurretos.¹⁵⁵

Chegou a frota com os negros à terra do Manicongo e o dito Rei com toda sua corte que é bem grande: ouve grande prazer e contentamento com a vista dos seus fidalgos que já dava por mortos ou cativos, sem esperança de os mais ver. E vendo-os em trajos tão honrados tornados com tanta paz e saúde: era em todos o prazer e alegria, tanta como se todos ressuscitaram da morte à vida. E com a nova de sua jornada que foi para todos de grande espanto e se espalhou por muitas partes, vinha tanta gente à corte que se não podia estimar.¹⁵⁶

Wyatt MacGaffey explica o retumbante júbilo do manicongo e de seus fidalgos a partir da crença que os retornados eram iniciados no mundo dos mortos, e haviam sido honrados com a incumbência de fazer aos seus entenderem o que os “espíritos” comunicavam- os novos ritos de iniciação e os poderes deles advindos.¹⁵⁷ Novamente os navios são aparelhados para partir, e o manicongo decide enviar como seu embaixador um daqueles que já haviam estado na Europa por ocasião da viagem anterior. O nome cristão deste homem era João da Silva, um dos principais súditos de Nzinga Nkuwu, e estava encarregado de levar e apresentar os presentes que o seu rei enviava ao Rei de Portugal, o “senhor do mundo”,¹⁵⁸ e agradecer pelo cuidado que este tivera para com o primeiro, bem como a preocupação com a salvação de sua alma; além do mais, sinalizaria a vontade do manicongo de implementar as leis e professar a mesma fé do

¹⁵⁴ Rui de Pina., p. 99; “*Descoberta do Reino do Congo*” (1482). In: MMA/SI/V01/d009. p. 41

¹⁵⁵ ALMEIDA, C. op. cit., p. 189-191; Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 137; “*Chegada dos pretos ao Congo*”. (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017.

¹⁵⁶ “*Chegada dos pretos ao Congo*”, op. cit., p. 69.

¹⁵⁷ MACGAFFEY, W. op. cit; p. 249-267; ALMEIDA, C. Op. Cit., p. 191, 192.

¹⁵⁸ MACGAFFEY, W. op. cit., p. 258.

monarca português. Para que isto acontecesse, era necessário mandar de lá clérigos, missionários, construtores, lavradores, e até mulheres para que ensinassem às do reino nos misteres domésticos.

E que para isto, pois seus reinos eram tão apartados uns dos outros, que em pessoas se não podia ver, lhe pedia muito por mercê que lhe mandasse logo frades e clérigos e todas as coisas necessárias para ele e os de seus reinos receberem [a] água de batismo. E assim lhe mandasse pedreiros e carpinteiros para lhe fazerem igrejas e casas de oração como as destes reinos: e também lhe mandasse lavradores para lhe amansarem bois e lhe ensinarem aproveitar a terra: e assim algumas mulheres para lhe ensinarem as do seu reino a amassar pão, porque levaria muito contentamento por amor dele que as coisas do seu reino se parecessem com as de Portugal.¹⁵⁹

Chegando em Portugal, o monarca recebeu a embaixada do manicongo com grande alegria, e tratou de providenciar o batismo daqueles que haviam sido mandados para serem educados no Evangelho e na língua latina, bem como permitiu que permanecessem até o final do ano de 1490, para que fossem encaminhados “em tudo o mais que necessitassem para serem cristãos.”¹⁶⁰ Ao fim do período, aparelhou uma frota e nomeou Gonçalo de Sousa como capitão e juntamente com ele enviou o embaixador João da Silva,

E em sua companhia muitos frades da Ordem de São Francisco [...]. E com eles mandou muitos e mui ricos ornamentos d’altares, de cruzes, galhetas, castiçais, sinos, campainhas, capas, vestimentas, órgãos e todos os outros complementos que se queriam em uma igreja catedral.¹⁶¹

Aconteceu que na viagem, faleceu Gonçalo de Sousa e João da Silva; todos os que iam ficaram perplexos, pois agora estavam sem um capitão e sem o principal guia de sua viagem. Depois de se reunirem em conselho, deliberaram e decidiram por constituir Rui de Sousa, primo do falecido Gonçalo, como capitão-mor da armada. Quando aportaram, perceberam-se nos domínios do manisoyo, tio e súdito do manicongo. Este, vendo que se aproximavam os representantes do rei de Portugal, tocou

¹⁵⁹ “*Chegada dos pretos ao Congo*” (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017. P. 70, 71.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 71. Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 139.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 139.

ambas as mãos no chão e as pôs sobre o seu rosto, “o maior sinal de acatamento que se pode fazer a seus reis”.¹⁶² Ao dirigir a palavra aos mensageiros cristãos, deixou claro porque desejava tanto ser cristão- cria nas virtudes e na grandeza de coração que Deus concedera ao rei de Portugal, de modo que desejava adorar o que ele adorava e crer no que ele cria.¹⁶³ Foi ao capitão no navio e ordenou uma festa ao nome e memória do rei de Portugal. No outro dia, pediu que fosse batizado, ele e seu filho pequeno, de modo que uma capela foi aparelhada para tal cerimônia; e ao pedirem os súditos, e o filho mais velho para que também fossem batizados, foram impedidos neste momento pelo argumento proferido pelo manisoyo:

Bem sei que por vossas lealdades minha vontade tem muita parte nas vossas e as vossas na minha, especialmente nestas coisas em que há tanto bem, mas por agora outrem não há de ser cristão senão eu e meu filho, porque ainda não sei como o rei meu senhor tomará o fazer-me primeiro cristão do que ele, ainda que creio que a mim, por ser seu tio e mais velho, e por estas coisas santas virem ter primeiro à minha casa, o não haverá por mal nem a meu filho, e se outros mais o fossem, é razão que o haja por mal.¹⁶⁴

À noite, um cortejo acompanhou o manisoyo de sua casa até a igreja. Mas não permitiu que nenhum fidalgo, por mais próximo de si que fosse entrasse no recinto. Todo o rito do batismo foi explicado por intérpretes. Ao final da cerimônia, depois de ter escolhido o nome cristão de D. Manuel, por causa do irmão da rainha de Portugal, que levava este nome, saiu com rosto alegre e proclamou o seu estado de renovação. Aos curiosos que tentavam espreitar o que havia por trás daquelas paredes, D. Manuel afastou, dizendo que até serem cristãos, não eram dignos de contemplar tais coisas santas.¹⁶⁵

“O batismo foi reservado aos maiores do reino, numa ordem de hierarquias”.¹⁶⁶ A mesma restrição colocada pelo manisoyo aos seus fidalgos foi posta também pelo

¹⁶² Ibid., p. 140.

¹⁶³ Ibid.; p. 140.

¹⁶⁴ Ibid., p. 141; ver também: “*Primeira missão enviada ao Congo*” (19.12.1490). In: MMA/SI/V01/d021.

¹⁶⁵ Crônica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 142; ALMEIDA, C. op. cit., p. 196, 197.

¹⁶⁶ VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. pág. 5.

manicongo aos seus quando recebeu o batismo num espaço improvisado; ainda assim, foi acompanhado de 6 dos maiores de seu reino, para com ele logo serem cristãos. Tão logo a cerimônia aconteceu, vieram outros de seus fidalgos com um apelo incisivo para que também fossem feitos cristãos, pois que se o rei achasse neles desserviço, que mandasse logo cortar-lhes a cabeça, mas que não os impedissem esse bem. Ao que o rei retorquiu que apesar de terem merecimento de linhagens e serviços, admirava-se de possuírem tão pouco juízo, pois queriam fazer-se cristãos antes mesmo da rainha, de seu filho e de seu irmão. O manicongo então prometeu que quando a rainha, seu filho e seu irmão fossem feitos cristãos, “vós outros também o sereis, pois em dia tão bom e de tanta bem aventurança para mim me pedis e requereis”.¹⁶⁷

Antes de a igreja estar acabada, a rainha, em público, foi ao rei reclamar porque não lhe dava oportunidade de ser cristã. O manicongo, que escolhera o nome cristão de Dom João (por causa do nome do rei de Portugal), apresentava escusas, tanto com a inconclusão nas obras da igreja quanto na ausência de seu filho, que esperava chegar para que o batismo se desse. Mas vendo que os frades estavam adoentados, e o principal deles havia morrido, pediu ao Frei Antônio que batizasse somente a rainha, porque como rei, iria para a guerra e temia que se antes de sua partida não tornasse a rainha cristã, não venceria, nem nunca voltaria da guerra. Assim, o batismo foi feito, e a rainha tomou o nome cristão de Dona Leonor.¹⁶⁸

Wyatt MacGaffey explica essa resistência a alastrar o ritual do batismo com o entendimento vigente à época de que tal rito concedesse poderes. E esta visão é atestada pelo que Rui de Pina descreve como sendo a motivação de João I para ter solicitado o batismo da rainha: para que vencesse a guerra. E claramente, intencionava protelar o batismo dela por causa da promessa que fizera aos seus fidalgos do reino, de batizá-los todos quando isso se desse. Após voltar vitorioso da guerra, da qual falaremos logo mais, “foi forçado a permitir que a maioria de seus altos funcionários fossem batizados, para que os novos poderes fossem mais amplamente compartilhados do que ele pretendia.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 149, 150.

¹⁶⁸ Op. cit., p. 151.

¹⁶⁹ MACGAFFEY, W. Op. cit, p. 258; Rui de Pina. “Relação do Reino do Congo”. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 129; ALMEIDA, C. op. cit., p. 115.

Para que se entenda a importância de manter o controle de um rito que angariasse poder, é preciso mencionar a forma de organização da sociedade conguesa: o reino era composto de diversas províncias, chefiadas por membros da nobreza local, de etnia bacongo, sendo que a administração política era mantida por uma mesma linhagem há gerações. Algumas das províncias eram administradas por chefes escolhidos pelo rei dentre a nobreza que o cercava. A chefia máxima sobre todas elas cabia ao manicongo. Essa “centralização político administrativa, ao mesmo tempo que conferia estabilidade ao sistema, ensejava intensas e freqüentes disputas pelo poder.”¹⁷⁰ Assim, o manicongo deveria distribuir dádivas e honras conforme os súditos mostrassem lealdade e serviço, sendo o novo ritual um fator a mais a legitimar o rei enquanto provedor do Congo, e a hierarquia enquanto elemento fulcral na organização, pela qual os tributos ou bens eram distribuídos, de forma a reprimir os ímpetos separatistas.¹⁷¹

Tão logo foi Nzinga Nkuwu batizado, partiu para o campo de batalha “testar os seus poderes”.¹⁷² Alcançada a vitória, foi creditada aos novos acontecimentos:

E todas estas coisas o rei conseguiu segundo o seu desejo, e acreditava-se que tudo tivesse tido origem não noutra coisa, mas no auxílio do rei de Portugal e na proteção da cruz que tinha levado consigo como bandeira e estandarte, porque naquela batalha levou consigo mais de oitocentos mil homens, que, segundo a opinião de todos, ocupavam com os seus pavilhões e tendas dezoito milhas do país.¹⁷³

Logo, porém, o manicongo começou a esfriar em seu zelo: houve seca na região costeira; a morte e a doença apossavam os frades e outros estrangeiros; um filho do rei, herdeiro ao trono não quis aceitar o batismo; a insistência dos religiosos para que deixasse a poligamia e se convertesse de fato aos sacramentos foi insuflando os ânimos de seus conselheiros, bem como do próprio Nzinga Nkuwu.¹⁷⁴ “O Rei, como era velho,

¹⁷⁰ VAINFAS, SOUZA, op. cit., p. 2; Ver também: CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, op. cit., Vo. I. p. 19.

¹⁷¹ VAINFAS, SOUZA, op. cit., p. 3; SILVA, A. op. cit., p. 255.

¹⁷² MACGAFFEY, W. Op. cit., p. 258; SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola. (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 44, 45; “*Primeira missão enviada ao Congo*”. (19.12.1490). In: MMA/SI/V01/d21.

¹⁷³ Rui de Pina, op. cit., p. 129.

¹⁷⁴ MACGAFFEY, W. Op. cit., p. 259; VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento*

entregue a conselho dos seus, muito mais inclinado à vida passada, começou de se esfriar daquele primeiro fervor que mostrou, tornando a seus ritos, e costumes.”¹⁷⁵

Alberto da Costa e Silva parte do pressuposto de que, longe de permanecerem na crença de que os estrangeiros eram espíritos vindos do outro mundo, os congueses logo se compenetraram de que tratavam com outro povo, que a exemplo de si mesmos, buscava vantagens nas relações. A sondagem dos nativos realmente tinha começado desde o primeiro contato, em toda a abertura que davam os estrangeiros ao se aproximarem. Tome-se como exemplo os que testemunharam a chegada de Diogo Cão às margens do Zaire, que com o passar dos dias tomavam a liberdade de entrarem e saírem dos navios, recebendo os panos e outras coisas oferecidas.¹⁷⁶ Aqueles homens, por habitarem numa região costeira e regada por rios, estavam acostumados com embarcações, mesmo que de modelos e tamanhos diferentes; sabiam da existência de outros povos e praticavam o comércio, com um sistema monetário já instituído. Também devem ter reparado na cor dos visitantes, o que será fácil de convir, não era branca “como a dos albinos”, como afirma Anne Hilton ou da cor da “argila branca dos leitões”, como diz MacGaffey; homens do mar, navegadores, constantemente expostos às intempéries- sol, calmaria, calor, chuva- são vermelhos, amarelos, pardos e negros. Faremos bem em lembrar que os intérpretes, trazidos da região da Mina estavam também no navio, e saíram à frente para tentarem o contato.¹⁷⁷ Outro fator que repararam nos estrangeiros foi que eles eram sujeitos à morte, sangravam como os outros seres, e eram mais vulneráveis a doenças e aos rigores do clima. Por isso, Rui de Pina relata que Nzinga Nkuwu ficou extremamente desgostoso quando Frei João, o principal dos Frades, faleceu, “pois que cria muito nele”.¹⁷⁸

Ainda que os congueses, num primeiro momento, tenham tomado os recém-chegados por seus heróis fundadores ou por espíritos das águas — e há quem isto negue—, pronto mudaram de opinião. Desde o início, aliás, não devem ter faltado os cépticos, os que viram antes dos outros que os portugueses não eram brancos de verdade, como os espíritos dos antepassados, e sequer descoloridos como os albinos. Eram, os morenos, amarelados — lembro que ao mulato lhe chamam

antoniano, séculos XXVIII. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. p. 7.

¹⁷⁵ “*Reinado de D. Afonso I do Congo*” (1493-1543). In: MMA/SI/V01/d033. p. 141.

¹⁷⁶ “*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d009.

¹⁷⁷ VAINFAS, SOUZA. Op. cit., p. 4; Rui de Pina, op. cit., p. 97.

¹⁷⁸ Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 151.

yellow, na Nigéria —, e os nortenhos, avermelhados. Aos cépticos não lhes escapou tampouco que esses mortos morriam novamente. E morriam com facilidade, um após outro, atacados pelas febres. Não passavam, pois, de homens, com todas as necessidades e carências. Como insistiam os próprios portugueses. E como verificaram e devem ter contado, na volta, a um público curioso, os reféns —“gente de tão bom entendimento”, conforme João de Barros— que Diogo Cão levou para Portugal.¹⁷⁹

E que dizer da forma reverente com que o manicongo e manisoyo se referiam ao rei de Portugal? “*Zambemapongo*” é uma expressão que significa “senhor do mundo”, usada para aludir ao rei de Portugal. Wyatt MacGaffey é enfático ao dizer que tal expressão também era aplicada aos reis do Congo.¹⁸⁰ Os sinais de reverência que os reis da terra inicialmente apresentavam para com os portugueses ou o que remetesse ao rei de Portugal estavam associados a códigos de conduta em situações ou na presença de pessoas importantes:

E o Manisoyo [...] vendo as coisas do rei de Portugal, em sua lembrança e por sua reverência, tocou ambas as mãos no chão e as pôs sobre seu rosto, que é sinal de maior acatamento que se pode fazer aos seus reis.¹⁸¹

Isso não significa que os nativos não cressem no poder que a nova fé ou ritual lhes traria, mas também não implica achar que eram deidades os arautos dela. A partir do contato, fica patente que ambas as partes tinham interesses no relacionamento: os portugueses, ao sondarem a terra, estabeleceram como alvo o comércio e o controle das minas.¹⁸² O manicongo queria absorver os costumes, crenças, comércio e recursos técnicos dos portugueses:

[...] a partir daquele momento, os homens de um e do outro reino sejam iguais e convencidos de uma e de outra parte do amor e da

¹⁷⁹ SILVA, A. op. cit., p. 248.

¹⁸⁰ Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 140; MACGAFFEY, W. Op. cit., p. 258.

¹⁸¹ Crónica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 140.

¹⁸² VAINFAS, SOUZA. Op. cit., p. 4; “*Apontamentos do padre Sebastião de Souto*” (1561). In: MMA/SI/V02/d167.

necessidade de praticar e conversar com base na mesma maneira de viver e com os mesmos costumes.¹⁸³

John Thornton explica parte dessa expectativa ao defender que o comércio da África com a Europa, longe de desenvolver-se para atender às carências da África ou para suprir uma produção deficiente, foi em grande parte uma medida de extensão de seu mercado doméstico:

Em resumo, o comércio não se desenvolveu para atender às carências da África ou mesmo para suprir uma produção deficiente ou problemas de qualidade dos produtos africanos manufaturados. Mais exatamente, o comércio da África com a Europa foi em grande parte motivado pelo prestígio, modismo, gostos diferentes e um desejo de variar- essas motivações extravagantes apoiavam-se em uma economia produtiva razoavelmente bem desenvolvida e um poder de compra considerável. O comércio atlântico da África não foi um simples anseio para preencher as necessidades básicas, e da parte dos africanos o interesse em exportar mercadorias não representou um critério de valor de suas carências ou ineficiência, mas, em vez disso, foi uma medida da extensão de seu mercado doméstico.¹⁸⁴

Quando Diogo Cão estava para partir pela segunda vez do Congo, Nzinga Nkuwu envia oradores seus a falarem com o rei de Portugal, e de modo especial, aproveitando o agradecimento que deveriam fazer, manda que solicitem certos produtos, certos ofícios para que fossem enviados ao Congo e lá fosse implementada uma continuação da sociedade lusitana, pautada na igualdade entre os dois reinos.

Além disso, pediram que este Rei, dada a sua liberalidade e benignidade, se preocupasse a enviar àquele Reino do Congo artesãos, mestres de pedraria e de carpintaria, trabalhadores da terra, burros e pastores, de maneira que o Rei pudesse mandar construir templos, outras coisas e palácios e que todos os outros no seu Reino pudessem fazer qualquer outra coisa que fosse necessária ao culto da fé e ao serviço da vida; tornar mansos os bois que o não são e ainda que lhes ensinasse a cultivar a terra de maneira que no tempo devido produzisse os frutos, cevada e outros quaisquer frutos, e que lhes ensinasse a fazer o pão que comem, a fim de que, a partir daquele momento, os homens de um e do outro reino sejam iguais e convencidos de uma e outra parte do amor e da necessidade de

¹⁸³ Rui de Pina. “Relação do Reino do Congo”. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 103; ver também “*Chegada dos pretos ao Congo*” (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017. p. 70, 71.

¹⁸⁴ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004. p. 90.

praticar e conversar com base na mesma maneira de viver e com os mesmos costumes.¹⁸⁵

Observe-se que as requisições partem de uma justificativa que se encaixa no conceito de busca por “prestígio”, “modismo”, e não necessariamente de uma carência da terra, já que o fim dessas mudanças no Congo seria ajustar a maneira de viver à que os portugueses ofereciam. É importante ressaltar que a aproximação de laços com os arautos da Coroa portuguesa significava também fortalecimento do poder real frente aos opositores nas constantes disputas sucessórias ou na vigilância e controle exercido sobre os chefes provinciais.¹⁸⁶ Na terceira expedição ao Congo, o rei de Portugal, em resposta aos pedidos dos oradores, enviou aquilo que havia sido solicitado. O manicongo foi conduzido primeiro aos elementos necessários ao culto- seja os frades, que ministrariam às necessidades espirituais e instruiriam o culto e a nova fé, sejam os ornamentos para a igreja. Logo após, o capitão da expedição apresentou os pedreiros, carpinteiros, as mulheres cristãs, os lavradores, e os utensílios necessários para estes ofícios, assim como um cavalo selado, tecidos finos, entre outras coisas. Ao que Nzinga Nkuwu respondeu emocionado que o rei de Portugal era grandioso, “este só é o Senhor do mundo”, e seu amigo por tê-lo tão bem atendido. Também rogou a Deus para que em sua vida pudesse pagar os favores que lhe fizera o seu amigo, o rei de Portugal.¹⁸⁷ E o manisoyo também apresenta, neste sentido, as suas razões para ser cristão: “Mas sobretudo quero ser cristão porque o rei em que Deus pôs tantas virtudes e lhe deu tanta grandeza de coração, razão é que eu adore o que ele adora e creia no que ele crê.”¹⁸⁸

Ainda na linha de aproximação para com o reino português, Afonso I, o manicongo cristão que tomou o lugar por ocasião da morte de João I, de quem trataremos logo mais, chamava o rei português de “senhor irmão”, “meu irmão”.¹⁸⁹

Conforme o tempo foi passando, a insistência nos itens de consumo foi vista; a documentação apresenta reiteradas vezes pedidos do manicongo para o rei de

¹⁸⁵ Rui de Pina, op. cit., p. 103; Ver também: “*Chegada dos pretos ao Congo*” (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017. P. 70, 71.

¹⁸⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 80.

¹⁸⁷ Crônica d’El-Rei D. João II. In: Radulet, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 146, 147.

¹⁸⁸ Ibid., p. 140.

¹⁸⁹ “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (31.05.1515). In: MMA/SI/V01/d089. p. 337, 338; “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (26.05.1517). In: MMA/SI/V01/d111.

Portugal,¹⁹⁰ a fim de que enviase da Europa os bens de prestígio e profissionais que orientassem as construções e os trabalhos, bem como ajudasse a emancipar o Congo da dependência em que se encontrava do reino de Portugal, através de treinamentos aos nativos.¹⁹¹ Mas não era bem isso o que intencionava a Coroa portuguesa; a política de estimular pessoas a consumirem os bens ofertados pelos europeus,¹⁹² aumentou a demanda pelos mesmos, de modo que o Congo ficava mais dependente. Alberto da Costa e Silva expõe essa necessidade da seguinte maneira:

Criara-se nas elites conguesas o gosto pelos artigos que traziam as caravelas. Pelos tecidos de lã, algodão e seda. Pelos bordados e rendas. Pelas contas de vidro. Pelas porcelanas. Pelas espadas, pistolas e outras armas de luxo. A própria política de europeização, ao estimular as pessoas a se vestirem e comportarem de forma distinta da tradicional, aguçara a demanda por bens europeus. Cada cabeça de aldeia que entregava ao chefe de distrito, como tributo ao rei, um amarrado de peles e que dantes esperava receber, em contrapartida, uma cesta de sal, passara a querer um corte de cetim, um chapéu de abas e uma capa de veludo. O mesmo ocorria entre o chefe de distrito e o governador, e entre este e o manicongo. O rei tinha agora, ao recolher um tributo de sorgo, gado miúdo, dentes de elefante ou peças de cobre, de enviar de volta não apenas panos de ráfia ou zimbos, mas sobretudo bens que obtinha dos portugueses. Os produtos exóticos, que de direito só ele podia importar, tornaram-se o ponto de apoio de sua alavanca política. Conforme os distribuísse e dosasse as quantidades, a qualidade e a rareza, ele exaltava ou enfraquecia os seus validos. E aos notáveis da terra com ambições políticas parecia claro que retirar do manicongo o exclusivo do comércio com os portugueses equivalia a minar-lhe o poder.¹⁹³

Sem dúvida, com a importação de elementos da Europa se esperava angariar mais prestígio, mais poder, quando na verdade, isso começou a desestabilizar o equilíbrio e a centralização de poder que estruturavam a sociedade conguesa, como veremos mais à frente.

¹⁹⁰ A frase refere-se não somente a D. João, o primeiro rei do Congo que entrou em contato com os portugueses, mas aos sucessivos manicongos cristãos. Assim também sucede com respeito aos monarcas portugueses.

¹⁹¹ “*D. Manuel envia ao Congo letrados e religiosos*”. (1504). In: MMA/SI/V01/d053; “*Rol de objetos a enviar para o Congo*” (1512). In: MMA/SI/V01/d066; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (31.05.1515). In: MMA/SI/V01/d089; “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (26.05.1517). In: MMA/SI/V01/d111; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (08.06.1517). In: MMA/SI/V01/d113; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (13.06.1517). In: MMA/SI/V01/d114.

¹⁹² ALENCASTRO, L. op. cit., p. 64, 91.

¹⁹³ SILVA, A. Op. cit., p. 259.

Ritos

Nzinga Nkuwu foi batizado e pouco tempo depois arrefeceu dos novos ritos cristãos. Um dos fatores principais para tal acontecimento foi a insistência dos religiosos que permaneceram em Mbanza Kongo, a capital do Congo, para que o rei se conformasse com o instituto do matrimônio, aderindo à monogamia e conseqüentemente, despedisse todas as outras mulheres que não a sua esposa legítima. Esse foi um choque preciso entre a compreensão de mundo dos congueses e o cristianismo; enquanto que para este a poligamia constituía um pecado gravíssimo, que atingia o âmago do sacramento do matrimônio, no Congo era o cimento de sua estrutura social, o “próprio modelo de sucessão do manicongo”.¹⁹⁴

O cristianismo começou a ser visto por alguns como uma nova ameaça à estabilidade social do Congo. Apesar disso, o filho mais velho do rei, Mbemba Nzinga, ou Afonso I, demonstrava apego aos valores cristãos, sendo notado pelos religiosos que continuaram no Congo. João de Barros, cronista português, narra valiosas passagens a respeito dos caminhos para a sucessão de Afonso I enquanto manicongo. Primeiro, os súditos inimigos da fé cristã insuflaram o rei contra D. Afonso, de modo que levantaram suspeitas sobre seus movimentos, e sua acolhida aos cristãos. Depois, indignaram-se por o príncipe ter lançado um pregão, mandando que fossem erradicados todos os ídolos que havia na terra de sua jurisdição, a província de Nsundi; o filho do manicongo, mesmo correndo risco de vida, preferiu continuar em seu zelo na nova fé que atender ao chamado do pai para que fosse à corte. Prorrogou a sua ida até que o pai, adoentado, faleceu. Quando soube da morte de Nzinga Nkuwu, foi a Mbanza Kongo, entrando disfarçado na cidade. No dia seguinte, reuniu os príncipes ao redor de si e arrazoou com eles, conseguindo com que fosse aclamado rei. Panso Aquitimo, o outro filho de Nzinga Nkuwu, que de acordo com as regras de matrilinearidade do Congo deveria assumir, ouviu e decidiu guerrear contra o irmão. É importante pontuar aqui que Afonso I, pelas leis de sua cultura, não tinha direito a participar da luta sucessória, pois sua mãe não era de linhagem muissiconga¹⁹⁵. Apesar disso, era o filho primogênito, tendo o apoio dos cristãos para reinar.¹⁹⁶

¹⁹⁴ ALMEIDA, C. op. cit., p. 116; SOUZA, Marina. Op. cit., p. 67; SILVA, A. op. cit., p. 253.

¹⁹⁵ Os muxicongos ou muissicongos eram um grupo distinto dentro da elite conguesa, do qual eram eleitos os manicongos, por serem de descendência real, principalmente por parte das filhas de reis. A esse respeito ver: SILVA, A. op. cit., p. 253; SOUZA, Marina de Mello. “Revisitando o Antonianismo. Beatriz Kimpa Vita e o Congo Cristão”. In: ASSIS, Angelo A.; MUNIZ,

Dada a batalha, em que, de acordo com os relatos, o príncipe cristão estava em desvantagem, milagrosamente houve a sua vitória:

E nós posto que conosco mais não tivéssemos que os ditos 37 cristãos, lembrando-nos que para o poder de Deus nosso Senhor não havia necessidade de muitas gentes senão de seu querer, e confiando nele, que pois nos dera conhecimento de sua fé nos daria ajuda contra aqueles que dele eram inimigos e desprezadores de a quererem receber, sendo-lhes oferecida: determinamos de os esperar e pelejar com eles: E sendo já grande número de flechas sobre nós, e querendo-nos mais chegar para virmos às azagaias e espadas, bradamos nós e os nossos por o bem-aventurado apóstolo Santiago: logo milagrosamente vimos todos os nossos inimigos virar as costas e fugir quanto cada um mais podia¹⁹⁷

D. Afonso I foi o rei do Congo que possibilitou ao cristianismo se estabelecer na terra. Foi reconhecido por sua fervorosa atuação nos assuntos de fé, e impressionou os missionários pela sua aplicação aos estudos, demonstrando amplo conhecimento nas línguas latinas, a respeito da história bíblica e da história da cristandade no Ocidente. Além de ser um católico devoto foi também um europeizador: alterou o cerimonial da corte, a maneira de vestir e os títulos dos fidalgos.¹⁹⁸ Muito se aborda sobre a conversão deste manicongo. Para além do fato óbvio de que D. Afonso tenha usado o cristianismo como instrumento político para subir ao poder, o seu entusiasmo e discursos inflamados de zelo cristão pasmam aqueles que se deparam com os documentos, assim como pasmaram aqueles que leram as cartas à época.

Não obstante, a historiografia se divide acerca das intenções que Afonso I teve ao aderir ao cristianismo, bem como a respeito da forma com que essa religião foi acolhida no Congo. Marina de Mello e Souza parte da mesma visão que Wyatt MacGaffey e Anne Hilton, ao defender que o cristianismo tenha sido interpretado de acordo com a lógica tradicional das religiões locais. Teria havido uma acomodação dos

Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de (Org.). *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Alameda, 2017, p. 244.

¹⁹⁶ “*Reinado de D. Afonso I do Congo*”. (1493-1543). In: MMA/SI/V01/d033; ALMEIDA, C. op. cit., p. 116, 117.

¹⁹⁷ “*Carta do rei do Congo aos senhores do Reino*” (1512). In: MMA/SI/V01/d068.

¹⁹⁸ SILVA, A. op. cit., p. 254; VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. p. 7; “*Carta do rei do Congo aos senhores do reino*”. (1512). In: MMA/SI/V01/d069; “*Reinado de D. Afonso I do Congo*”. (1493-1543). In: MMA/SI/V01/d033. p. 146; MACEDO, J. op. cit., p. 54.

elementos do culto cristão à sua concepção do universo e do sagrado.¹⁹⁹ Outra linha veicula que houve um grande mal entendido, conforme as palavras de Georges Balandier, pois um lado entendeu que os europeus fossem seres sacrossantos, enquanto o outro via adesão à fé católica onde na verdade não existiam correlações de uma parte com outra do diálogo, e as percepções dos significados seguiam direções opostas.²⁰⁰ Há ainda os que defendem que a adesão do cristianismo pelas elites conguesas tenha sido simplesmente uma questão de oportunismo.²⁰¹

Prefiro, no entanto, entender que o Congo teve um processo peculiar no enraizamento do cristianismo, de modo que a conversão voluntária dos chefes e a tolerância dos missionários com respeito ao sincretismo religioso testemunham que não se trata de um diálogo de surdos²⁰², nem de uma imposição colonial, nem de simples oportunismo oriundo de ambas as partes da relação- tanto dos portugueses, que teriam usado da missionação para servir de âncora a um projeto de poder, quanto dos nativos, que teriam aceitado o cristianismo para ingressarem na sociedade dos colonizadores, ou terem acesso a bens de prestígio.²⁰³ É preciso entender que a história é composta de individualidades que compõem os grupos, e não o contrário. Certamente que, de ambos os lados, havia os oportunistas, havia os que tinham percepção mais mística dos acontecimentos, havia os que receberam as novas informações somente a partir da sua leitura de mundo, e as acomodaram a ela, e havia os que sinceramente se converteram à nova religião ou despreziosamente serviram de missionários na terra.

O caso da conversão de Afonso I oferece oportunidade de uma reflexão mais cuidadosa a respeito das percepções próprias do indivíduo, medidas pelos frutos que sua vida rendeu. A análise parte de missionários que o conheceram e deram conta no reino português sobre tudo o que vivenciaram. Esses missionários tomaram nota do

¹⁹⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 52; MACGAFFEY, W. op. cit., p. 249-267; HILTON, A. Op. cit, 309p.; SOUZA, Marina de Mello e. O cristianismo congo e as relações atlânticas. *Rev. Hist.* jul/dez. n. 175. São Paulo, 2016. p. 451-463.

²⁰⁰ BALANDIER, Georges. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo From the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Nova York: Pantheon Books, 1968; Vertambém MACGAFFEY, W. op. cit., p. 251.

²⁰¹ David Birmingham, 'Central Africa from Cameroun to the Zambezi'. In: R. Gray (ed.), *Cambridge History of Africa*, Vol.IV. Cambridge, 1975. p. 332.

²⁰² MACGAFFEY, W. op. cit., p. 249-267.

²⁰³ HOORNAERT, E. op. cit., p. 158; THORNTON, John. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of the Kongo, 1491-1750. *The Journal of African History*, v. 25. n. 2, 1984.

procedimento que Afonso I adotou desde que recebeu a fé católica, e como certamente já haviam testemunhado conversões e votos de devoção, é de se notar que fizessem tão incisiva declaração sobre o afinco do rei em aprender e aplicar o catolicismo no reino. Seguem as palavras do vigário Rui de Aguiar:

Saberá vossa Alteza de sua cristandade que me parece a mim que não é homem, mas é Anjo que o Senhor cá mandou a este Reino, que o convertesse, segundo as coisas que diz, e fala, porque certifico a vossa Alteza que ele nos ensina, e sabe melhor os Profetas, e o evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, e todas as vidas dos santos, e todas as coisas da santa madre Igreja, do que nós outros sabemos, e que se vossa Alteza visse ficaria espantado, diz as cousas tão bem ditas, e tão certas que me parece que sempre fala o Espírito Santo nele, porque senhor, não faz outra cousa, que estudar, e muitas vezes adormece sobre os livros, e muitas vezes se esquece de comer e beber, por falar nas coisas de nosso Senhor, e que está tão enlevado nas cousas da escritura que se esquece de si mesmo.²⁰⁴

Percebamos também a lucidez teológica do cristianismo com que D. Afonso apresenta a sua conversão:

Dom Afonso, por graça e mercê de Deus nosso Senhor, Rei de Manicongo e de suas terras e Senhorios, fazemos saber a todos os fiéis e infieis, que sendo eu infiel e no serviço e adoração dos ídolos como todos nossos antecessores e gentes deste Reino e Senhorios de toda Etiópia, sem em tempo algum ter havido notícias da fé de nosso Senhor Jesus Cristo: ele por sua infinda piedade e misericórdia que nunca desamparou a aqueles que desejo tiverem de o conhecer: quis e permitiu que o Rei de Portugal Dom João o 2º deste nome, no ano do nascimento de nosso Senhor Jesus Cristo de 1487 anos [não] tendo informação alguma de em nossa terra haver disposição para nela se plantar a fé de Jesus Cristo nosso Senhor: enviasse a meu pai e a nós, pessoas que no-la ensinassem e trabalhassem que a quiséssemos conhecer: do que a nós muito aprouve: E conhecendo o erro e cegueira é que até ali estivéramos: recebemos [a] água do santo batismo depois do Rei meu pai. E assim a receberam alguns Senhores e fidalgos de nossa terra: dando muitas graças a nosso Senhor pela grande e inestimável mercê que dele recebemos em nos tirar da sujeição e cativo do diabo: E não somente nos querer trazer para si, mas ainda nos querer fazer seus filhos por adoção.²⁰⁵

Os conceitos e os termos empregados na carta dizem muito a respeito sobre a familiaridade que o manicongo tinha com os livros das sagradas Escrituras, em especial

²⁰⁴ “*Carta do Vigário Rui de Aguiara El-Rey D. Manuel*” (25.05.1516). In: MMA/SI/V01/d100.

²⁰⁵ “*Carta do rei do Congo aos senhores do reino*” (1512). In: MMA/SI/V01/d068.

os do Novo Testamento, por exemplo: *filhos por adoção* (João 1:11-13; Efésios 1:5; Romanos 8:14-16, 23; Gálatas 3:26-29; 4:4-6; I João 3:1,2), *sujeição e cativo do diabo* (Tiago 4:6,7; Efésios 4:8; Gálatas 5:1; João 8:36; II Timóteo 2:26), *pessoas que no-la ensinassem* (Atos 8:26-40)²⁰⁶. D. Afonso também dá provas de sua sinceridade quando mostra consciência dos limites que teria ao implementar ações, leis e formas de viver que os assemelhasse à Europa:

Entre outras coisas, e livros que o Rei dom Emanuel mandou ao Rei dom Afonso de Congo, foram os cinco livros das Ordenações destes Reinos, os quais [...] o Rei dom Afonso leu todos, [...] as quais Ordenações, bem consideradas com todas as particularidades de cada uma das leis, e artigos, e modo da execução delas, vendo que lhe era impossível reduzir seus sujeitos, e vassallos a tal ordem de viver, e [se o fizesse] todos incorreriam cada dia em tantas penas, que maior trabalho teria no julgar, e executar delas, do que o então tinha no modo de governar seus reinos, e senhorios, disse um dia rindo, ao dito Balthasar de Castro, falando no que lera, e achara naqueles livros: Castro, em Portugal que pena se dá a quem põe os pés no chão, quase dizendo que eram tantas as leis, ordenações, artigos, cláusulas, e grosas delas, com as exceções, que era impossível viver ninguém com tanto resguardo, que não fosse cada dia compreendido em pena crime, ou civil, com degredos, e condenações de dinheiro para a coroa, oficiais da justiça, dito muito de louvar naquele Rei, não por ele já não ser alumiado da graça da nossa santa Fé, instituído nos nossos costumes, senão por ser de terra tão bárbara, e tão inculta na polícia da Europa, como aquele então o era.²⁰⁷

Com base nisso, é preciso reiterar a importância de considerar a possibilidade da conversão aos moldes católicos no Congo. Há uma diferença entre ter a própria cultura e não entender a cultura alheia. Receber novas informações a partir de um universo cultural já consolidado não implica não ser capaz de transcender a ele para compreender o do outro. Em outras palavras, uma coisa é ler preliminarmente o outro e as crenças exteriores pela lente da própria cosmovisão; outra coisa é não ser capaz da empatia e da mudança de paradigmas.²⁰⁸

²⁰⁶ A Bíblia. Cf. Vulgata- versão em latim: <https://bibliaestudos.com/vulgata/>

²⁰⁷ Descrição de Damião de Góis, cronista português: “*De algumas coisas que tocam ao rei do Congo*” (1516). In: MMA/SI/V01/d106.

²⁰⁸ A respeito da linha historiográfica que defende a possibilidade de uma conversão ao cristianismo no Congo, ver: BOXER, Charles R. *Relações raciais no Império colonial português, 1415-1825*. Porto: Edições Alambique, 1977. Trad. por Sebastião Brás; SILVA, A. op. cit., p. 251, 252.

O reinado de Afonso I propiciou a difusão do batismo, já que como vimos anteriormente, seu pai estava receoso de estender o acesso ao sacramento mesmo aos seus fidalgos mais próximos. João de Barros, o cronista que relata o espalhamento do rito, narra que a vinda de D. Afonso das fronteiras à cidade real do Congo propiciou o seu batismo como o de outros que o acompanhavam; e se batizava cada dia “muita gente”.²⁰⁹

A aceitação repentina e o entendimento precoce de determinados ritos católicos pelos congueses se explica também pelo equivalente na cultura bacongo, já que existiam alguns pontos semelhantes que possibilitaram a compreensão de conceitos e signos do cristianismo. John Thornton aborda similitudes e divergências entre as religiões africanas e a religião dos europeus no século XVII. A começar pelas similitudes, ele aponta que a religião não era resultado de ponderações filosóficas; pelo contrário, era fruto de revelações de seres superiores, sendo os seres humanos responsáveis por interpretar essas revelações e agir conforme as mesmas. Por meio delas é que o conhecimento da outra dimensão, a sobrenatural, era veiculado. Sendo o cosmos dividido em dois mundos, um dos quais os estímulos sensoriais conseguissem perceber (o mundo natural), aquele outro seria de natureza espiritual, de maneira que o primeiro era regido pelo segundo.²¹⁰

Outro ponto diz respeito à morte- esse evento, tanto na compreensão católica como na compreensão bacongo, era a forma com que a alma era transferida para a outra dimensão. A vida após a morte era veiculada e compreendida entre ambos os sistemas de crença. Por fim, os sacramentos do batismo, da eucaristia, da comunhão, através da missa, eram aproximados a ritos de iniciação ou a cerimônias de invocação dos espíritos com as quais os congueses já estavam acostumados.²¹¹ Em oposição, o que era desconhecido ou impopular, como a monogamia, gerava resistência e maior estranheza nos nativos.

A forma como os missionários foram interpretados no Congo também refletia uma diferença da relação dos centro-africanos para com os seus sacerdotes, daquela que os europeus tinham para com o clero.²¹² Enquanto que nessas regiões da África os sacerdotes viviam à mercê dos seus clientes, ou seja, suas posições só eram acatadas se

²⁰⁹ “*Reinado de D. Afonso I do Congo*” (1493-1543). In: MMA/SI/V01/d033. p. 141.

²¹⁰ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004. Cap. 9.

²¹¹ SILVA, A. op. cit., p. 252, 253.

²¹² Ibid., p. 253.

houvesse aderência pelo povo ou dos governantes, no catolicismo, o sacerdócio, visto igualmente como a mediação entre Deus e os seres humanos, não era questionado, nem o eram as interpretações que concediam às revelações; o clero possuía grande capital político e era dono de grande parte das terras nos lugares onde as suas leis próprias vigoravam. A sua atuação por vezes chegou a ameaçar a autoridade do Estado, e pode-se dizer que legitimava a competência deste diante de uma sociedade embasada na autoridade concedida por Deus aos reis.²¹³

Investidos de tal autoridade foi que os jesuítas chegaram ao Congo (1548), e depois os capuchinhos (1645).²¹⁴ Os inacianos, ao dizerem as primeiras impressões sobre a terra constataram que os congueses estavam entregues a um conhecimento superficial da fé cristã, sendo que “não sabiam dizer mais nada sobre a religião católica, exceto que haviam comido um pouco de sal”.²¹⁵ A corrupção moral era vista tanto entre os nativos quanto entre os portugueses que viviam entre eles. Essa situação, de acordo com o documento, teria sido minorada com o advento desses padres. Quando iniciaram os trabalhos, duas linhas de frente foram destacadas: o esforço por trazer de volta os desviados nas partes adjacentes à Cidade do Congo, onde o rei residia, e o investimento no ensino, em escolas. Verificou-se que o principal fruto poderia ser angariado nos colégios.²¹⁶

Resistência

Cedo, no entanto, as tratativas com o estado português se tornaram inoportunas e incômodas. Afonso I e os manicongos que vieram a seguir reclamavam constantemente dos portugueses em suas terras, da demora para que fossem ouvidos e atendidos em seus pedidos, e do prejuízo que levavam com o trato negreiro. Desde cedo ficaram patentes os interesses de grande parte daqueles que vinham a aportar naquelas praias; queriam aumentar suas fazendas, comerciando escravos, mas não cumpriam sua palavra, e

²¹³ THORNTON, J. op. cit., p. 327.

²¹⁴ “Carta de D. João III ao rei do Congo” (08.08.1547). In: MMA/SI/V02/d062; “A missão dos jesuítas no Congo” (1548). In: MMA/SI/V02/d076; “Relação de Frei Ângelo de Valência sobre a missão do reino do Congo” (08.06.1645). In: MMA/SI/V09/d093. É preciso ressaltar que quando os capuchinhos chegaram ao Congo, em 1645, já havia um bispado com sede em São Salvador e um clero nativo, ou seja, um contexto diferente do que aquele que clero português encontrou.

²¹⁵ “A missão dos jesuítas no Congo” (1548). In: MMA/SI/V02/d076. p. 213. Comer sal remetia a uma prática da cultura local para proteger dos maus espíritos, que havia sido incorporada ao batismo.

²¹⁶ Ibid., p. 213.

desprezavam as vontades dos soberanos da terra. Nas desinteligências que tinham os portugueses entre si, deixavam perplexos os que tinham por dever ordenar a sociedade conguesa. Os próprios sacerdotes perpetuavam vícios e foram retratados por D. Afonso, em 1515, da seguinte forma: “aqueles mesmos que ministram o sangue e o corpo de nosso Senhor Jesus Cristo são perseguidores da verdade”.²¹⁷

Quando o manicongo tentava informar o monarca português sobre o real estado dos seus súditos no Congo, ou pedir ajuda sobre algum assunto, era por vezes ignorado, de modo que tinha motivos para crer no que os próprios oficiais da Coroa diziam- que o rei de Portugal os tinha esquecido.

E muitas vezes acontece estarmos [...] meses sem missa nem sacramento, por que os oficiais de Vossa Alteza o querem assim, o que é pouco serviço de Deus, e grande turvação para nossas gentes. E dizem e murmuram, que Vossa Alteza se não lembra já de nós, nem da Cristandade que O Rei vosso pai, [...] de tantos anos a esta parte tem conservada [...]. E ora está posto nesta balança, pelo esquecimento que Vossa Alteza mostra que de nós tem, o que os ditos pilotos fazem parecer, pelo desacatamento que em suas partidas, e sem nosso recado costumam fazer.²¹⁸

Em várias passagens de suas cartas, D. Afonso explicita que o grande impedimento à aceitação do Evangelho pelas chefaturas e seus subordinados no Congo era a má conduta dos portugueses- religiosos ou não – enviados para lá. E para além disso, o acesso às mercadorias europeias e aos mercadores que de lá vinham fazia com que os vassallos, antes subordinados ao manicongo, se alevantassem contra ele, “por terem as coisas em mais abastança que nós”.²¹⁹ Por conta disso, o rei nativo elabora medidas para tentar retomar o controle de seus territórios, entre as quais a maioria se destaca por dizer respeito ao tráfico de escravos. Começa pedindo a desoneração dos

²¹⁷ “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (31.05.1515). In: MMA/SI/V01/d089, p. 337; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (05.10.1514). In: MMA/SI/V01/d083, p. 295, 296; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (04.03.1516). In: MMA/SI/V01/d098; “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (27.05.1517). In: MMA/SI/V01/d112; “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (28.01.1530). In: MMA/SI/V01/d154.

²¹⁸ “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (25.08.1526). In: MMA/SI/V01/d144. p. 477; Ver também: “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (17.12.1540). In: MMA/SI/V02/d039.

²¹⁹ “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (07.06.1526). In: MMA/SI/V01/d142. p. 470. Ver: SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 72.

direitos reais quando as “peças”²²⁰ fossem embarcadas, depois solicita que ao reino não vão mais mercadores, a não ser aqueles trazendo o vinho e a farinha para o sacramento; estabelece a fiscalização do comércio da escravatura no reino, para evitar a venda de homens livres, entre outras coisas. Essas medidas fizeram tanta referência ao tráfico pelo fato de que quando houve o aumento das importações de produtos europeus, as condições vindas dos portugueses ficaram claras: queriam receber em escravos. Para que isso ocorresse, deveria haver uma produção muito maior de cativos pelos congueses.

O comércio de escravos exigia da parte dos reis uma administração cuidadosa— aprendia às próprias custas o manicongo. Quem vendesse mais do que devia, deixando de incorporar às linhagens vassalãs força de trabalho adicional, reduzia as colheitas dessas e as empobrecia. Quem vendesse ou deixasse que se vendessem os próprios súditos, rompia a solidariedade grupal e criava um clima de ressentimento, insubordinação e vingança. E quem se envolvesse em guerras politicamente desnecessárias, só para capturar prisioneiros, tendia a gerar descontentamentos. D. Afonso I não tinha como estancar o tráfico. Mas podia regulá-lo. E foi o que procurou fazer.²²¹

As intenções mercantis do monarca português se tornavam mais claras e impossíveis de desvencilhar. O rei, em uma correspondência ao manicongo afirma suas expectativas quanto à terra, bem como orienta de forma taxativa ao seu destinatário para que, em outras palavras, colocasse seus recursos à disposição dos missionários e representantes do reino português, em nome da profissão de fé que fazia.²²² Marina de Mello e Souza, citando o referido documento, faz notar o desembaraço de D. João III ao orientar o soberano do Congo sobre as insígnias reais que reis cristãos deveriam usar em batalha, e até mesmo sobre as medidas a serem tomadas antes de sua morte, como a sucessão do trono, e quem seria o filho correto a ocupar tal posição.²²³ Quanto ao comércio, diz o monarca lusitano:

O não quererdes vós que se levem mercadorias ao Congo é contra a condição de todas as terras, porque a Portugal vem de todas as partidas do mundo e compra e vende quem quer, e assim é a terra abastada de todas as coisas e assim de Portugal vão para todas as

²²⁰ Termo equivalente a “escravos” nas fontes.

²²¹ SILVA, A.. op. cit., p. 260, 261; Ver também: “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (18.10.1526). In: MMA/SI/V01/d147.

²²² “*Carta de D. João III ao rei do Congo*” (1529) In: MMA/SI/V01/d153.

²²³ SOUZA. M. op. cit., p. 74-77.

partes; e como pode ser que o vosso fidalgo se alevante contra vós tendo mercadorias de Portugal, onde estaria o vosso poder e grandeza, por que bem sei eu que coisa é a vossa guerra, e o medo que todos vos hão.²²⁴

A resposta insatisfatória do rei de Portugal fazia crescer a insegurança no Congo, e a chegada do feitor Rui Mendes e fundidores para atuarem nas minas de cobre foi um prenúncio ao manicongo de que o “reino já lhe era tomado [...] e que onde há ouro ou prata ali [o rei português] manda logo fazer fortalezas”.²²⁵

Com o conhecimento do catolicismo veiculado aos congueses, cedo foram informados a respeito da jurisdição papal sobre a cristandade, de modo que os reis do Congo iniciaram o envio de correspondências para a Santa Sé. O primeiro foi D. Afonso, que prestou obediência ao pontífice.²²⁶ Logo, esse teor das correspondências passou a adquirir um tom mais arrojado, apelativo: em 1535, o manicongo pede graças, indulgências, liberdades e privilégios, devidos aos reis cristãos.²²⁷ E em 1547, o neto de D. Afonso, D. Diogo, escreve louvando os portugueses por terem levado a terra ao conhecimento do catolicismo, mas termina dizendo prestar obediência à sede romana, requerendo assim que seus embaixadores fossem ouvidos e que fosse usada da liberalidade papal para conceder-lhes privilégios e liberdades a serem aplicados no proveito da fé católica.²²⁸

Reis de São Salvador do Congo também fizeram uso da hierarquia religiosa como uma alavanca externa do poder, atraindo o apoio dos papas e, mais tarde, dos capuchinhos italianos, para contra-arrestar hostilidades da Coroa e do colonato. [...] Talada a porta marítima que poderia permitir a autonomia comercial do Congo, Portugal tenta bloquear a via diplomática aberta ao reino africano: suas relações privilegiadas com a Santa Sé.²²⁹

²²⁴ “Carta de D. João III ao rei do Congo” (1529) In: MMA/SI/V01/d153. p. 527.

²²⁵ “Carta de Manuel Pacheco a D. João III”. (28.03.1536). In: MMA/SI/V02/d021. p. 59.

²²⁶ “Carta do rei do Congo ao papa” (1512). In: MMA/SI/V01/d072. Ver também: “Regimento de D. Manuel a Simão da Silva” (1512). In: MMA/SI/V01/d065.

²²⁷ “Carta do rei do Congo a Paulo III” (21.02.1535). In: MMA/SI/V02/d014.

²²⁸ “Carta de D. Diogo, rei do Congo ao papa Paulo III” (1547). In: MMA/SI/V15/d063.

²²⁹ ALENCASTRO, L. op cit., p. 72. Sobre a porta marítima que poderia angariar autonomia ao Congo, Alencastro refere ao pedido de Afonso I para ter um navio. Ao que o rei português responde não ser isto de nenhuma necessidade, visto que os seus navios também lhe pertenciam e poderiam ser usados para os interesses do manicongo. Ver: “Carta do rei do Congo a D. João III”. (26.05.1517). In: MMA/SI/V01/d111; “Carta de D. João III ao rei do Congo” (1529) op. cit.

No início, a Coroa portuguesa encomendou uma embaixada com representantes do Congo ao papa para que os frutos do trabalho missionário advindo do monopólio das navegações, tão contestado pelos outros reinos, fosse evidenciado. Mais tarde, porém, ficou patente que essa via de comunicação estava sendo usada justamente para abrir caminhos às nações europeias rumo às praias e ao comércio congues.²³⁰

Diante disso, os padres jesuítas chegaram ao Congo em 1548, como uma resposta da Coroa aos pedidos dos reis convertidos por mais missionários, e como uma forma de fortalecer as prerrogativas do padroado régio naquelas terras. Cedo, entretanto, mostraram-se ousados e suscitaram o ressentimento dos nobres. “Esta é a principal causa e desgosto que temos em nos desacatarem em público, por que nem Deus nosso Senhor há por bem que da tal maneira sejam desonrados mouros nem judeus.”²³¹

Os inacianos foram incisivos representantes do poder, tanto no que concerne ao aspecto religioso quanto ao secular. Além de representarem bem a justificativa do padroado régio- a incumbência de travar guerras espirituais por causa das “almas a serem salvas”, tomavam parte determinante nos assuntos políticos do reino, como também nos assuntos econômicos, como se verá mais adiante.²³²

Com respeito à percepção dos nativos sobre a sua atuação, bem como dos demais portugueses no território, há um documento revelador, escrito pelo bispo do Congo ao rei de Portugal em 1619, onde o mesmo é informado dos maus costumes que perduravam na terra do Congo e de Angola.²³³ O bispo diz que a poligamia continuava viva na estrutura social daquelas partes, e não constituía afronta nem pecado aos seus maiores; pelo contrário, estes insistiam que os deixassem tomar as mulheres. Guardavam mal os domingos, eram preguiçosos mesmo em vista de suas terras férteis, ironizavam o papel dos prelados e sacerdotes e a sua suposta jurisdição sobre as coisas espirituais, como que sinalizando que aquela religião, na verdade, não lhes trazia vantagens; suscitavam comparações entre os clérigos e os feiticeiros enquanto intermediários do mundo espiritual. Além do mais, por serem dados ao vinho,

²³⁰ MARCOCCI, G. op. cit., p. 104; “*Regimento de D. Manuel a Simão da Silva*” (1512). In: MMA/SI/V01/d065.

²³¹ “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (10.03.1550). In: MMA/SI/V02/d084. p. 244.

²³² Veja-se, por exemplo, as cartas de membros da Companhia de Jesus que conversavam sobre a deposição do manicongo para terem no trono um que lhes fosse favorável. Também a desenvoltura com que encabeçavam as pautas financeiras: “*Carta do padre Cornélio Gomes a Santo Inácio*” (18.07.1552). In: MMA/SI/V02/d092; “*Nova missão dos jesuítas ao Congo*” (1552). In: MMA/SI/V02/d093; “*Carta a El-Rei de Portugal*” (1566). In: MMA/SI/V02/d094.

²³³ “*Relação do bispo do Congo a El-Rei*” (07.09.1619). In: MMA/SI/V06/d123.

sentavam-se à mesa e por vezes extravasavam os sentimentos diante dos padres e demais autoridades portuguesas, chegando a ameaçá-los de morte, ou de deflagrar guerra contra os mesmos, em nome de sua antiga liberdade:

São tão dados ao vinho que de nenhuma maneira costumam falar depois de jantar, nem O Rei, nem os grandes senhores, porque não ficam para isso, nem se correm de assim ser, antes o tem por grandeza, mas sendo ele [às vezes] de má qualidade lhes faz cometer pecados e algumas vezes, chegou O Rei a escaramuçar de guerra [contra] mim, Clérigos e Vassallos de Vossa Majestade, dizendo em público, e em vozes, com os seus, que nos haviam de matar a todos, e que já não queriam batismo, Igreja, nem Clérigos, senão viver em sua liberdade.²³⁴

Os congueses estavam em impasse com os portugueses até que entrou um novo elemento na disputa pelo porto de Angola: os holandeses; esses “invasores”, nas palavras dos lusitanos, foram, num primeiro momento, âncora de resistência ao manicongo D. Garcia II. Os holandeses dominaram o porto de Luanda de 1641 a 1648, quando os portugueses os expulsaram.²³⁵ D. Garcia II começou a governar também em 1641, momento em que uma situação um tanto instável se pintava nas imediações do Congo. Mas este rei, estrategista como era, viu uma oportunidade nos visitantes provindos da Holanda para ajudar a minar o poderio português no Congo.²³⁶

E por isso contarei em breves palavras o que interessa a este reino, isto em conformidade com a aliança e amizade que temos feito com os mui poderosos senhores [dos] Estados Geraes e sua Alteza o Senhor Príncipe de Orange [...] Porque eu conheço muito bem o mau gênio dos Portugueses, os quais, quando não têm poder, se portam como carneiros e quando chegam a ter poder se mostram como leões e dragões.²³⁷

D. Garcia II, no mesmo documento, informa veementemente que não deixaria mais com que os portugueses se estabelecessem em sua terra e em seus portos, fosse para terem casa ou encetarem comércio. Diz que os seus navios seriam mandados de

²³⁴ Ibid., p. 376.

²³⁵ A esse respeito ver: “*Relação das conquistas de Angola e S. Tomé pelas forças holandesas*” (1641). In: MMA/SI/V08/d154.

²³⁶ O manicongo D. Garcia II reinou sobre o Congo no período de 1641-1661. Ver: HILTON, A. op. cit., p. 142; “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau*”. (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173.

²³⁷ “*Carta de D. Garcia II rei do Congo ao governador holandês no Brasil*” (23.02.1643). In: MMA/SI/V09/d003. p. 14.

volta, tão logo chegassem às praias do Congo. Mas o remetente toma cuidado o suficiente para não ofender a Coroa portuguesa, e exime o monarca lusitano do que acontecia pelas mãos de seus súditos na África, visto não ser informado pelos mesmos dos seus maus procedimentos.²³⁸

Por esses tempos, outros atores importantes ao Congo aportam em suas praias: os capuchinhos. Vindos da Itália por via da Espanha, chegaram às terras do manisoyo em 1645, e se depararam com os holandeses, que prontamente mostraram hostilidade e o desentendimento se instalou. Até que chegou ao conhecimento do conde de Soyo que os padres capuchinhos eram chegados à sua terra, e então os recebeu com entusiasmo e “indizível afeto”.²³⁹ Não só o conde os teria recebido com regozijo, mas também os habitantes daquelas paragens, ao verem os padres entrando na igreja erigida há anos, numa praça. O povo concorreu para lá e “logo, levantando-se, davam palmadas com as mãos em sinal de regozijo, e alegria, não havendo no espaço de muitíssimos tempos visto sacerdote algum.”²⁴⁰

Esta referência à falta de sacerdotes na terra diz respeito ao período em que as dioceses do Congo e de Angola ficaram sem provimento de bispos, por causa da negativa de reconhecimento papal à restauração da Coroa portuguesa em 1640, quando rompeu a unificação com a Espanha, em voga desde 1580. O período da ausência de bispos foi de 1640-1671; neste espaço, o reino português não teve legitimidade outorgada pela Sé romana para nomeá-los aos locais outrora de responsabilidade do padroado régio.²⁴¹ Tal foi a situação em que os capuchinhos encontraram a terra e, inconscientes ou não, participaram da disputa pela influência nela.

Nesta época o manisoyo Daniel da Silva e o manicongo D. Garcia II estavam com as relações estremecidas. Após suceder D. Álvaro VI, Garcia II precisava estabelecer e organizar seu poder no Congo. Acontece que em meio aos desarranjos na estrutura social e nas tradições, Daniel da Silva, aquele que sucederia o falecido

²³⁸ Ibid., p. 13-16.

²³⁹ PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Mission evangelica al Reyno de Congo por La Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Don Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649. p. 3-10.

²⁴⁰ Ibid., p. 10.

²⁴¹ GATTI, A. op. cit., p. 202-237; GONÇALVES, Rosana Andrea. *África Indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2008. p. 43.

manisoyo por ser irmão da principal esposa do chefe maior, recusou-se a ir à capital para ser confirmado em seu comando, insinuando autonomia política em face do manicongo. Isso fez com que se deflagra-se guerra entre os dois, tendo como resultado a vitória de Daniel da Silva, e o aprisionamento do filho do rei do Congo.²⁴² Buscando avidamente por essa autonomia, o manisoyo também mostrava grande visão política ao travar relações com a sede romana, e com o rei de Espanha, atribuindo a si o pertencer à descendência do primeiro chefe cristão no Congo; ao mesmo tempo, travou acordos políticos e econômicos com os holandeses, entendendo a vantagem que buscariam no comércio de escravos através dos caminhos que sua terra propiciava ao tráfico.²⁴³

Quando os capuchinhos que estavam em suas terras sendo tratados com muita deferência recuperaram as forças e determinaram seguir viagem até a capital, o manisoyo tentou dissuadi-los deste propósito de várias maneiras:

E quando o prefeito [da missão] pediu licença, e modo para ir vê-lo [ao Manicongo], foi ocasião que entre ele e o rei do Congo havia crudelíssima guerra. Tanto que quinze dias antes dos padres desembarcarem, lhe havia o conde (embora seja seu vassalo), dado uma batalha, em que ficou vencedor; e preso o filho primogênito do rei, que havia ido como tenente-general seu no exército. Agora ouvindo o conde, que o prefeito queria partir da corte, mostrou muito sentimento; e para desviar-lhe daquele propósito lhe advertiu que reparasse bem em sua ida a ver o rei; porque era um cruel, tirano, inimigo da Igreja, e que apenas chegaria a seus olhos, quando lhe faria pedaços, e ele e a seus companheiros. [...] Vendo que dia a dia o ia dilatando, o prefeito com liberdade evangélica lhe disse, que tratasse de não estorvar-lhe sua jornada, porque havia excomunhão do sumo pontífice contra todos os que impediam os missionários de irem à parte destinada de sua missão.²⁴⁴

Vendo que sua partida estava sendo adiada, e necessitavam da proteção e autorização do chefe local para atravessarem suas terras, o encarregado sobre a missão capuchinha no Congo, o frade Boaventura de Alessano, apertou a Daniel da Silva com a ameaça de excomunhão, e conseguiu levar a termo seu propósito. Para além, os capuchinhos desempenharam um papel de conciliação entre o manisoyo e o manicongo, iniciando assim o seu grande papel diplomático na África ocidental.²⁴⁵

²⁴² “*Carta do conde de Sonho ao papa Inocência X*” (25.03.1648). In: MMA/SI/V10/d039.

²⁴³ GONÇALVES, R. op. cit., p. 79-81.

²⁴⁴ PELLICER DE TOVAR, J. op. cit., p. 17.

²⁴⁵ GONÇALVES, R. op. cit., p. 80.

Os capuchinhos foram identificados com os interesses da Coroa espanhola antes mesmo de chegarem ao Congo.²⁴⁶ E o manicongo, sabendo da tensão política havida entre Portugal e Espanha, aproveita para aproximar-se deste novo reino aliado, e o faz opinando sobre a ilegítima posição do monarca português após a restauração, e desculpando sua relação com os calvinistas.²⁴⁷ É interessante notar que constantemente Garcia II manifestava interesse nos conflitos europeus, em especial com respeito aos reinos ibéricos, e buscava informações por meio dos holandeses.²⁴⁸ Em posição afrontosa aos lusitanos, aliou-se aos capuchinhos para subtrair o bispado do padroado português e transformar o país num protetorado papal, e ao mesmo tempo, aliou-se aos holandeses pelo interesse na parte comercial e a quebra do monopólio português sobre a região.²⁴⁹ O lusitano Frei Manuel Pacheco, em correspondência ao embaixador da Coroa em França, externa a posição daqueles que defendiam os direitos do padroado régio sobre a região:

Sua Majestade se dói de sua reputação, e autoridade e o movem os interesses de sua Coroa, como é certo, o poderá lá remediar, primeiramente ressentindo-se mui vivamente com o Rei do Congo, sobre tais Embaixadas, devendo tanto nelas como no que por elas representou a Sua Santidade não o fazer sem aprazimento seu, como o fizeram sempre seus antepassados; e muito menos admitir em seus Reinos, quanto mais procurá-los, inimigos da Coroa de Portugal.²⁵⁰

Como já ficou dito, D. Garcia II buscava nos flamengos uma aliança contra o poder econômico e comercial português nas terras de sua jurisdição. No acordo de paz firmado entre o príncipe de Orange, João Maurício de Nassau, e o manicongo, este último coloca: “Eu por mim concordo com tudo o que diz respeito à paz, à amizade e à

²⁴⁶ “*Missão dos capuchinhos para o Congo*”. (21.02.1645). In: MMA/SI/V09/d078.

²⁴⁷ “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a D. Filipe IV rei de Espanha*” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d143.

²⁴⁸ “*Carta de D. Garcia II rei do Congo ao governador holandês no Brasil*” (23.02.1643). In: MMA/SI/V09/d003. p. 16; “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau*” (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173. p. 586.

²⁴⁹ “*Carta do padre Jacinto de Vetralla ao padre procurador-geral*” (20.08.1652). In: MMA/SI/V11d072; “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau*”. (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173; VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. p. 9.

²⁵⁰ “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (28.06.1648). In: MMA/SI/V10/d065. p. 187.

aliança que juramos, mantendo toda a fidelidade para podermos prejudicar aos nossos inimigos e nos defendermos contra eles.”²⁵¹

Logo, no entanto, foi firmado um acordo entre os portugueses e os holandeses, visto que estes últimos se encontravam em dificuldades para manter o equilíbrio de forças requerido no trato atlântico, e sofriam com um complicador a mais- todas as rotas de fornecimento de escravos para Luanda, a partir das feiras do interior, estavam bloqueadas pelos seus oponentes.²⁵² A segunda condição colocada neste acordo de paz feria de certa forma os objetivos do manicongo, de insuflar inimizade e concorrência entre os neerlandeses e os portugueses:

Algumas naus holandesas, digo Portuguesas, que aqui aparecem de marchantes, não poderão ser declaradas por presas, salvo se entretanto soubermos as pazes entre o Rei de Portugal e os senhores Estados Gerais estarem quebradas; e se as pazes aqui à sua vinda não estiverem quebradas, comerciarão com vossas mercês ou partirão outra vez livres, conforme sobre isto então nós deliberarmos.²⁵³

D. Garcia mostra a sua consciência do acordo em uma correspondência, e releva na mesma passagem o pacto anterior que fizera com os holandeses; implicitamente, fica colocado que o último anulava os efeitos do primeiro.²⁵⁴ Assim, decide-se pelo afastamento dos flamengos à medida que estes se mostravam mais fragilizados. Recorre ao rei de Espanha, sinalizando entregar a terra à sua jurisdição tanto nos assuntos seculares quanto nos espirituais. Em 1646, envia uma lista de petições a Filipe IV, de Espanha, solicitando que enviasse armada para conquistar Luanda e controlar o comércio; que mandasse governadores, e em nenhuma hipótese os de origem portuguesa; que enviasse missionários capuchinhos para resgatarem a herança espiritual do catolicismo e termina suplicando três mineiros para explorarem “as minas de ouro e prata que havia em seu reino”.²⁵⁵

²⁵¹ “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau*”. (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173. p. 585.

²⁵² A respeito das dificuldades dos flamengos em proceder com o tráfico de escravos e gerenciar os pontos tomados dos lusitanos, ver: ALENCASTRO, L. op. cit. Cap. 6; GONÇALVES, R. op. cit., p. 84.

²⁵³ “*Artigos e condições das pazes entre holandeses e portugueses*” (01.07.1643). In: MMA/SI/V09/d014.

²⁵⁴ “*Carta de D. Garcia II rei do Congo ao governador holandês no Brasil*” (23.02.1643). MMA/SI/V09/d003. p. 14.

²⁵⁵ “*Petições de D. Garcia II rei do Congo a D Filipe IV de Espanha*”. (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d144; GONÇALVES, R. op. cit., p. 84.

Quando os capuchinhos foram enviados àquelas terras, os relatórios de suas viagens mencionaram a reverência de D. Garcia II, o rei, ao não abandonar o cristianismo aos moldes católicos, mesmo com tão pouca estrutura, e tão pouco tempo de fé. Comparou-se essa fidelidade à rebeldia dos “sectários”, ou seja, dos protestantes, que logo tão iluminados com “o sol do meio dia”, escolheram ignorar os mistérios apreendidos por homens tão “boçais”, como os do Congo. “Vós outros, com corpos brancos e almas negras; e eles, com corpos negros e almas brancas”.²⁵⁶ Por sua vez, o manicongo enxergou nos capuchinhos um contrapeso eficaz e quase equiparável ao prestígio dos jesuítas no mundo, ou seja, os únicos que poderiam fazer face aos mesmos e munir de peso as embaixadas diplomáticas do Congo.²⁵⁷

Com o passar do tempo, esse deslumbramento e euforia de ambas as partes foi desvanecendo, conforme o conhecimento e a convivência aumentaram. Os capuchinhos já apresentam críticas finas, e uma impaciência mais audaz.

Estas regiões têm o grande defeito [...] do bairrismo, uma elevada estima de sua origem, que apregoam como a mais nobre e excelente do mundo. [...] Como nunca saíram da Etiópia, julgam ser esta parte do mundo não só a mais vasta, mas também a mais feliz, a mais rica e a mais bela de todas. [...] Essa opinião torna-os cegos, enganados e sujeitos ao orgulho ridículo, que transparece em quase todas as suas ações.²⁵⁸

A intransigência dos frades penetra o equilíbrio entre as elites regionais e os grupos locais, enfrenta com truculência os cultos nativos e finalmente, se aproxima dos portugueses, quando ocorre a retomada de Luanda.²⁵⁹ Em meio a tantos atores e grupos que representavam poderes distintos, D. Garcia II mostrava saber usar das diferenças para jogar os europeus uns contra os outros, e assim transferir os seus problemas para serem solucionados em conflitos entre as Ordens, ou entre as companhias.²⁶⁰ “Era

²⁵⁶ PELLICER DE TOVAR, J. op. cit., p. 14, 15.

²⁵⁷ ALMEIDA, C. op. cit., p. 167.

²⁵⁸ CAVAZZI DE MONTECUCOLO. Vo. I, op. cit., p. 82, 83.

²⁵⁹ ALMEIDA, C. op. cit., p. 179, 180- A atividade evangelizadora dos padres no interior acaba desencadeando um fenômeno paradoxal no equilíbrio social de forças do Congo, visto que, ao mesmo tempo que a repressão direcionada aos que oficiavam os cultos locais promovia o fortalecimento das elites regionais e dos manis, comprometia também a possibilidade das alianças destes para com os primeiros; em outras palavras, comprometia a perpetuação da estrutura política, provinda das alianças matrimoniais entre os manicongos e as filhas dos chefes locais; GONÇALVES, R. op. cit., p. 91.

²⁶⁰ GONÇALVES, R. op. cit., p. 86;

natural, portanto, que os reis africanos soubessem com quem lidavam e como usar os europeus uns contra os outros.”²⁶¹

Desdobramentos do contato

Alguns fatores colaboraram para que o Congo sofresse a fragmentação de poder, além daqueles já trazidos, a saber, o comércio com os portugueses, a exigência de escravos, e a abertura das rotas para além daquelas que passavam pela jurisdição do manicongo. Na ocasião da disputa entre o filho de Garcia II e Daniel da Silva pelo domínio do Soyo, o primeiro foi feito prisioneiro, e somente foi solto com o reconhecimento da independência da terra, em 1646, com relação ao centro de poder, Mbanza Congo. Disto decorreram algumas consequências, entre as quais está o comprometimento da comunicação do manicongo com a Europa, já que existiam dois caminhos para tal: ou Luanda, local sob disputa até então, e que breve retornaria à autoridade dos portugueses, ou o porto de Soyo. Ligada a este fato está ainda outra consequência, de maior vulto: a unidade do reino e do chefe central foi posta em cheque, não somente pelo manisoyo em sua recente independência, mas por outras revoltas suscitadas nos diferentes pontos do reino, visto que a primeira fragmentação encorajara os outros subordinados à autonomia.²⁶²

Após a morte conturbada de Garcia II, envolta também de disputas sucessórias entre seus filhos e parentes, Antônio I, seu segundo filho na ordem sucessória, foi entronizado. Em sua resistência aos representantes do catolicismo na terra, viu-se cercado de poderes maiores, até ter sua cabeça decepada, no desfecho dado pela Batalha de Ambuíla, evento discutido no próximo capítulo.²⁶³ É importante colocar dois movimentos que serviram de termômetro para mostrar o quão instáveis eram as circunstâncias e quão insustentável era a permanência no Congo- tanto capuchinhos quanto jesuítas deslocaram sua atuação para fora dos limites do Congo, “abandonando” as missões. A Companhia de Jesus fechou o colégio de São Salvador em 1669,²⁶⁴ sendo que um século antes já havia migrado para Luanda, quando Paulo Dias de Novais conquistara Angola. O prefeito da missão dos capuchinhos, Jacinto de Vetralla,

²⁶¹ SILVA, A. op. cit., p. 314.

²⁶² GONÇALVES, R. op. cit., p. 79-89.

²⁶³ VAINFAS, SOUZA. Op. cit., p. 10.

²⁶⁴ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 159; “*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*”. (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192.

seguindo sua percepção de que sem a ajuda de armas e dos portugueses não havia como insistir naquela missão, abandonou-a,²⁶⁵ e no seu relatório indicou que a maioria dos capuchinhos saíra do Congo rumo a Massangano, Luanda, Brasil ou em regresso à Europa. Após 1648, o centro de atuação e para onde confluíam os interesses ou recursos dos missionários era Angola, a cobiçada região reconquistada pelos portugueses. Como afirmou Carlos Almeida, “o regresso de Luanda ao mundo católico tem, desde logo, um efeito de atracção sobre todo o clero secular instalado em Mbanza Kongo”.²⁶⁶

O trato angolano

Em 1520 o rei de Portugal D. Manuel I envia uma carta aos súditos Manuel Pacheco e Baltasar de Castro, com o objetivo de instruí-los à viagem de descoberta do “reino de Angola”.²⁶⁷ O propósito da viagem era fazer com que o rei desse lugar se tornasse cristão, a exemplo do que havia acontecido com o manicongo. No decorrer do documento, são explicitados alguns dos motivos pelos quais Angola era objeto da atenção dos portugueses: estes haviam sido informados de que os embaixadores do rei de Angola tinham ido ao manicongo pedir o batismo; além disso, no referido território haveria prata, pelas pistas que umas manilhas enviadas através do rei do Congo sugeriram. D. Manuel I solicitou que a constatação da existência de quaisquer metais, preciosos ou não, fosse comunicada à Coroa, e que fossem trazidas amostras. Mas para o caso de uma futura negociação com os nativos, os embaixadores de Portugal deveriam ser prudentes, de forma que “quanto a coisa valer mais e cá for mais estimada, tanto menos lhos dareis a entender que a estimais, para que não a encareçam”.²⁶⁸

Os interesses comerciais de Portugal já estavam explícitos nos momentos de reconhecimento de Angola enquanto provável região de atuação lusitana. Isso fica patente também pela solicitação um tanto intrusiva de que, para além dos escravos concedidos pelo rei de Angola, por ocasião da visita e dos presentes dos lusitanos, estes levassem também tantos escravos mais que coubessem no navio.²⁶⁹ Mas todas as projeções possíveis seriam testadas por essa viagem: se o rei quisesse ser batizado, os

²⁶⁵ GONÇALVES, R. op. cit., p. 92; “*Carta de Frei Bernardino Húngaro ao prefeito da Propaganda Fide*” (15.03.1657). In: MMA/SI/V12/d038.

²⁶⁶ ALMEIDA, C. op. cit., p. 178.

²⁶⁷ “*Regimento de D. Manuel a Manuel Pacheco e Baltasar de Castro*” (16.02.1520). In: MMA/SI/V01/d128.

²⁶⁸ Ibid., p. 436.

²⁶⁹ Ibid. p. 436.

presentes seriam dados, e um sacerdote poderia ficar na terra para instruí-los, além da possibilidade de os nobres enviarem alguns de seus notáveis filhos para estarem um tempo na Europa. Se, por outro modo, o chefe nativo não quisesse ser cristão, os portugueses deviam dizer que o rei de Portugal não lhes enviara lá por outro respeito, e que os dessem licença de retornarem; mas deveria haver algum esforço para persuadir os nativos à aceitação do cristianismo. Entretanto, se não vissem coisa na terra que podia ser de proveito, e se o rei de Angola não fosse dissuadido de sua negativa, deveriam retornar margeando a costa, “descobrimo e sabendo o que nas ditas terras há”.²⁷⁰ Se fosse o caso de acharem outro reino interessante, ao maioral do local deviam dar o presente e a mensagem inicialmente endereçados ao rei de Angola. Se de todo a empresa fosse frustrada, tornariam ao rei do Congo, “e lhe direis o que bem vos parecer e lhe dareis o presente que levais e trareis a melhor carga que puderdes”.²⁷¹

O ngola era um dos maiores chefes políticos dos ambundos, e tinha ascendência entre os sobas, ou seja, os chefes das aldeias. Sua proeminência sobre a região do Dongo era vista pela reunião dessas autoridades em torno de si.²⁷² Entretanto, a reivindicação do título de “senhor dos ambundos” (habitantes do território ao sul do Congo), também era feita pelo manicongo.²⁷³ Por isso, em fins de 1529, o rei português D. João III enviou uma correspondência para aplacar as inquietudes de D. Afonso I, rei do Congo, dizendo:

Dizem-me que recebeis muito desprazer em se tratar o Reino de Angola; e por que eu não o sei por que tratando-se ele seria mais honra e proveito vosso. [...] Agora é necessário saber se se quer reconciliar com a Igreja, e não querendo manda o direito que seja constrangido a isso; e não querendo ele tornar a Deus é necessário fazermos-lhes guerra. E querendo perseverar em bem somos obrigados todos os Reis cristãos a lhe dar maneira como vivam em a nossa santa fé; e para isto vos rogo que vos não pese se eu lá mandar navio; e eu vos prometo que se ele em alguma coisa vos anojor e não quiser ser cristão, que eu vos dê toda ajuda com que vos dele vingueis;

²⁷⁰ Ibid. p. 436.

²⁷¹ Ibid., p. 438.

²⁷² A esse respeito ver: SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 87-90; “*História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao reino, e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 551; MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. p. 233, 234.

²⁷³ SOUZA. M. op. cit., p. 85.

e por que isto é coisa que toca à consciência como digo, o queria pôr em obra, pois é mandamento de Deus. E por que por terra seria grande trabalho para ir padre, nem as coisas necessárias, como vós melhor sabeis, me parece ser melhor provê-lo por mar, posto que mais custo seja.²⁷⁴

Na correspondência é possível divisar a evangelização como justificativa única para a insistência no contato direto com o reino de Angola, sendo que os incômodos do manicongo deveriam ser suportados e superados em nome da fé. Não obstante, a menção de os portugueses estabelecerem comunicação com Angola por mar, não se sujeitando à intermediação e controle do manicongo, sinalizava um perigo iminente para o monopólio das trocas e do comércio que ele detinha. Por isso mesmo, esse fator foi citado no documento, demonstrando a consciência dos portugueses de quanto ele constituía num ponto crítico para a aceitação do rei nativo a tais contatos. Implicitamente ficava dito que haveria furos neste monopólio- e tenderiam a aumentar- até que ele não mais existisse;²⁷⁵ e as desvantagens e desarranjos temporais deveriam ser pesados à luz do privilégio de missionar.

E porém olhai por vossa consciência e que [o Angola] pode salvar sua alma, que vale mais que todo o mundo e que somos obrigados a pôr as vidas e fazendas por salvar as almas de nossos próximos; e se outra coisa vos parece que a isto me move, pedi todas as condições de que levardes gosto e não sejais contra de tão grande serviço de Deus como se fará em fazer vir alguma alma ao conhecimento de nossa santa fé e não vos lembre nenhuma coisa, por que vós, senhor dom Afonso Rei de Congo, a quê nosso Senhor por seu milagre quis que fosse ungido por Rei e lhe deu tanta honra e poder, é o qual é tão aprovado e antigo que em Etiópia não haverá quem a ele chegue.²⁷⁶

Cedo, entretanto, o ngola a kiluanje furava o monopólio do manicongo com os habitantes da Ilha de São Tomé, hábeis comerciantes que fugiam às regulamentações vindas de qualquer parte, fosse do rei do Congo, fosse da Coroa portuguesa.²⁷⁷ A Ilha de São Tomé estava ao norte da costa dos territórios habitados pelos bacongos, era um ponto estratégico na comunicação com o continente, bem como na comunicação com o Atlântico. O clima era propenso ao cultivo de várias espécies de plantas e alimentos, as

²⁷⁴ “*Carta de D. João III ao rei do Congo*” (fins de 1529). In: MMA/SI/V01/d153. p. 531, 532.

²⁷⁵ VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998. p. 8.

²⁷⁶ “*Carta de D. João III ao rei do Congo*” (fins de 1529). In: MMA/SI/V01/d153. p. 532.

²⁷⁷ SILVA, A. op. cit., p. 265, 266.

árvores eram altas, havia montanhas cobertas de matas espessas, e os seus povoadores estavam mais aclimatados com as febres e o clima do que os reinóis.²⁷⁸ Além disso, a veia comercial de São Tomé fora aguçada quando a Coroa concedeu privilégios e arbítrio sobre as rotas dos rios e da costa do manicongo aos que lá se propusessem a habitar.²⁷⁹ Notoriamente tais habitantes sentiam-se providos e confiados em sua maestria no trato de escravos e mercadorias, de maneira que incorriam, por vezes, no boicote às tentativas da Coroa de estabelecer regulamentações ao tráfico de escravos, ou às tentativas de implementação do projeto europeizador de colonização da costa africana.²⁸⁰

Por certo esse trato com São Tomé tinha insuflado certa desfaçatez no ngola, até que em 1556 o manicongo decidiu, a exemplo da forma como suprimia outros levantes, batalhar contra ele; porém, o seu exército foi derrotado pelos andongos, e a vitória foi o marco da independência do reino do Dongo. Presto, o ngola enviou uma embaixada a Lisboa pedindo missionários e a liberação do comércio. Assim foi que Paulo Dias de Novais e quatro padres jesuítas saíram rumo àquela terra.²⁸¹

Entretanto, as circunstâncias haviam mudado. O ngola que se propusera ao batismo e enviara o pedido de missionários a Portugal havia recentemente falecido, e outro subira ao poder.²⁸² A recepção pelo rei de Angola foi um tanto estranha, indicando o tipo de relação que esperava receber e a postura defensiva diante do futuro.

[...] puseram 49 dias em caminho, e no cabo dos quais vieram com este recado, dizendo que o Rei de Angola se havia folgado muito com a chegada nossa, por causa das coisas que lhe trazíamos de Portugal, que é o que eles desejam muito em sua terra. Mas de se fazer cristão não respondia nada. Somente mandava dizer ao Capitão que fosse com o fato e roupa que lhe mandava o Rei de Portugal.²⁸³

²⁷⁸ A respeito de São Tomé: SILVA, A. op. cit., p. 221-224

²⁷⁹ Ibid., p. 221.

²⁸⁰ Ibid., p. 257.

²⁸¹ Ibid., p. 271; “*Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez*” (07.04.1558). In: MMA/SI/V02/d140; “*Carta do padre Francisco de Bórgia ao Geral*”. (20.05.1558). In: MMA/SI/V02/d143; Paulo Dias de Novais foi a Angola como embaixador da Coroa portuguesa, e com ele partiram Belchior Raposo, os padres jesuítas Francisco de Gouveia e Agostinho de Lacerda, e os irmãos leigos Manuel Pinto e António Mendes. Ver: “*Apontamentos das cousas de Angola*”. (1563). In: MMA/SI/V02/d175. p. 518- notas de rodapé.

²⁸² “*Apontamento sobre Paulo Dias de Novais*” (1560-1561). In: MMA/SI/V02/d162. p. 466.

²⁸³ “*Carta do irmão António Mendes ao padre geral*” (09.05.1563). In: MMA/SI/V02/d173. p. 496, 497.

Quando os visitantes insistiram na causa por que foram àquele reino, ou seja, fazer cristãos os seus moradores, e motivados por isso haviam trazido os presentes, foi dada resposta mais afirmativa à aproximação. Os padres iniciaram os seus trabalhos junto às crianças e ganharam presentes do rei. Mas a carta de António Mendes, um dos religiosos que vivenciou a ocasião, faz questão de deixar claros todos os desafios e perdas que sofreram no caminho para a cidade onde estava o rei, bem como as privações advindas pelo tempo de espera de notícias, quando ainda estavam no navio; a perda de homens, a falta de mantimentos, o rigor do clima e a incerteza da empresa geraram a percepção de que a mesma estava custando muito sacrifício, para além do que haviam calculado.²⁸⁴ Isso fica explícito nas viagens que os que aguardavam na praia tiveram de fazer, indo e voltando de São Tomé para reabastecer o navio.²⁸⁵

Em determinado momento da estadia dos portugueses em Angola, o rei agiu com intransigência. Desde a primeira resposta que enviou à embarcação estacionada em suas praias, já havia dado indícios de seu desacolhimento ao cristianismo. Quando menos os portugueses esperavam, as crianças foram tomadas dos padres, as posses deles foram sequestradas, e seguiu-se a execução dos embaixadores do território andongo que haviam ido à Europa solicitar missionários e os acompanharam na viagem pela terra adentro. “E chamando-nos traidores que lhe íamos a espiar sua terra com o *pater noster* de mentira e que nos tinha de desterrar para outra terra mui longe da sua.”²⁸⁶ Essa reação é atribuída pelo próprio António Mendes como sendo fruto da insídia do manicongo, e o suposto fato de concitar o rei de Angola contra os portugueses, pois teria zelo de seu monopólio.²⁸⁷

Alberto da Costa e Silva trabalha o ocorrido a partir da perspectiva de que a presença portuguesa na África centro-ocidental se alastrara, bem como suas consequências para aqueles que detinham o poder e certo equilíbrio político ao redor de si. O ngola, ao contrário de seu antecessor, via o outro lado da questão: não queria envolvimento além da conta com aqueles que haviam desarranjado as estruturas sociais e econômicas do Congo. Mas também não queria uma maré de represálias; por isso

²⁸⁴ A respeito do presságio que a atitude ambígua do ngola infundira nos tripulantes, temos uma passagem sobre como Paulo Dias de Novais desembarcou para junto dos padres- tal se deu somente quando ouviu dizer dos comentários que corriam sobre ele estar acovardado. Ver: “*Apontamento sobre Paulo Dias de Novais*” (1560-1561). In: MMA/SI/V02/d162. p. 467; Ver também: “*Carta do bispo de S. Tomé a D. Sebastião*”. (20.02.1560). In: MMA/SI/V02/d159.

²⁸⁵ “*Carta do irmão Antônio Mendes ao padre geral*” (09.05.1563). In: MMA/SI/V02/d173.

²⁸⁶ Ibid., p. 502.

²⁸⁷ Ibid. p. 502.

reteve os prisioneiros junto de si, sem permitir comunicação com quem os aguardava no litoral. Esta só foi possível quando circunstâncias internas o obrigaram a deixá-los embarcar. Um só refém ficou e ali morreu. Era um padre jesuíta.²⁸⁸

O conceito de guerra justa começou a ser difundido e pensado com relação a Angola. Tal conceito uniria o âmbito espiritual ao material na conquista, posto que ficou convencionado ser aquela terra de muita valia para Portugal. Francisco de Gouveia, um dos padres da Companhia de Jesus que esteve na presença do ngola, enviou algumas cartas a seu superior, dando conta de suas observações daquele reino no período em que ficou retido. O clima propício à fertilidade da terra, a existência de metais abundantes no solo, os homens rijos, longevos e dispostos ao trabalho, as rotas que ligavam a outros entrepostos comerciais e o próprio fato de a terra ser uma referência no comércio, com suas feiras de mercadorias valiosas, o fez concluir que em muito pouco tempo os recursos advindos da exploração desses fatores seriam suficientes para forrar os gastos da empresa e ainda mais, dar muito proveito à Coroa. Mas para isso, a conquista física deveria preceder a espiritual: “pois em esta terra ter alguma sujeição está todo o seu remédio e salvação”.²⁸⁹

Os motivos para a guerra justa foram evocados no procedimento do rei de Angola que, havendo solicitado missionários para converter-se e aos seus súditos, e tendo a viagem infringido grandes despesas e sofrimentos aos portugueses e membros da Companhia de Jesus, zombou deles quando confiaram em sua palavra, desbravando o interior para irem ao seu encontro com os presentes do monarca lusitano. Mas acima de tudo, “Primeiramente, se aquele rei ou Senhor não quer consentir que se pregue a fé de Cristo em suas terras, dá justa causa de lhe fazerem guerra, e lhe tomarem o Reino.”²⁹⁰

Para justificar tal medida no âmbito político, colocou-se como parâmetro a experiência com o Congo, e o fato de ter falhado por se ter dado no âmbito da diplomacia e da conquista religiosa.²⁹¹ “[...] por que sem sujeição nem esta nem outra

²⁸⁸ SILVA, A. op. cit., p. 271. Costa e Silva levanta a possibilidade de dois fatores, ou um dos dois, terem circunstanciado o rei de Angola a deixar ir os prisioneiros, em busca de reatar as relações com os portugueses: o incêndio que consumira a cidade, logo antes de sua decisão de libertar os homens, consumira os bens trazidos pelos europeus, o que resultaria na necessidade de refazer o estoque; ou/e a sua busca por ajuda para reprimir um chefe rebelde, o Quiluanje Cuacongo.

²⁸⁹ “*Apontamentos das cousas de Angola*”. (1563). In: MMA/SI/V02/d175. p. 518.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 520.

²⁹¹ THORNTON, J. op. cit., p. 110.

gente bárbara, por mais bem inclinada que seja, se poderá bem conservar na fé: como se vê claramente em Congo, pois tão mal ali se logrou a cristandade.”²⁹²

Dez anos após a partida de Paulo Dias de Novais, outro ngola, que já não era mais o mesmo do último encontro, viu o embaixador retornar com um número considerável de soldados, artífices e marinheiros, além dos padres jesuítas, distribuídos em sete ou nove navios. Soube logo que Paulo Dias de Novais vinha com autoridade para ser o governador daquelas terras. A Coroa portuguesa havia anuído à conquista de Angola, desde que levada a cabo sem ônus da fazenda real. Então, o mesmo sistema de capitânicas que havia sido instituído na América portuguesa foi estabelecido para a gestão, e a Paulo Dias de Novais foi concedido o título de donatário da Capitania e Governança de Angola, criada em 1571.²⁹³

Para reparar as grandes despesas da empresa, o donatário concedeu aos jesuítas e aos conquistadores “terras, nativos e rendas”, num sistema em que esses novos feudatários ficaram conhecidos como “amos”. Os amos tinham domínio sobre os sobas (os chefes dos nativos), de forma que pudessem cobrar tributos dos ambundos, majoritariamente na forma de cativos, que por sua vez seriam exportados para a América.²⁹⁴ As rotas escravistas do interior foram sendo guarnecidas por fortificações construídas, ao longo de décadas, pelos portugueses para defesa e vigilância, conhecidas como “presídios”. Nas áreas de influência desses presídios estavam localizadas as propriedades agrícolas dos portugueses, que abasteciam toda a região de Luanda em sua produção escravista.²⁹⁵

Marina de Mello e Souza retrata a resistência dos nativos, bem como dos comerciantes de São Tomé e Cabo Verde a essa política, e a forma como foi atropelada, para garantir maiores lucros, através de campanhas militares pelo território adentro:

²⁹² “*Apontamentos das cousas de Angola*”. (1563). In: MMA/SI/V02/d175. p. 518.

²⁹³ SILVA, A. op. cit. p. 279; SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola. (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 90, 91.

²⁹⁴ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 12-14. O sistema de amos foi, na verdade, uma inversão que o governador Paulo Dias de Novais fizera de uma instituição dos ambundos, a qual designava indivíduos locais para atuarem como prestadores de serviços ao forasteiro- traduziam para ele o lugar, ajudava na sua adaptação, e intermediavam as suas demandas. Os lusitanos resolveram aplicar esse sistema aos que a eles se submetiam, acrescentando que a cada soba, chefe de aldeia ou cabeça de linhagem o donatário deu um “amo” português, que pronto se transformou em senhor. Ver: SILVA, A. op. cit., p. 287, 288.

²⁹⁵ MARCUSSI, A. op. cit., p. 234.

Já em 1579, começaram as hostilidades entre portugueses e ambundos: os primeiros avançando continente adentro seguindo o curso dos rios; os últimos, talvez instigados pelos comerciantes talvez apenas sentindo-se desrespeitados em seus direitos sobre as terras e caminhos, tentavam barrar os brancos, matando sua gente e apropriando-se de seus bens. Mas foram os portugueses que introduziram o terror na região, ao decapitar os chefes que capturavam, queimar aldeias e quem nelas estivesse, carregar todos os víveres que encontravam pelo caminho e reduzir os sobreviventes à escravidão. Os jesuítas estavam ao lado dos conquistadores em suas guerras, sendo seus relatos as fontes mais precisas e minuciosas sobre o que então aconteceu.²⁹⁶

Acontece que, após se constatar que as minas de prata, tão cobiçadas no imaginário dos portugueses, não existiam em Angola, o tráfico de escravos emergiu, de forma contundente, como a atividade mais rentável da região; com a morte de Paulo Dias de Novais em 1589, a Coroa retomou a colônia em suas mãos e designou governadores para instituírem relação de vassalagem com os chefes locais.²⁹⁷ E em 1592, o governador Francisco de Almeida, enviado para implementar tais mudanças e abolir o sistema dos amos, sofreu a ira dos inacianos, e foi excomungado e expulso de Angola. O novo governador condescendeu com o ímpeto dos padres da Companhia de Jesus e a ordem régia é que foi suspensa. Instalou-se um verdadeiro cabo de guerra entre a Coroa e jesuítas. Filipe II, que reinava também sobre Portugal, por ocasião da união das duas Coroas ibéricas, quis banir a Companhia de Angola e entregar as conquistas a outra Ordem. Mas a forte influência no reino, que não faltava na Sociedade de Jesus, dissuadiu o monarca de tal intento, de modo que este ordenou somente o retorno do superior dos jesuítas em Angola, e cabeça do levante, padre Baltasar Barreira.²⁹⁸

Aqui é importante frisar a forte atuação da Companhia de Jesus na colonização de Angola. Desde o pedido dos embaixadores do Angola para que Portugal enviasse para lá missionários, faz-se menção à Companhia como a Ordem ideal a representar o interesse da Coroa nas almas. Duas cartas do período, ambas escritas por padres pertencentes ao círculo inaciano, retratam as solicitações mencionando o desejo específico pela presença da Companhia de Jesus, tanto por parte dos ambundos, como por parte da rainha e dos embaixadores portugueses. Uma delas parte do padre Inácio de

²⁹⁶ SOUZA, M. op. cit., p. 93, 94; Ver também: “*Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné*”. (01.1622). In: MMA/SII/V04/d172. p. 669, 670; “*História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao reino, e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 560, 562, 572, 573.

²⁹⁷ GONÇALVES, R. op. cit., p. 33.

²⁹⁸ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 12-14.

Azevedo, que dá notícias ao padre Diogo Laínez sobre a nova empresa missionária de Angola:

Especialmente nosso Senhor mostrava querer-se servir da Companhia naquela empresa, pela inclinação que os embaixadores tinham a nós, dizendo que não queriam gente senão da Companhia, e a rainha também assim o disse: que se da Companhia não fossem, não despacharia os embaixadores.²⁹⁹

E o padre Francisco de Bórgia, comissário-geral da Espanha, Portugal e Índias, consultado a respeito do assunto, escreveu em 1558:

Ao reino de Angola vão este junho dois sacerdotes e dois irmãos que os acompanham, com os embaixadores de seu rei, que têm vindo a fazer instância que vão a ele pessoas que os instruem nas coisas da fé, porque desejam, assim rei como vassalos, converter-se, e pediram em particular para este efeito pessoas da Companhia.³⁰⁰

Os jesuítas haviam sido os primeiros religiosos a chegar em Angola, e pesou muito no conceito da Companhia o fato de haverem acompanhado os passos iniciais da conquista, desde os tenros momentos em que estiveram ali com Paulo Dias de Novais, em meio às incertezas, agruras e martírios, e quando mais tarde este embaixador voltava como donatário. No campo espiritual, foram os responsáveis por suscitar os primeiros frutos da missão no território, inaugurando o batismo nas chefaturas com dois filhos do soba Songa.³⁰¹ Não é ao acaso que constantemente os jesuítas arrogassem a conquista e manutenção de Angola à atuação da Companhia de Jesus.³⁰²

Embora se possa supor que os padres inicianos tivessem sido enviados a Angola para as incumbências espirituais, sabemos que estiveram ativamente envolvidos nas conquistas, e no trato de escravos, como ficou evidente no sistema dos amos; Baltasar Barreira, o padre jesuíta entusiasta da guerra justa, após descrever as conquistas empreendidas, diz: “Quanto à conversão, pelas muitas guerras foi pouca este ano”.³⁰³

²⁹⁹ “*Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez*”. (07.04.1558). In: MMA/SI/V02/d140. p. 408.

³⁰⁰ “*Carta do padre Francisco de Bórgia ao Geral*”. (20.05.1558). In: MMA/SI/V02/d143. p. 413.

³⁰¹ “*Batismo do filho do soba Songa*” (31.01.1582). In: MMA/SI/V03/d048.

³⁰² “*História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao reino, e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 560, 578; Ver também: MARCUSSI, A. op. cit., p. 235.

³⁰³ “*Carta do padre Baltasar Barreira*” (14.05.1586). In: MMA/SI/V03/d086.

Houve aqueles que fizeram notar essa veia dos padres para assuntos seculares de alto impacto no comércio e na política locais, enquanto os batismos e o conhecimento da doutrina cristã minguavam no interior.

Em Angola desde o ano de 1575, em que começou a Conquista até agora, tudo foram guerras e da conversão dos naturais se tratou pouco, ainda que tem um Colégio da Companhia e outro Convento de Padres Terceiros, porque o Evangelho de Cristo é de paz e não se há de pregar com as armas nas mãos. E assim, tirando os negros de Luanda e Massangano, não há na terra outros cristãos senão os escravos que saem daquele porto de resgate para Europa, e Novo Mundo, aos quais batizam sem os catequizarem, de maneira que morrem nas mesmas embarcações como brutos. Os outros moradores daquela grande Província assim estão como quando nela entramos, antes escandalizados de nossas armas, que edificados de nossa doutrina.³⁰⁴

O padre António Cavazzi, capuchinho que esteve na África centro-ocidental de 1645 a 1670,³⁰⁵ ao descrever as terras da atuação missionária, apontou que as estradas que constituíam rota para os comerciantes eram largas e cômodas. A maioria delas chegava ou partia de Luanda, principal porto de Angola. Entretanto, o trabalho missionário exigia viagens por “desertos” e florestas, rumo ao interior, negando as comodidades que os caminhos largos podiam oferecer. É possível então perceber o que também o capuchinho sugeria com relação aos famosos inacianos que viviam nas cercanias de Luanda.³⁰⁶

Mas as acusações mais abertas e ferinas vinham de alguns governadores que enxergavam nos jesuítas um fator competitivo, tanto na autoridade sobre os naturais, quanto no enriquecimento pelo trato negreiro e na lida com suas fazendas. Em 1658, o governador-geral de Angola fez apontamentos que creio ser importantes para colocar em sua íntegra aqui:

Na folha da despesa que cada ano se faz neste Reino vai lançada uma adição de dois mil cruzados que por ordinário se pagam aos Religiosos da Companhia, de que Vossa Majestade lhe faz esmola, enquanto não possuírem bens de que comodamente se possam sustentar, e por se ocuparem na propagação da fé, promulgação do evangelho, e conversão das almas; e porque estes motivos tem secado, me pareceu dizer a Vossa Majestade que a casa do Colégio desta Cidade se acha hoje com mais de cinquenta propriedades grandes, que

³⁰⁴ “Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné”. (01.1622). In: MMA/SII/V04/d172. p. 669, 670.

³⁰⁵ CAVAZZI DE MONTECUCOLO. op. cit., Vo. I, p. VI da seção “Ao Leitor”.

³⁰⁶ CAVAZZI DE MONTECUCOLO. op. cit., Vo. I, p. 147, 148.

aqui chamam arimos, situados nas melhores paragens deste Reino, de que tiram grandíssimo lucro cada ano, e em todos mais de dez mil negros seus escravos, com que vem a possuir mais de um milhão com as casas que tem nesta praça, que são as mais e as melhores, que alugam a moradores, e por este respeito se fica escusando aquela despesa, que tão necessária é para se aplicar à fortificação das forças desta praça e do sertão, que tão atenuadas estão, como a Vossa Majestade represento por outra carta; como também porque estes Religiosos não acodem a sua obrigação com entrarem no sertão a procurar a conversão das almas, que foi sempre o principal intento com que Vossa Majestade os mandou a esta Conquista, antes estão sempre nesta Cidade tratando do granjeio de suas fazendas, e da administração de seus gados, de que tem uma grande quantidade, ocupando-se também no resgate do sertão a que mandam seus escravos e pombeiros, que obram com desaforos e tiranias fiados no favor dos Religiosos, a que se deve acudir com lhes mandar que não tenham tanta escravaria junta, pois lhes não são necessários tantos, sendo eles oito, que se podem acomodar com menos. Vossa Majestade mandará o que for servido. A Sereníssima e Real pessoa de Vossa Majestade guarde Deus muitos anos, para amparo da cristandade. // Assunção, 5 de Novembro de 1658. João FernandesVieira.³⁰⁷

Esta carta traz informações valiosas sobre como os jesuítas se portavam no além-mar, em específico em Luanda, local de onde saíam os escravos que abasteciam o reino e a colônia do Brasil. João Vieira aponta a lógica da produção escravista, encabeçada em grande parte pela Companhia de Jesus, explicando o enriquecimento dos padres a custo da grande quantidade de escravos que possuíam, quando se serviam deles para o cultivo e aumento de suas fazendas, bem como para o “resgate no sertão”. O argumento do governador tinha em vista pedir intervenção da Coroa portuguesa no que entendia como abuso e agir à revelia de ordens superiores, provindas da própria Coroa; sugeria que o recurso direcionado aos inacianos para fomento da atividade missionária fosse retirado de suas mãos e aplicado na fortificação das praças e dos sertões. Além disso, propôs que se reduzisse o número de escravos aos jesuítas, posto que como ficou dito, a sua jurisdição sobre esses homens, bem como a riqueza crescente que angariavam com os mesmos ameaçava os comerciantes, bem como as autoridades nativas e portuguesas.

Vinte anos mais tarde, os jesuítas escrevem ao governador Aires de Saldanha que o acordo feito com a Coroa sobre a renda anual para cada um dos dez religiosos, e não oito, como havia colocado o governador de Angola, tinha como condição que os dez religiosos assistissem em Luanda “para ensino dos filhos dos moradores dela, e

³⁰⁷ “*Carta do Governador-Geral de Angola a El-Rei de Portugal*”. (05.11.1658). In: MMA/SI/V12/d072.

mais ministérios de seu instituto.”³⁰⁸ Também refutam a ideia, recorrente nas bocas de seus adversários, de que não iam ao interior, dizendo, ao contrário, que os indícios de sua atuação estariam nos testemunhos dos nativos, e nas sepulturas de sacerdotes cristãos espalhados por toda parte; entretanto, com essa intensa atuação, provaram ser de maior proveito e de menos perigo para as almas ficarem num ponto de referência muito frequentado, de modo que os que quisessem, saberiam onde encontrá-los. Devolveram à altura as sugestões dos capuchinhos de que não se arriscassem pelas almas, dizendo, ao contrário, que estes comprometiam ainda mais a situação de infidelidade das mesmas, visto que, neste trabalho itinerante nos sertões, batizavam os ignorantes, e por não ser possível confirmarem os fieis a cada dia, quando retornavam, os encontravam não somente gentios, mas hereges, visto já terem sido batizados. Os autores da carta ressaltam, por vezes no documento que à Companhia de Jesus se deve a conquista espiritual de Angola, e que por sua indústria, Luanda se viu toda convertida.³⁰⁹

Mas se a ocupação de Angola havia sido pela conquista do território e dos pontos cruciais de comunicação entre o continente e o oceano, os frutos promissores desse domínio atraíam a atenção de outros reinos europeus, que envolviam suas embarcações no conhecimento das rotas mercantis dadas através do Atlântico. A West-Indische Compagnie (WIC) foi fundada pelos neerlandeses em 1621, para atuar em duas frentes: guerra e comércio. Era direcionada à conquista das zonas açucareiras da América portuguesa, e para isto, deveria estabelecer como alvos os portos comerciais do Atlântico português.³¹⁰ Neste sentido, Luiz Felipe de Alencastro explica a complementaridade havida entre o Brasil e Angola: a mão de obra atuante nos engenhos de açúcar da América portuguesa era predominantemente trazida de Angola, escoada através de Luanda e recebida nos portos do Rio de Janeiro, Salvador e Pernambuco.³¹¹ E Maurício de Nassau, príncipe humanista holandês, dirigente de uma das famosas Companhias de seu reino, compreendeu bem a essência da empresa portuguesa:

Nassau tenta institucionalizar uma complementaridade entre o Brasil e Angola. [...] A captura de dois pólos da economia de plantações, zonas

³⁰⁸ “*Carta dos padres da Companhia ao Governador de Angola*”. (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192. p. 455.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 457-459, 462; Cf. MARCUSSI, A. *op. cit.*, p. 278.

³¹⁰ ALENCASTRO, L. *op. cit.*, p. 209.

³¹¹ *Ibid.*, p. 211.

produtoras escravistas americanas e zonas reprodutoras de escravos-mostrava-se indispensável para o implemento da atividade açucareira.³¹²

Antes da investida contra os portos de jurisdição portuguesa, a WIC já fazia guerra de corso em alto mar, saqueando os tumbeiros e levando os cativos para comércio nos portos americanos. Mas a vitória sobre as terras portuguesas começou pela Bahia, em 1625, e seguiu-se em Recife e Olinda, praias no nordeste do Brasil, no ano de 1630.³¹³ Luanda, finalmente, foi tomada em 1641, no ímpeto em que caíram outros pontos da costa africana como Benguela, São Jorge da Mina e São Tomé. Os holandeses, aproveitando o momento de descuido e êxtase da Coroa portuguesa, que recentemente havia sido restaurada à parte da Espanha, e o acordo de tréguas feito entre os Estado de Holanda e Dom João- rei de Portugal,³¹⁴ armaram uma esquadra de vinte e um navios, com “dois mil homens e 200 índios” e rumaram disfarçadamente para Angola.³¹⁵

O descuido dos portugueses teria começado do outro lado do Atlântico, na capitania de Pernambuco; fora dali que os flamengos saíram, colocando um pretexto para aquela armada, sem que houvesse qualquer interferência dos governadores. Quando os invasores chegaram próximo ao seu destino, e avistaram e foram avistados pelos de Luanda, estes reagiram fugindo rumo ao interior com o que podiam levar. Não houve resistência significativa ao avanço holandês de modo que os fizesse recuar, e isto porque, nas palavras do governador, o preparo e os interesses dos que permeavam o porto eram puramente comerciais. “Havia na Cidade três capitães de gente paga, mas com tão pouca que não chegavam a cem homens, e esses mal disciplinados, porque naquela praça se não tratava mais que de adquirir fazenda.”³¹⁶

Este constituía um momento delicado para Portugal. Após a restauração do trono português surgia o desafio de rearranjar os acordos, os tratados e entrar novamente na diplomacia global. Mas a situação europeia não favorecia o dito reino. Filipe IV, rei de

³¹² Ibid., p. 214.

³¹³ Ibid., p. 190, 191, 209.

³¹⁴ “*Tratado de tréguas entre Portugal e os Estados Gerais da Holanda*” (12.06.1641). In: MMA/SI/V08/d153.

³¹⁵ “*Relação da conquista de Angola e S. Tomé pelas forças holandesas*” (1641). In: MMA/SI/V08/d154.

³¹⁶ Ibid., p. 520; Ver também: “*Carta do governador de Angola a El Rei de Portugal*” (09.03.1643). In: MMA/SI/V09/d007.

Espanha, não facilitaria a inserção nem o reconhecimento de Portugal enquanto domínio independente. Tanto que preferiu entregar as colônias aos calvinistas que restituiu-as à monarquia vizinha: em troca de os Estados Gerais da Holanda preservarem os domínios espanhóis no mundo, Filipe IV reconhecia a soberania holandesa nos territórios lusos tomados pela WIC e VOC (Companhia Unida da Índia Oriental).³¹⁷ Ao mesmo tempo, houve a excomunhão da Coroa portuguesa pelo papado, e a recusa de reconhecer sua autonomia retomada; o pontífice reivindicava agora os frutos e ordenava que a missionação no além-mar fosse jurisdição da Propaganda Fide, anulando virtualmente, os efeitos do padroado régio.³¹⁸ Quanto aos aliados da Coroa portuguesa, a França desconsiderava as alianças, e também mostrava interesse nas colônias portuguesas; a Inglaterra, desde 1642, estava enfrentando uma guerra civil, que se estenderia por sete anos. E o tratado com os holandeses também sofria desgaste por causa da insurreição pernambucana, iniciada em 1645, como forma de resistência luso-brasílica aos Estados Gerais.³¹⁹

Não obstante, a situação da Holanda também não estava nada favorável. Havia diferenças entre a forma como Portugal gerenciava as colônias e a forma como a Holanda passou a fazê-lo. Alencastro engloba todos os fatores na constatação que “a estratégia da Compagnie era empresarial, e não colonial”.³²⁰ A diminuição do crédito dos senhores de engenho no ato da compra de escravos, o fato de que a empresa modificou a lógica da produção, com a qual os compradores já estavam acostumados, preferindo a prática de vender mais escravos a baixo preço a fim de vender menos escravos por maior preço comprometeu o equilíbrio dos lucros, endividou os proprietários das fazendas, e deixou os mesmos sem possibilidades de produzir, e isso, por sua vez, comprometeu a credibilidade da empresa diante dos acionistas e levantou os ânimos daqueles com quem tinha de tratar. Para além desses fatores, havia a ruptura com a língua, os costumes e a religião, elementos cruciais que compõem uma sociedade e embasam todas as interações. Esses e outros pontos fizeram com que a pressão aumentasse sobre os brasílicos, e a veia patriótica se mostrou na guerra deflagrada em 1645 contra os invasores holandeses.³²¹

³¹⁷ ALENCASTRO, L. *op. cit.*, p. 229.

³¹⁸ GATTI, A. *op. cit.*, p. 202-237.

³¹⁹ ALENCASTRO, L. *op. cit.*, p. 229.

³²⁰ *Ibid.*, p. 215.

³²¹ *Ibid.*, p. 212, 214-218.

Neste contexto, chegou-se à conclusão que para a Coroa reaver suas colônias, era crucial atingir o ponto fulcral que abastecia o esquema mercantil no Atlântico: Angola. É importante esclarecer que, conquanto os holandeses tivessem tomado Luanda do domínio português, a presença destes permaneceu existindo em Angola; houve transferência de sua capital de Luanda para Massangano, centralidade com povoação quase como a da cidade de Luanda.³²²

Salvador Correia de Sá e Benevides, vindo de uma linhagem de homens que ocuparam cargos na administração da colônia portuguesa do Brasil, foi um nome crucial na retomada dos pontos do Atlântico que haviam sido invadidos pelos flamengos. Desde Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil em 1558, o renome da família alcançou notoriedade por atuar na pacificação da colônia recém-estabelecida, além da reconhecida boa gerência dos territórios sob seu controle. Além disso, Salvador de Sá, nascido em 1602, recebera educação dos jesuítas, e durante toda a vida, mostrou-se zeloso por honrar a Companhia.³²³

Em 1643, Salvador de Sá foi instado a emitir parecer a respeito da situação de Angola, e a forma como achava ser pertinente tratar a questão. Antes disso, em 1636, já havia sido nomeado por Filipe IV governador do Rio de Janeiro, a exemplo de seu avô, Salvador de Sá, e também de seu pai, Martin de Sá. Aproximadamente uma década depois, em 1647, foi nomeado governador de Angola por D. João IV.³²⁴ Foi o senso de urgência diante das circunstâncias que impulsionou o monarca a esta nomeação para que fossem tomadas providências com relação a Angola, algo a que Salvador já tinha aludido quando na ocasião proferira o parecer de 1643:

O que convém muito ao Real Serviço de Vossa Majestade é que logo logo mande acudir a aquele Reino de Angola, porque a gente das conquistas não é de muitas obrigações e a tardança pode ser de muito prejuízo ainda para o crédito dos negros amigos, sendo da mesma maneira de muito a falta do comércio de Angola, porque sem ela se prejudica muito as fazendas do Brasil e se aniquila o aumento da Real Fazenda, assim no Brasil como neste Reino.³²⁵

³²² “*Provimento espiritual de Maçangano*” (23.06.1632). In: MMA/SI/V08/d034; “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau*” (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173. p. 586.

³²³ BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Tradução Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Edusp, 1973. Cap. 1.

³²⁴ *Ibid.*, p. 95, 124-126, 256.

³²⁵ “*Parecer de Salvador Correia de Sá sobre a restauração de Angola*” (21.10.1643). In: MMA/SI/V09/d020. p. 84.

O então influente homem diagnosticou os aspectos favoráveis para a retomada de Angola, e sugeriu que todos os recursos para socorro, fossem eles financeiros, de materiais ou de força de batalha proviessem do Brasil e dos povos nativos, preponderantemente. Nos anos seguintes, muitos esforços foram levantados com vistas a retomar Luanda, mesmo que no sentido de diagnosticar as fraquezas do inimigo, e achar brecha para o ataque.³²⁶ E a situação de alarme não se resumia em guerrear contra os holandeses, pois que havia outras chefaturas e povos alevantados, seguindo a vantagem da competição entre as nações europeias.³²⁷

Foi então que Salvador de Sá partiu rumo a Angola com uma frota armada em 12 de maio de 1648, e neste mesmo ano, foi assinado o termo de rendição dos holandeses, pelo qual se comprometiam a sair de Angola, o que foi fielmente cumprido em 24 de agosto de 1648.³²⁸ Antes de sair do Rio de Janeiro rumo à missão do outro lado do Atlântico, no entanto, o recém-nomeado governador, um dos maiores latifundiários do Brasil (ou o maior deles)³²⁹ enviou uma correspondência ao padre geral dos jesuítas, declarando uma devoção especial à Companhia de Jesus, e o desejo de servir-lhes neste novo posto, como também através da fundação de um colégio nas terras de atuação jesuíta.³³⁰

Os jesuítas eram poderosas referências a que os reinóis ou os nativos buscavam em tempos de perplexidade política, a fim de oferecerem chancela às suas ações quando fossem executadas.³³¹ Mas um dos fatores que acresceram ao embaraço da presença calvinista no território ambundo foram as investidas do rei de Espanha por ocasião da restauração do trono português, e neste bojo, o envio da missão capuchinha ao Congo pela Propaganda Fide foi entendido como uma tática política de Filipe IV para tomar as atividades missionárias (que por sua vez eram indissociadas da influência política) aos

³²⁶ “*Relação do custo do socorro de Angola enviado por António Teles da Silva*” (23.02.1645). In: MMA/SI/V09/d078A; “*Carta de Francisco de Sotomaior a El-Rei D. João IV*” (04.12.1645). In: MMA/SI/V09/d122; “*Carta do padre Gonçalo João a El Rei*” (25.06.1646). In: MMA/SI/V09/d131; “*Consulta do Conselho Ultramarino sobre as minas e socorro de Angola*” (05.07.1646). In: MMA/SI/V09/d133

³²⁷ Sobre os jagas no referido contexto, ver: BOXER, C. op. cit., cap. VI; SOUZA, M. Op. cit., p. 114-143.

³²⁸ BOXER, C. op. cit., p. 280, 281; “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (27.11.1648). In: MMA/SI/V10/d098; “*Carta de D. João IV ao marquês de Niza*” (02.11.1648). In: MMA/SI/V10/d095.

³²⁹ BOXER, C. op. cit., p. 152.

³³⁰ *Ibid.*, p. 300; “*Carta de Salvador Correia de Sá ao padre geral dos jesuítas*”. (10.05.1648). In: MMA/SI/V10/d046. p. 148.

³³¹ “*Parecer de Francisco Leitão sobre a missão dos capuchinhos*” (04.12.1643). In: MMA/SI/V09/d021. p. 89.

portugueses, e por fim, transferir os devotos aos frades. Na iminência de enviar a missão dos capuchinhos ao reino do Congo, o rei de Castela mandou que um dos seus experientes súditos, Francisco de Leitão, desse notícias da situação da terra, bem como dos missionários presentes no território, e que por fim emitisse um parecer sobre o envio dos frades. O documento de resposta à solicitação, datado de 1643, traz ricas informações sobre a expectativa sobre o serviço dos capuchinhos, em oposição à “estagnação” do cristianismo na África atlântica.³³²

Francisco de Leitão introduz o documento falando de São Paulo de Luanda, capital e principal porto do reino de Angola, que constituía uma cidade cômoda, tanto pelo clima ameno, quanto pelo arranjo geográfico natural, sendo localizada numa baía abrigada dos ventos para as embarcações; Luanda oferecia facilidade de suprimentos provindos da pesca e das feiras, e “por ali se fazia o maior resgate e carregamento de escravos negros para as Índias Ocidentais”.³³³ Ali habitavam os governadores e os religiosos da Companhia de Jesus. E em oposição a esse sedentarismo, o autor do documento trata os capuchinhos como sendo solução para um problema pontual nas terras do Congo: a falta de suprimento espiritual aos nativos do interior.

[...] Religiosos da Companhia de Jesus, que com algumas heranças e terras que se lhes haviam dado para cultivar, estavam bem acomodados, e dali iam alguns ao Congo onde tinham uma casa de sua residência e eram bem vistos do Rei, que não tinha outros missionários. Por ser muito grande o reino do Congo e a gente muitíssima, bem se deixa ver que a messe é muita e os obreiros poucos, e que por causa da rebelião de Portugal, não irão ali de novo ministros do evangelho, pelo qual não somente cessará a pregação evangélica e conversão das almas, como também se perderá a cristandade que havia, por não haver quem a cultive e arranque os abrolhos [...] estando destituídas de padres e mestres que lhes ensinem e adestrem; e assim tenho por coisa mui digna do santo zelo e Católica piedade de Vossa Majestade admitir a proposta dessa missão.³³⁴

Francisco de Leitão continua o seu diagnóstico sobre o clero trazendo informações sobre os bispos nomeados pela Coroa portuguesa para o Congo; depois da cerimônia que os consagrava, saíam de Portugal rumo ao bispado ultramarino para o

³³²Ibid., p. 85, 86.

³³³Ibid., p. 86, 87.

³³⁴Ibid., p. 92, 93.

qual haviam sido nomeados. Mas os bispos do Congo, conquanto pagos pela Fazenda Real, nos termos das Bulas Apostólicas,

[...] Devendo residir naquela Igreja do Congo, se deixavam ficar na dita Cidade de São Paulo de Luanda em Angola, ou por medo do veneno que podiam temer dos que houvessem de reformar e castigar, ou do clima e incomodidades da terra, ou por ter em São Paulo mais regalo e meios de fazer fazenda por resgates e negociações, como o fez o bispo imediato antecessor dele que vivia ali quando se rebelou Portugal, que sendo religioso de São Francisco, irmão do secretário Christóvão Soares, não deixou pouca fazenda e por se haver morte ali, nomeou Vossa Majestade para bispo a Dom Francisco de Soveral, canônico regular de Santo Agostinho da congregação de Santa Cruz de Coimbra, e depois de confirmado e consagrado foi àquelas partes há muitos anos e se deixou ficar em São Paulo de Luanda com os demais sem ir a sua Igreja do Congo, ainda que O Rei com multiplicadas instâncias procurava que fosse, mas não tenho verdadeira notícia que trata-se de adquirir fazenda por comércios, nem se é vivo ou morto.³³⁵

Luanda certamente era uma cidade que atraía o clero atuante na África Ocidental. Não somente os jesuítas haviam fundado sua sede no local em 1575. Os carmelitas descalços, desde 1659, os capuchinhos, desde 1649, além do clero secular e confrarias podiam ser contados no território.³³⁶ O capuchinho António Cavazzi, em sua descrição sobre o reino de Angola, corrobora o que dizia o padre Francisco Leitão sobre as benesses e facilidades de Luanda, e chega a salientar a quantidade dos edifícios religiosos, cuja conformação remontava ou fazia as vezes dos baluartes numa estrutura complexa de defesa. “Sobre um morro vê-se a metrópole do reino, chamada Luanda, ou São Paulo da Assunção, defendida em redor, não por baluartes, mas por muitas igrejas e mosteiros.”³³⁷

Mas o curioso é que o padre Cavazzi coloca a informação de que os capuchinhos também moravam em Luanda, compondo a paisagem das Ordens que lá estavam arraigadas:

³³⁵ Ibid., p. 90, 91; Ver também: “*Carta do Deão de Angola a Sua Majestade El Rei*”. (29.07.1665). In: MMA/SI/V12/d235. p. 555, 556.

³³⁶ MARCUSSI, A. op. cit., p. 235-237.

³³⁷ CAVAZZI DE MONTECUCOLO. op. cit., Vo. I, p. 29. Nas notas de rodapé à essa mesma página, consta que após a restauração da cidade em 1648, São Paulo de Luanda passou a se chamar São Paulo de Assunção.

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 prodigalizando generosamente as muitas receitas que têm, em benefício desta e de outras missões, por eles fundadas em todo o mundo. Ao lado há o hospital e, no sentido oposto, a confraternidade de São João Baptista, perto da qual moramos nós, os Capuchinhos, num hospício devoto, mas pobre, conforme o nosso instituto, e dedicado a Santo António de Lisboa.³³⁸

Perceba-se que neste excerto há uma comparação entre o local de residência dos padres jesuítas e o local de instalação dos capuchinhos, e talvez seja possível pensar que essa fosse uma tentativa de suavizar o fato de que os frades estariam na cômoda capital, juntamente com tão abastadas instituições, em circunstâncias tão favoráveis, quando Cavazzi atribui ao hospício o adjetivo de ser pobre, relevando a coerência com o seu instituto. A sede da missão dos capuchinhos também foi transferida de São Salvador do Congo para Luanda em 1649, apenas 6 anos após o parecer expectante de Francisco de Leitão sobre suas atividades e permanência no interior. Alexandre Marcussi coloca que, apesar dessa transferência, os capuchinhos continuavam suas missões pelo interior, sendo, de longe, os mais ativos nos territórios habitados pelas sociedades centro-africanas. E para além desse hospício, tinham outros quatro, dos quais três estavam nas proximidades- Massangano, Bengo, Dande, e em Cabinda, o mais distante, ao norte do reino do Congo, fora do raio de ocupação portuguesa.³³⁹

Assim como Marcussi, Carlos Almeida notou que os esforços no interior iam mingando conforme o tempo passava, e houve um deslocamento do centro de gravidade da atividade religiosa para Luanda.

O deslocamento do centro de gravidade da actividade religiosa, do Kongo para Luanda, é vivido também pelos próprios capuchinhos. Primeiro com a abertura de hospícios em Luanda e Massangano, e gradualmente, depois, com a lenta inversão do esforço missionário, do Kongo para os territórios controlados por Luanda. Em 1654, o próprio prefeito da missão abandona Mbanza Kongo e fixa-se em Luanda. Na viragem de 1650 para 1660 a mudança é clara: em 1652, havia vinte e seis missionários no Kongo e quatro apenas nos territórios controlados por Luanda, em 1657 essa proporção era de quinze (treze no Kongo e dois em Nsoyo) para treze missionários e cinco anos depois, a situação resumia-se a quatro no Kongo, outros tantos no Nsoyo e oito nas regiões controladas pelos portugueses. A segurança oferecida pela colónia, o apoio político crescente de Luanda à sua actividade, e o

³³⁸ Ibid., p. 29.

³³⁹ MARCUSSI, A. op. cit.. p. 235-241.

facto de ali se situar a principal porta de entrada e saída para a região determinam esse movimento. No fundo, o deslocamento da missão do Kongo para Luanda reproduz aquele que, cerca de um século antes, a Companhia de Jesus experimentara.³⁴⁰

Duras as palavras que colocam os frades seguindo o mesmo caminho que a Companhia de Jesus havia trilhado anos antes, algo amenizada pelo padre Cavazzi na afirmação peremptória da continuidade da mendicância e manutenção dos princípios que deram início à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, tentando dissociar ao máximo sua imagem daqueles que faziam fortuna nos grandes centros. Para Angola confluíram as empresas missionárias, ou porque tivessem ativo interesse nos lucros advindos do comércio de escravos ou porque dependiam das esmolas provindas desse comércio.

A resistência, o avassalamento e a conversão

O retorno de Paulo Dias de Novais a Angola foi reconhecido nas ofensivas simbólicas e literais sobre o território, como quando as construções e fortificações começaram a erguer-se a partir das praias e caminhos rumo ao continente. O ngola empenhou esforços para resistir a esses avanços, reunindo exércitos numerosos para ir ao encontro dos portugueses, ou cercando-os em suas fortalezas. Os homens sob o comando de Paulo Dias de Novais iniciaram a ofensiva, entrando nas aldeias e espalhando o pânico entre as populações. Aos portugueses podiam somar forças os inimigos do ngola e os grupos subjugados que vissem vantagem no assalto ao chefe maior. Essa guerra que contava com o exército nativo para encher ambas as fileiras dos opositores funcionava da seguinte maneira:

Seria esta uma constante: quando tudo ia bem para os portugueses, os seus exércitos inchavam de africanos. Quando, porém, sofriam reveses, muitos dos aliados negros os abandonavam. Tendo o reino do Dongo sido constituído pelo amálgama de muitas linhagens e constelações de linhagens, alguns líderes ambiciosos ou ressentidos com a subordinação ao angola aliavam-se aos portugueses, na esperança de reganhar a independência. Se esses andavam vitoriosos, crescia naqueles a audácia. Se, contudo, os viam em desvantagem, os chefes insubmissos desertavam e corriam a renovar a fidelidade ao rei.³⁴¹

³⁴⁰ ALMEIDA, C. op. cit., p. 178.

³⁴¹ SILVA, A. op. cit., p. 282.

Em meio à guerra renhida entre as partes, o rei de Angola e demais sobas que se favoreciam do contrabando com os de São Tomé reconheciam que não conseguiriam impedir os reforços que chegassem aos portugueses do litoral; por isso, quando o exército inimigo se aproximava de onde o Angola estava, era forçoso a esse retirar-se com os seus para recuperar as forças e seguir com as investidas.³⁴² Por vezes os documentos mencionam a expectativa dos representantes da Coroa, quando comunicavam às autoridades no reino a existência de minas de prata no território angolano, na região de Cambambe. Cada avanço tinha em vista dominar a região e apossar-se do valioso metal, em nome do qual, juntamente com o comércio de escravos, empreendiam insistentes esforços.³⁴³

Mas ficou descoberto que as minas de Cambambe não eram de prata, e sim de chumbo, de forma que o rei português direcionou os esforços para o “resgate da terra”, ou seja, o tráfico de escravos.

E porquanto o Senhor Rei Dom Sebastião que Deus tem, meu primo, sendo informado das grandes Minas de Prata que havia nesse Reino, mandou a ele Paulo Diaz de Novaes com gente de guerra, e armas, e os mais ministros necessários para o descobrir e conquistar, e depois de seu falecimento El Rey meu Senhor e pai que Deus tem, houve por bem de mandar continuar na dita Conquista, com muito grandes gastos e despesas e na mesma se continuou por meu mandado sem até agora se ver efeito algum. Antes tendo-se chegado com a dita Conquista até às terras de Cambambe, e mandado cavar nelas em diversas partes se não achou Prata, ou tão pouca que não pareceu conveniente fazer-se nelas despesa, nem o fruto que dela se podia esperar correspondia ao gasto, houve por bem de mandar cessar por ora a dita Conquista e que daqui por diante não corra na forma em que até agora correu. [...] antes trateis de governar o dito Reino [...] conservando o comércio, e resgate antigo da terra em bem e aumento de minha fazenda e proveito de meus vassallos.³⁴⁴

No início do século XVII, os portugueses descobriram nos imbangalas grandes aliados no apresamento de escravos. O encontro teria se dado em 1601; os traficantes, que burlavam as taxações do monarca espanhol Felipe III, viram, de sua embarcação, o grupo imbangala às margens do rio Cuvo, e em troca de ajudá-lo a transpor o rio,

³⁴² “Carta do padre Frutuoso Ribeiro para o padre Francisco Martins” (04.03.1580). In: MMA/SI/V03/d043.

³⁴³ “Carta do padre Diogo da Costa” (20.07.1585). In: MMA/SI/V03/d83; “Relação do governador de Angola” (20.09.1603). In: MMA/SI/V05/d026.

³⁴⁴ “Regimento do governador de Angola” (26.03.1607). In: MMA/SI/V05/d101. p. 264, 265.

receberiam escravos que fossem preados por aqueles nativos.³⁴⁵ “Estes eram grupos nômades e guerreiros, compostos por uma multiplicidade de povos e cuja composição estava em constante transformação.”³⁴⁶ A sua forma de reprodução social não era através da descendência, mas da incorporação de povos vencidos em seu meio. Para Joseph Miller, a explicação para tal se dava na adoção de um estilo de vida guerreiro, que exigia mobilidade e prontidão para a guerra.³⁴⁷ Nos documentos portugueses, os imbangalas eram nomeados “jagas”, e na grande maioria das menções aos mesmos estão descrições de ritos como o infanticídio e o canibalismo. Pode-se questionar como os católicos, testemunhas e sabedores dessas práticas, e imputando-lhes dar culto ao demônio, pudessem aliar-se aos jagas para lutarem juntos ou conseguirem escravos, se a aprovação divina devia ir avante de seus avanços e expedições. Ao que responde o governador de Angola Luís Mendes de Vasconcelos:

É muito contra o serviço de Deus e de Vossa Majestade terem-se introduzido neste Reino Jagas, negros que se sustentam de carne humana e inimigo[s] de toda a cousa vivente e os ladrões da terra aonde entram. Deles se valeram alguns dos que até agora governaram e se valem alguns moradores da terra, servindo-se uns e outros de eles, como de cães de caça, para injustamente lhe[s] trazerem escravos, e devem ser mais os que come que os que entregam vivos, por ser esta a sua mais ordinária comida; levados os homens de seu interesse me começam já a querer persuadir que não se pode sustentar este Reino, sem a companhia dos Jagas, mas segundo o que tenho dito deles não deixará de conhecer o católico zelo de Vossa Majestade que este será o caminho para Deus não prosperar este Reino, que por razão da fé devemos crer entregou a Vossa Majestade. E quando isto não for, em breve tempo consumirão eles os naturais deste Reino, de modo que venha a despovoar-se, como fizeram [a] algumas províncias aonde entraram, pelo que me parece que Vossa Majestade deve haver por bem de permitir o remédio que lhe parecer que mais convém ao serviço de Deus e de Vossa Majestade.³⁴⁸

Luís Mendes de Vasconcelos foi nomeado governador-geral de Angola e ali chegou no ano de 1617, com os objetivos de manter a paz no território, conter o comércio ilegal de escravos, desvencilhar-se dos imbangalas. Falhou em todas essas proposições, descobrindo por si mesmo o que outros já o tinham dito: que era improvável sustentar a empáfia, ou até mesmo sobreviver naquelas partes somente com

³⁴⁵ SILVA, A. op. cit., p. 290; SOUZA, M. op. cit., p. 122.

³⁴⁶ SOUZA, M. op. cit., p. 115.

³⁴⁷ Cf. MILLER, Joseph C. *Poder Político e Parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. (Trad. Maria da Conceição Neto). Luanda: Arquivo História Nacional, 1995.

³⁴⁸ “Carta do governador de Angola a El Rei” (28.08.1617). In: MMA/SI/V06/d098. p. 283.

os proventos usuais.³⁴⁹ Assim, o recurso de utilizar nativos, ainda que não convertidos, nas guerras era constantemente empregado. É importante dizer que assim como os portugueses buscavam vantagens, sobretudo as militares, nos imbangalas, estes também se aproximavam e se afastavam dos brancos pela conveniência do momento. A maior parte dos grupos de jagas que lutou ao lado dos portugueses nas guerras de conquista acabou se tornando sedentária, ou seja, dissolveu-se entre os ambundos. O movimento contrário também ocorreu, no sentido de que os ambundos, acossados, aproximaram-se dos jagas para fortificarem-se.³⁵⁰

Há um intenso debate sobre as descrições ritualísticas que os relatos do século XVII fizeram dos jagas, principalmente enquanto grupos que praticavam sacrifícios humanos e antropofagia, além de infanticídio. “As idéias de ferocidade, selvageria e canibalismo foram utilizadas de modo recorrente pelos europeus, de acordo com os seus interesses.”³⁵¹ Isso não significa que as práticas fossem meras invenções de seus relatores, mas que os portugueses usavam as informações de acordo com seus interesses de combater aqueles povos ou tê-los em seu lado nas batalhas. José Rivair Macedo, em seu artigo “Jagas, guerra preta e canibalismo” defende que por vezes os europeus, como o capuchinho Cavazzi de Montecuccolo, anulavam ou reduziam o caráter simbólico que as cerimônias possuíam a um mero apetite alimentar dos imbangalas.³⁵² Por outro lado, não ignora que o mesmo padre era cômico da dimensão sócio-religiosa daquelas instituições. A ingestão da carne humana fora compreendida como transferência da energia vital, e neste sentido, constituía parte de um costume dos povos que concebiam o universo “como impregnado de energia cuja influência e distribuição motivam os comportamentos, fundam as crenças religiosas, desenvolvem e justificam a magia e impregnam os atos sociais.”³⁵³

Em 1621 Angola tinha como governador-geral João Correia de Sousa; este, chegando num momento em que a hostilidade entre Portugal e o ngola Mbandi fustigara ambos os lados contendores, pleiteou a paz. As exigências da Coroa aos chefes não eram de coisa de pouca relevância; o avassalamento dos sobas implicava que teriam de

³⁴⁹ SILVA, A. op. cit., p. 293.

³⁵⁰ SOUZA, M. op. cit., p. 123; “*Carta de Baltasar Rebelo de Aragão*” (1618). In: MMA/SI/V06/d116. p. 342.

³⁵¹ MACEDO, J. op. cit., p. 61.

³⁵² Ibid., p. 59, 62-63.

³⁵³ ALTUNA, R. R. A. *Cultura tradicional bantu*. 2. ed. Luanda: Ed. Paulinas, 2006. Apud MACEDO, J. op. cit., p. 69, 70.

pagar tributos às autoridades portuguesas, teriam de abrir suas terras à passagem dos comerciantes e à instalação das feiras, teriam de guiar os estrangeiros no conhecimento de seu território, e compor seus exércitos sempre que convocados.³⁵⁴ Além disso, o ngola teria de devolver os escravos e prisioneiros que acolhera/tomara dos portugueses. Consciente desses termos, Mbandi enviou Jinga, sua irmã, como embaixadora à presença dos portugueses. Ali se deu o primeiro marcante contato dessa mulher com os europeus, que haveria de continuar até a sua morte em 1663.³⁵⁵

Usou ela de tal prudência, falando do seu irmão, pedindo paz, oferecendo a aliança e tratando com natural desembaraço todo o negócio pelo qual se apresentara, que os magistrados e os conselheiros ficaram sem palavra. E quando lhe foi dito que Ngola-Mbandi teria de reconhecer a Coroa de Portugal com ânno tributo, respondeu que tal condição só se podia exigir duma nação submetida, mas não duma nação que espontaneamente oferecia uma mútua amizade. Portanto os Portugueses não insistiram sobre este ponto e só pretenderam a restituição dos escravos portugueses e à mútua assistência entre as duas nações contra os inimigos duma ou doutra.³⁵⁶

Jinga, cedendo às investidas do governador para tornar-se cristã, voltou ao seu irmão batizada, com o nome de D. Ana de Sousa. Dois anos mais tarde, em 1622, Jinga reapareceria como senhora do poder do Dongo, por ocasião da morte de seu irmão. Muito se especula sobre ela ter envenenado o ngola, e Cavazzi aponta em seu relato que ela teria matado o seu sobrinho, e portanto herdeiro do Dongo.³⁵⁷ Ao reivindicar o título de soberana de Angola, viu nos portugueses aqueles que tinham descumprido o acordo outrora feito em sua presença, de retirar o presídio de Ambaca das proximidades da Cabaça, capital da corte do rei de Angola, e de devolver os sobas aprisionados ainda por Luís Mendes de Vasconcelos. Além do mais,

Se no seu projeto político se incluíam, como já se aventou, o término das guerras no Dongo, a obtenção da parte dos portugueses de um reconhecimento diplomático semelhante ao acordado ao Congo e o estabelecimento de relações comerciais regulares e privilegiadas entre seu reino e Luanda, com o tráfico de escravos se realizando exclusivamente na periferia de seu território, nada avançara nessas direções. O batismo não lhe trouxera o amparo do Deus dos cristãos,

³⁵⁴ SOUZA, M. op. cit., p. 124.

³⁵⁵ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. Op. cit., Vo. II, p. 153.

³⁵⁶ Ibid., p. 66-68.

³⁵⁷ Ibid., p. 71.

nem estes tinham passado a facilitar-lhe as armas de fogo que desejava. Além disso, em vez de ajudá-la, como correligionária, os portugueses não hesitavam em procurar debilitá-la, ao exigir que lhes devolvessem os clientes e os escravos, sobretudo os soldados ou quimbares, que, insatisfeitos com suas condições de vida, iam junto a ela buscar refúgio. Jinga não queria e nem podia mandá-los de volta a Luanda, pois era em boa parte com esses foragidos que engrossava a massa de seus seguidores e o seu exército. Nenhuma das partes estava, assim, em condições de cumprir o acordado em 1622. E, como cada uma delas via na outra o grande óbice à realização de suas ambições de riqueza ou poder, era inevitável a reabertura das hostilidades.³⁵⁸

Retomadas as hostilidades, e tendo os portugueses vencido as forças de Jinga, depuseram-na e nomearam Ari-a-Quiluanje sobre o Dongo. Neste momento Jinga se aproximou dos imbangalas, buscando assim libertar-se das estruturas linhageiras dos ambundos. Chamava para si todos os que quisessem desertar e fugir dos portugueses.³⁵⁹ A esses tempos já tinha ficado patente aos chefes nativos que um modo de resistência eficaz aos lusitanos era interceptar e atralhar o tráfico de escravos, fosse através da acolhida aos fugitivos, fosse através de guerras e escaramuças, fosse comerciando com os traficantes ilegais, ou mesmo com outros reinos europeus. Era isso não somente uma forma de resistência, mas uma maneira de angariar poder. Veja-se, por exemplo o detentor do título kulaxingo, que ajudou os portugueses contra os ambundos no início do século XVII, e em 1620, rompeu com os aliados brancos para fixar-se na região de Cassanje, adotando as formas de viver dos ambundos. Ali este chefe tornou-se um dos principais fornecedores de escravos para as caravanas de pombeiros³⁶⁰ que iam para o interior.³⁶¹

Na intensificação do comércio, o manicongo perdeu, como já dito, o controle sobre os elementos que o distinguiam dos demais sobas avassalados. Com os artigos provindos do comércio europeu, “duques, condes e marqueses conviviam, confundiam-se e competiam com os chefes das candas e antigos dignitários africanos. Era-se indistintamente mani e duque de Bamba, mani e marquês de Bumbe ou conde e mani de Sônio”.³⁶² E além de perder o controle sobre as insígnias de hierarquia, perdeu

³⁵⁸ SILVA, A. op. cit., p. 305, 306.

³⁵⁹ Ibid., p. 307.

³⁶⁰ “Pombeiros” é o sinônimo de “mercadores”. Aqueles que integravam as caravanas como mercadores, fossem brancos, mulatos, negros livres ou escravos a quem os donos confiavam tarefas comerciais, ficaram conhecidos como pombeiros. SILVA, A. op. cit., p. 261.

³⁶¹ SOUZA, M. op. cit., p. 123, 124, 295.

³⁶² SILVA, A. op. cit., p. 302. Sobre o significado de “canda”, o próprio Alberto da Costa e Silva refere à página 251 que significava “clã”, “linhagem”.

gradativamente os tributos e o reconhecimento enquanto rei maior sobre reinos como Ambuíla (Mbwila) e Matamba. Essas duas regiões enriqueceram-se e conquistaram muitas áreas de influência.³⁶³

Jinga, em 1630, guerreou contra o chefe de Matamba, território àquela altura já livre das sanções lusitanas, e tomou o poder. Dali, a sul do Congo e nordeste do Dongo, ela atacou sistematicamente os sobas aliados dos portugueses. E por ocasião de os holandeses entrarem na disputa pelo mercado de escravos, ocupando o porto Luanda em 1641, a rainha fez com que as rotas lhes fossem facilitadas, de modo que ganharam tamanha importância a ponto de concorrerem com aquelas controladas pelos portugueses. A chefe de Matamba aproveitou que os holandeses vendiam mercadorias melhores e a um menor custo, pautando seu comércio em relações que não extrapolassem a troca de produtos, não tentando, portanto, dominar politicamente aqueles com quem comerciavam. Marina de Mello e Souza coloca que “o período de maior presença holandesa na costa do Congo e de Angola foi aquele no qual Njinga catalisou a resistência à conquista portuguesa a região do rio Cuanza”. A consequência foi que Matamba tornou-se o maior estado da região nos anos de 1640, por conta do controle sobre o comércio de escravos.³⁶⁴

Mas o curioso é que a atuação dos padres capuchinhos, principalmente, foi marcada no século XVII em grande parte por sua intermediação nestas rusgas políticas. Exerceram o papel de embaixadores dos reinos sob domínio dos chefes nativos, ao travarem relações e acordos com as autoridades portuguesas. O batismo e a missão foram a linha mestra que apaziguou inimigos como Jinga, em nome do avanço da cristandade no território.³⁶⁵

O capuchinho Antônio Cavazzi de Montecúcolo se deteve a tratar minuciosamente dos jagas, bem como da vida pregressa e da segunda conversão de Jinga antes de sua morte. Apresenta o governador Salvador de Sá, que expulsou os holandeses, como solícito por reatar a paz com a rainha de Matamba, estendendo a ela as capitulações pelas quais a guerra poderia cessar. Mas, antes, é necessário dizer a respeito dessas ofensivas que culminaram com o choque final entre Portugal e Jinga.

³⁶³ Ibid., p. 303; ALMEIDA, C. op. cit., p. 152.

³⁶⁴ SOUZA, M. op. cit., p. 128-131; ALMEIDA, C. op. cit., p. 101; SILVA, A. op. cit., p. 309; MACEDO, J. op. cit., p. 64, 65.

³⁶⁵ “*Carta do Cassanje ao papa*” (15.12.1657). In: MMA/SI/V12/d062; “*Carta de Frei António Gaetano Romano ao secretário da Propaganda Fide*” (08.06.1658). In: MMA/SI/V12/d065; “*Carta do padre Serafim de Cortona ao papa*” (1661). In: MMA/SI/V12/d144.

Em 1645 chegara a Angola Francisco de Soutomaior, governador-geral, trazendo consigo índios do Brasil, cavalos e um contingente de soldados e armas. Ansioso por confrontar os holandeses e os jagas, esteve atento e tomou providências para que não se conflagassem contra os portugueses. Assim, presto pôs as forças em campo contra Jinga e seu exército, e ao fim de algumas horas, venceu a batalha. A rainha, como sempre acontecia, bateu em retirada, não sendo achada pelos que a perseguiam- não deixou rastro. Entretanto, ao entrarem no seu acampamento, fizeram de sua “irmã”, Dona Bárbara, prisioneira.³⁶⁶

Alguns anos mais tarde, Salvador de Sá venceu os holandeses expulsando-os de Luanda. Nas palavras de Cavazzi, ele “aplicou-se não só aos interesses materiais do Estado, mas também aos espirituais da religião católica.”³⁶⁷ Favoreceu os frades capuchinhos erigindo para eles um hospício e restaurando uma igreja em honra a Santo Antônio de Lisboa. Usou toda a diligência com o rei do Congo, e entre as exigências que lhe fez, estava o livre exercício dos capuchinhos em seu ministério apostólico nas terras de sua jurisdição. O governador falou com veemência, explicitando que estava em condições de obrigar o manicongo mediante a força. Correspondeu-se também com a rainha Jinga, fazendo o possível para retorná-la à conversão do passado, ao que obteve abertura e resposta favorável da rainha, ainda que soubesse que a mesma continuava em suas práticas ritualísticas, e em suas guerras. “Então Correia de Sá escreveu-lhe outras cartas, em que a exortava a cumprir as suas promessas, a escolher uma capital para residir com a sua corte e a dar licença aos católicos para entrarem, morarem e edificarem igrejas nos seus domínios.”³⁶⁸

Posteriormente, narrando a sua segunda conversão ao padre Cavazzi, Jinga conta da luta interior que travou dentro de si, até o momento em que aquilo que tinha lugar no coração extravasou para a adoração diante do símbolo cristão. Percebendo os jagas, e suspeitando que ela abandonaria os seus ritos e os fizessem abandonar também, tramaram contra a sua vida:

Talvez a tivessem executado se não tivessem reparado que, depois de adorado o seu Nzambi, ela imediatamente adorava também os ossos de Ngola-Mbandi, guardados num cofre, debaixo do mesmo alpendre, ao lado daquela santa imagem do Deus crucificado. Tanto aos

³⁶⁶ SILVA, A. op. cit., p. 329-331; sobre a irmã de Jinga, dona Bárbara, ver pág. 308.

³⁶⁷ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. Op. cit., Vo. II, p. 87.

³⁶⁸ Ibid., p. 88, 89.

católicos como aos pagãos parecia coisa extravagante esta disforme mistura de cultos, pois não se podia supor que ela fingisse uma crença exterior diferente da interior. Além disso, quis ela persuadir também os outros a fazerem o mesmo, para o que convidou um ou outro, depois de honrado o crucifixo, a tributar a mesma honra também àquele infame sepulcro. Entre outros quis ela persuadir e quase obrigar com a violência a D. Manuel Fróis, embaixador português, embora o religiosíssimo cavaleiro, como também os outros católicos, respondesse que, antes de fazer o mínimo acto de idolatria, daria o sangue e a própria vida.³⁶⁹

O padre Cavazzi expressa a sua percepção, provinda da lente euro-cristã e da observação ao culto nativo, de que tanto para os católicos como para os nativos não era comum e nem aceitável que alguém exteriorizasse uma crença diferente da que possuía, nem mesmo como um disfarce. Era bem definido, tanto aos olhos dos habitantes da terra quanto aos olhos dos cristãos quais eram os objetos de culto provenientes de cada universo cultural, de modo que não fazia sentido misturá-los. De acordo com o relato, foi preciso que a rainha tentasse persuadir, mesmo que pela força, os cristãos a adorarem os objetos do culto jaga para aparentar autenticidade.

Jinga, decidindo-se finalmente por dispor seus sentimentos diante de seu povo, e também dos capuchinhos, fez um discurso indicativo do posicionamento que passaria a ter:

Portanto a rainha, ansiosa por acabar este negócio e experimentando uma sempre maior serenidade no interior, foi logo a uma grande praça onde todo o povo estava à sua espera. Apareceu a rainha com um porte mais majestoso que o costumado e, colocando-se num lugar eminente, para ser vista e ouvida por todos, tomou um arco com a seta acomodada ao tiro e com a voz vibrante e guerreira gritou: «Quem será tão poderoso para resistir à força destas armas e ao valor desta mão?» Todo o povo, batendo palmas, respondeu três vezes: «Ninguém! Ninguém! Ninguém!» Vendo que os súbditos ainda se entusiasmavam por ela, replicou: «Então, se os meus inimigos têm tanto medo de mim na guerra, se vós desprezastes por tantos anos a vossa vida para me seguir, quem poderá impedir-vos de me seguir também no caminho da paz? Muitas vezes abati o orgulho dos meus inimigos, mas sempre reparei que com o entusiasmo da vitória se misturava a pena pelos que morriam. Eu não conhecia a verdade, por causa das minhas paixões, nem me importava de conhecê-la. Agora é que eu abro os olhos e, por amor daquele Deus que sacrilegamente neguei, peço à sua misericórdia uma paz duradoura para mim e para todos vós. Espontaneamente, quero voltar para aquela fé que loucamente abandonei. Detesto a ímpia seita e os sacrílegos ritos dos Jagas, expulsando-os do meu coração e do meu reino. Assim como fui

³⁶⁹ Ibid., p. 92.

rigorosa na observância deles, assim serei rigorosa na observância da lei cristã, para que vós também aprendais a fazer o mesmo. Volto a ser cristã. E se fostes sempre obedientes a mim até desafiar a morte quando eu mandava como tirana, agora, que vos ofereço a paz e a tranquilidade, quem se atreverá a contradizer às minhas palavras, quem fugirá, quem me abandonará?»³⁷⁰

O padre Antônio da Gaeta então serviu como embaixador para negociar a aliança entre Jinga e o governador português, a esta época, Luís Martins de Sousa Chichorro. O concerto consistia no seguinte: Dona Bárbara (sua irmã seqüestrada) seria solta e restituída à Jinga e Jinga devolveria os escravos que preara nas guerras contra os brancos. Para além da simples questão diplomática, Jinga estaria interessada na paz com os portugueses, o que possibilitaria a ela recobrar o seu lugar na venda dos cativos, viabilizando o seu acesso às mercadorias, armas e demais objetos que poderiam reforçar a sua posição de chefe; é importante lembrar que o comércio de Matamba perdera os seus parceiros holandeses, que outrora compravam as “peças” e forneciam as mercadorias cobiçadas.³⁷¹ Em meio ao impasse, o padre fora enviado às pressas para Matamba, e lá, conseguira acalmar os ânimos da rainha, não deixando que ela desistisse do caminho que até ali havia trilhado. E resultou que ela enviou os escravos faltantes, desejando a paz e o fim daquela contenda; recebeu então a liberdade de D. Bárbara, ao que respondeu:

«A prosápia dos Sosas — que era O apelido que também ela tinha — deu-me a vida, a morte e a ressurreição!», querendo dizer que a bondade de D. João Correia de Sousa a persuadira a fazer-se católica quando estava em Luanda; que D. Fernão de Sousa, tirando-lhe o reino e expulsando-a dos seus domínios, lhe procurara a morte e fora causa de sua apostasia; mas que D. Salvador Correia de Sousa³⁷², restituindo-lhe o seu sangue, isto é, a sua irmã, e concluindo a desejada paz, a ressuscitara da morte à vida, e que fora este o impulso maior da sua conversão.³⁷³

Então Cavazzi elenca o que seria para ele evidências a respeito da conversão de Jinga (D. Ana de Sousa): ela extirpou os ídolos; ordenou que as mulheres grávidas não fossem ao mato, mas logo que os bebês nascessem teriam de ser levados ao padre para

³⁷⁰ Ibid., p. 94, 95.

³⁷¹ SOUZA, M. op. cit., p. 151-154.

³⁷² O erro é atribuído ao autor em nota de rodapé. O nome certo seria Luis Martins de Sousa Chichorro.

³⁷³ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. Op. cit., Vo. II, p. 98-100.

serem batizados; proibia comer carne humana; os juramentos havidos até ali seriam tidos como de nenhum valor; ela, apresentando certa resistência de início, mas cedendo no final, casou com um jovem cortesão chamado D. Salvador. Isso se deu em 05 de fevereiro de 1657, quando tinha 75 anos.³⁷⁴

No ano anterior, outro impasse teve lugar: as capitulações de paz. Os portugueses colocavam:

Que à rainha seria concedida uma paz duradoura pelo governador de Angola em nome do rei de Portugal, logo que constasse por sinais manifestos que se convertera à fé católica. Então lhe seriam entregues umas regiões do reino de Ndongo então possuídas pelos Portugueses; Que a rainha por esta entrega, não investidura, pagaria tributo anual à Coroa de Portugal. Se ela não cumprisse esta condição seria lícito aos Portugueses retomar tudo; Que, por sua parte, os Portugueses abririam o comércio com os povos sujeitos a ela para o resgate dos escravos e para a troca de qualquer outra mercadoria; Que a rainha não deveria incomodar os sobas sujeitos ou feudatários da Coroa portuguesa, mesmo no caso em que, durante as guerras precedentes, tivessem causado prejuízo às províncias sujeitas a ela ou ao reino de Matamba; Que a rainha fosse obrigada a devolver todos os escravos que haviam fugido dos Portugueses durante tantas perturbações e se tinham refugiado no reino dela; Que entregasse às mãos do governador de Angola o jaga Calanda, que com muita gente se rebelara ao domínio português; o governador, porém, prometia que lhe seria concedido o perdão. Por fim, que a rainha jurasse ser sempre amiga dos amigos e inimiga dos inimigos dos Portugueses.³⁷⁵

A resposta de D. Ana de Souza mais uma vez transparece a maestria diplomática para as negociações:

Que ela voltara à fé católica, não pelo motivo de paz nem por outra razão humana, mas só porque movida pela sua consciência e que só por este motivo queria manter-se na Santa Igreja, como protestava perante todo o mundo. Que quanto à apostasia, fora levada a ela pelos maus tratos de Fernão de Sousa, naquele tempo governador de Luanda, mas que agora estava arrependida. Que se o rei de Portugal queria devolver-lhe parte do reino usurpado pela força das armas, se comportaria como grande cavalheiro. Mas se lho devolvesse todo, agiria em conformidade daquele monarca, generoso, justo e católico qual ele era. Quanto ao tributo, queixava-se de que a julgassem tão vilmente que, não tendo ela prestado homenagem a qualquer pessoa no tempo em que era jaga e escrava do Demonio, pudesse ser induzida a fazê-lo agora, que era católica e livre. Ela não se reconhecia vassala nem tributária doutra pessoa além de Deus todo-poderoso, do qual

³⁷⁴ Ibid., p. 102.

³⁷⁵ Ibid., p. 106, 107.

recebera saúde e reino. Porém, se ao rei de Portugal agradasse algum presente dela, no tempo e na maneira que lhe prouvesse melhor, neste caso ela mesma, sem que precisasse de alguém para a estimular, acharia a maneira de satisfazer à generosidade do seu espírito, com a certeza de encontrar naquele ótimo príncipe agrado e correspondência. Quanto aos outros capítulos, não eram discordes da sua vontade, desejando ela aliar-se com Portugal. Portanto, assiná-los-ia.³⁷⁶

O padre Antônio da Gaeta conduziu habilmente as negociações, e ficou aceito que o rio Lucaba marcaria a divisa entre Matamba e Angola; que nenhuma parte nem outra daria asilo aos escravos fugitivos e que a rainha ficaria desobrigada de pagar qualquer tributo. As capitulações foram concluídas definitivamente em abril de 1657.³⁷⁷

Em 1658 o padre Cavazzi foi designado pelo então prefeito da missão Serafim de Cortona para missionar em Matamba, no lugar de Antônio da Gaeta, que a partir dali ficaria em Massangano como novo investido a prefeito da missão capuchinha. O encontro da rainha com o frade traz elementos simbólicos significativos naquela conjuntura; D. Ana de Sousa foi ao seu encontro com um séquito de mulheres, cada uma com uma criança de colo para ser batizada. Na interpretação do próprio padre, fazendo desta maneira, a rainha queria demonstrar que cumprira a promessa e passara a apreciar as crianças.³⁷⁸ E passada quase uma década, temos, pelas mãos de Cavazzi, o seguinte relato:

Chegado ao quarto da rainha, compreendi que só lhe restavam poucos momentos de vida, Desta forma, e como Nosso Senhor lhe concedera ainda uma perfeita clareza de mente, pude confortá-la e sugerir-lhe atos de contrição e de amor ao crucifixo, que ela apertou nas mãos até ao último suspiro. Administrei-lhe a extrema-unção e recomendei-lhe a alma, respondendo ela, como melhor podia, com singular devoção e coragem. Por fim, na madrugada do dia 17 do mês de Dezembro do ano de 1663, com a idade de 81 anos prováveis, sem pena de agonia, placidamente, passou para a vida eterna.³⁷⁹

³⁷⁶ Ibid., p. 107.

³⁷⁷ Ibid., p. 106, 108; “*Capitulações do governador de Angola com a rainha dona Ana Jinga*” (12.10.1656). In: MMA/SI/V12/d024

³⁷⁸ O ato de levarem as mulheres crianças no colo tratava-se da revogação da quijila, rito que proibia a criação de crianças no quilombo, ou seja, local de acampamento imbangala. Isso, na visão de José Rivair Macedo, seria um indício do processo de sedentarização em curso. Ver: MACEDO, J. op. cit., p. 71, 72; CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, op. cit., Vo. II p. 112-114.

³⁷⁹ Ibid., p. 153.

Em 17 de dezembro de 1663, Cavazzi noticia a morte de Jinga. O seu segundo livro traz uma explanação exaustiva a respeito dos jagas, de sua anterior condição, relevando os atributos de sua cultura mais hediondos aos leitores europeus. Mas traz também uma longa e minuciosa descrição da conversão da rainha Ana de Sousa, que incorporava os ritos cruéis pelos quais o quilombo era descrito. Assim, Cavazzi teria explorado a sua anterior condição, com toda “selvageria e exotividade” para relevar ainda mais o feito de sua conversão pelos capuchinhos.

Foram imagens como essas que, em conjunto, reforçaram o mito do “jaga canibal” e produziram o estereótipo de uma “rainha Jinga” depravada e desprovida de humanidade. O reforço delas beneficiou os capuchinhos, que souberam explorar *ad nauseam* o feito de reintegrar aquela governante, junto com seu povo “selvagem”, aos padrões do mundo cristão. A cena em que Nzinga declara publicamente abandonar os “ritos gentílicos” e adota o casamento monogâmico, símbolo maior do enquadramento aos valores do mundo cristão, foi exaustivamente noticiada na época.³⁸⁰

A rainha referida aqui foi um símbolo do colaboracionismo e resistência nativa à presença dos portugueses nos territórios da África centro-ocidental. Sua conversão, primeiro fruto dos trabalhos dos portugueses, foi retomada pelos capuchinhos em seus últimos anos de vida. Dona Ana de Souza parecia, ou fazia parecer, que apreciava a presença dos frades em seu meio, e ansiava pela conversão de seu povo. Em 1651, ela enviou uma carta à Propaganda Fide, agradecendo a consideração em enviarem missionários a ela, e pedia que mais deles fossem recebidos em seu meio.

O santo zelo que as Vossas Eminências tinham da saúde de minha alma e da minha gente, em mandar-nos o Padre Sacerdote Capucho Frei Antonio Romano, a pregar-nos o Santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus, me aperta de sorte [...] porque agora temos conhecimento do verdadeiro Deus que antes não havíamos, por isso ficávamos enganados na nossa idolatria, em poder do demônio. [...] Com tudo isso Ele nos está oferecendo por meio da vinda do Padre Capucho, que agora vivo com paz na alma e quietação do corpo; nosso Senhor Jesus Cristo seja servido que nós outros correspondamos à graça que nos está fazendo, para que não mereçamos castigo maior por os nossos pecados. Se as Senhorias Vossas mandarem outros Religiosos Capuchos, os receberemos com

³⁸⁰ MACEDO, J. op. cit., p. 62.

boa vontade que no nosso Reino há muita gente para tomar o Santo Batismo.³⁸¹

O serviço dos capuchinos, reconhecido em Angola e Matamba pela forma como mediavam os conflitos, contrasta com o alinhamento dos jesuítas à Coroa portuguesa, aderindo à guerra justa contra os sobas. Não que estes deixassem de pensar nas conversões, mas seus esforços se concentravam, em maioria, a uma localidade, de onde ministravam aos que iam ao seu encontro. Até por conta do comércio de escravos, eram identificados como uma referência mais distante ao resgate das almas através da diplomacia. Tanto é que Ana de Souza contrapõe sua vida antes de conhecer os capuchinhos com a sua vida posterior à missão dos frades em seus domínios, mesmo que seu batismo datasse de décadas antes desse encontro.

O papel dos imbangalas no rearranjo de forças da África centro-ocidental foi decisivo para as instituições políticas do Congo e de Angola.

Por outro lado, o resgate do papel dos imbangalas no contexto histórico da África centro-ocidental dos séculos XVI-XVII contribui positivamente para o aprofundamento de nossos conhecimentos a respeito dos diferentes processos de transformação social responsáveis pelo enfraquecimento e perda de influência do reino de Ndongo. Sua entrada na área mbundo, através do rio Kwanza, ocorreu mais ou menos na mesma época da entrada em cena dos portugueses. A articulação entre esses dois grupos de estrangeiros teve peso decisivo na redução da autoridade dos governantes tradicionais mbundo, os *ngola*, e no aparecimento de um conjunto novo de estados africanos, como Matamba e Kasanje, que, junto com o estado português de Angola, participaram ativamente do tráfico transatlântico de escravos.³⁸²

A colonização de Angola, que começou com as incursões nas aldeias, foi continuada através das capitulações de paz, colocadas pelos reconquistadores àqueles que debandaram para o lado holandês. Mas para além da conquista portuguesa, a Santa Sé mandava saudações aos envolvidos nas missões da Propaganda Fide; contrariando a influência calvinista no curto, mas intenso período de quase uma década, entre as insígnias religiosas do culto era recomendado o acrescentamento do reino terrestre da cristandade católica.

³⁸¹ “*Carta da rainha Ana Jinga à Propaganda Fide*” (15.08.1651). In: MMA/SI/V11/d026; Cf. resposta do papa Alexandre à conversão de Jinga: “*Breve do papa Alexandre XII à rainha Ana de Sousa Jinga*” (19.06.1660). In: MMA/SI/V12/d115.

³⁸² MACEDO, J. op. cit., p. 73.

O domínio dos Mares

Os séculos XV ao XVII foram períodos de intensas buscas, transicionando o pensamento das convicções encasteladas, fortificadas, para o conhecimento do vasto e temerário mundo ignoto. Thereza Baumann perscruta essa transição do homem medieval da seguinte maneira:

O espaço que ele ignora e que se projeta além desses limites sacralizados tem as qualidades do profano. É um mundo que não existe, é o próprio “caos”, impossível ao ser humano mas habitado por seres fabulosos que, no mito original, são vencidos e subjugados para que a posse desse território seja alcançada e se efetue a sua sacralização e ordenação.³⁸³

As conquistas de outros territórios embasavam-se na mentalidade de cruzada espiritual, transposição de obstáculos e condições extremas para o alcance do objetivo. Entre a decisão por colocar-se na rota do martírio e a chegada em terras áridas ou densas estava o grande oceano, que ilhava homens, e desde o relato bíblico do dilúvio já anulava as forças humanas³⁸⁴. Grande parte da perplexidade humana e, por conseguinte, das manifestações sobrenaturais descritas nos relatos judaico-cristãos haviam sido dadas com relação ao mar: a abertura do mar vermelho, a descrição dos mistérios das profundezas criadas a Jó, os milagres de Cristo provendo alimento aos pescadores, andando sobre as águas, acalmando as tempestades, as viagens de Paulo e os naufrágios, a prisão de João na ilha de Patmos, e a final promessa de erradicação do mar em Apocalipse eram linguagens a que estavam acostumados os teólogos, ministradores do conhecimento aos homens.³⁸⁵

Então, se o mundo desconhecido é sinônimo de “caos”, por possuir condições extremas que inviabilizam a sobrevivência humana, são justamente essas características os indicadores dos obstáculos naturais que o homem deve ultrapassar para alcançar o “tempo primordial”,

³⁸³ BAUMANN, T. op. cit., p. 59.

³⁸⁴ A Bíblia- Gênesis 7:10-24.

³⁸⁵ Respectivamente os textos se encontram nas seguintes passagens: Êxodo 14: 15-31; Jó 38: 8-11, 16-18 e 41: 1-34; Lucas 5: 1-11 e João 21: 1-14; Mateus 14: 22-33; Marcos 4: 35-41; Atos 27: 14-44 e II Coríntios 11: 22-27; Apocalipse. 1: 9 e 21:1.

fundando o mundo, dando-lhe estrutura, forma e normas, e participando do poder divino no ato da criação do “cosmos”.³⁸⁶

A navegação oceânica foi aberta no contexto do pensamento medieval, e isto constituiu em ruptura, desnível, incompatibilidade para com a percepção “unitária e integrada de mundo”. Lenta, mas irrevogavelmente as apropriações culturais e as edições nas categorias tradicionais ocorreram.³⁸⁷ Mas o mar adquiriu aos padres que nele navegavam um caráter de penitência, purgação, deserto, na concepção da mentalidade cristã. Já o seu estatuto enquanto espaço angariou novos contornos, quando deixou de ser tido como passagem para ser entendido como domínio, um local de implicações políticas, sobre o qual incidiria o direito das gentes.³⁸⁸

O homem medieval sempre recuava diante dos espantosos obstáculos do oceano [...]. Mas, diante de um oceano dividido em quadrados ptolomaicos absolutamente racionalizados, aprisionados em uma “grade”, aparentemente submetido à vontade do homem, o oceano não parecia tão amedrontador; afinal, ele não significava apenas obstáculos.³⁸⁹

Aquilo que o mar prometia entregar ao fim de uma jornada compensava algumas incertezas que sobreviessem, tanto ao homem religioso quanto ao homem do comércio, do “descobrimento”, visto que para alcançá-lo bastava contar algumas quadrículas e “vencer o oceano, [...] preso e subjugado nas malhas de uma teia que o homem construíra”.³⁹⁰

Os portugueses ousaram cometer o grande mar Oceano. Entraram por ele sem nenhum receio. Descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos; e o que mais é: novo céu e novas estrelas. E perderam-lhe tanto o medo que nem há grande quentura da tórrida zona, e nem o descompassado frio da extrema parte do sul com que os antigos escritores nos ameaçavam lhes pode estorvar. [...] Tiraram-nos muitas ignorâncias, e mostraram-nos a terra ser maior que o mar.³⁹¹

O império português adquiria uma dimensão marítima na literatura quando as obras publicadas começaram a exaltar o pioneirismo de Portugal no desbravamento das

³⁸⁶ BAUMANN, T. op. cit., p. 59.

³⁸⁷ MARCOCCI, G. op. cit., p. 338.

³⁸⁸ Ibid., p. 340, 360.

³⁸⁹ BAUMANN, T. op. cit., p. 70

³⁹⁰ Ibid., p. 71.

³⁹¹ Pedro Nunes, *Tratado em Defensam da Carta de Marear*. Apud F. M. Esteves, *Revista de engenharia Militar* 1911. pp. 241-242.

terras e domínios até então obscuros. E visto abrirem os caminhos, defendiam ser legítimo o monopólio de navegação, que em outras palavras, significaria o direito exclusivo de trânsito; mas acima do pioneirismo, o motivo pelo qual o justificavam era a missão na luta contra a heresia e o paganismo.³⁹² Assim foi emitida a bula *Romanus Pontifex* em 1455, cuja iniciativa de Roma foi justificada no corpo da mesma: a premissa de que os portugueses haviam dado a conhecer as extensões meridionais e orientais do oceano estava presente também ali; teriam levado o Evangelho a terras que desconheciam a fé cristã, seguindo-se a isso a conquista física das ilhas e mares adjacentes. Com muita despesa, perigos e trabalhos haviam transposto as dificuldades, e agora, temendo a cobiça de outros, e a ruína do trabalho junto às almas, era justo proibir a navegação para aquelas partes, a não ser em naus portuguesas, com autorização de seu rei, e seus sucessivos descendentes. Perceba-se que não somente o contato com as terras de jurisdição portuguesa, mas a navegação pelos mares circunjacentes e pelo oceano eram vetadas, e os interessados deviam reportar ao monarca lusitano.³⁹³ Posteriormente, numa Europa reformada, as bulas papais foram sendo relegadas em vista de outros argumentos para a dominação de exclusividade ibérica.³⁹⁴ O oceano se transformava em parte integrante da estrutura imperial.³⁹⁵

Domínio pressupõe defesa. E foi isso que ocorreu no âmbito das navegações- os mares se transformaram em campos de batalha. Para defender a posição de monopólio de navegação, bem como a integridade dos marinheiros e das cargas dos negreiros era necessário incorporar armas, canhões e segurança militarizada aos navios; a isto faz menção o tratado de Fernando Oliveira, a “Arte da guerra do mar”.³⁹⁶ Em meados do século XVI, Portugal, Espanha, França e Inglaterra já disputavam as águas.³⁹⁷ “A condenação das agressões dos corsários franceses e a proibição de navegações livres fundamentava-se no primado da posse, do domínio sobre as terras, habitantes e produtos.”³⁹⁸

A proibição, de primeiro, dava-se com o foco na terra, nos produtos contidos nela e no comércio realizado com a mesma. Então é que se verificou que os corsários

³⁹² MARCOCCI, G. op. cit., p. 336, 342, 347, 349, 359.

³⁹³ Bula *Romanus Pontifex*. ANTT, bulas 1179/1882, código de referência PT/TT/BUL/0007/29.

³⁹⁴ MARCOCCI, G. op. cit., p. 299, 300.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 347.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 351.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 349.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 344.

não precisavam necessariamente chegar aos destinos portuários. Sabendo das rotas, iam de encontro e pilhavam os navios que retornavam à Europa ou América, carregados de produtos e escravos. Por isso é que Luiz Felipe de Alencastro aponta o desencontro entre as duas estratégias dos descobrimentos com relação à África- a que optava pelo comércio e a que optava pela conquista. O que seria melhor? Dominar a terra ou segurar o mar?³⁹⁹

Então o rei de Portugal, em 1591, emitiu um alvará que dizia sobre o grave prejuízo que resultaria contra a Coroa, e contra Deus se pessoas estrangeiras, ou mesmo súditos portugueses saíssem de outros portos rumo às terras das conquistas daquele reino. O documento trazia como argumento principal as contingências do “tempo presente”, em que

[...] a Igreja Católica está tão perseguida e oprimida de heresias semeadas pela maior parte da cristandade, de que resulta ser a comunicação, e o comércio de estrangeiros nas ditas conquistas de muito perigo para a conservação da pureza da fé católica nelas, principalmente na nova cristandade que se nelas tem plantado com ajuda de Deus, e com o santo zelo dos senhores Reis meus predecessores, que estão em glória.⁴⁰⁰

O monarca claramente colocava-se como paladino da fé católica, de modo que entendia-se na posição de averiguar e autorizar aqueles que saíam, somente de suas praias, rumo às terras além do oceano, ou seja, depois de esclarecidos e inspecionados os motivos do embarque.⁴⁰¹

E assim defendo e mando que nenhum de meus vassallos, assim deste Reino como dos moradores dos lugares das ditas Conquistas, possa fretar naus estrangeiras, nem levar em navios naturais, marinheiros, mestres, pilotos, mercadores, línguas, passageiros, ou qualquer outra pessoa estrangeira que não tiver para isso a dita minha licença, e que não possam partir para as ditas conquistas senão dos lugares, e dos portos deste Reino, donde levarão registros feitos pelos oficiais das alfândegas deles, ou dos que estiverem mais chegados aos ditos lugares, se neles as não houver. E serão obrigados a tornar das ditas conquistas diretamente aos portos do dito Reino, sem tomarem algum outro porto, nem outrossim poderão os naturais deste Reino, nem os moradores dos lugares das ditas Conquistas navegar, nem enviar deles açúcares, nem quaisquer outras fazendas suas em navios fretados, ou

³⁹⁹ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 56.

⁴⁰⁰ “*Navegação para o Ultramar*”. (09.02.1591). In: MMA/SI/V03/d115. p. 414.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 415.

armados por eles em direitura para outros portos que não sejam deste Reino.⁴⁰²

Nesta citação fica patente a preocupação da Coroa com o desvio das informações e conhecimentos específicos dos navegadores portugueses aos corsários e navegadores a serviço de outros reinos europeus. A viagem por alto mar precisou ser estudada e experimentada por muitos anos para gerar ciência das correntes, dos ventos, e chegar a um calendário marítimo preciso, a uma janela sazonal delimitada. Fora dos prazos devidos, em meses ou estações não aconselhadas, o tempo das viagens podia dobrar, e o risco da tripulação em tempestades sazonais, seca, doenças nas calmarias era categórico. Em determinadas direções, nem era possível navegar com a tecnologia dos navios à vela. Era preciso desenvolver uma rota que contornasse determinadas correntes.⁴⁰³

O conhecimento destas conjunturas ordenava os caminhos, as paragens e as rotas; assim, a viagem em alto mar seguia um rito para ser levada a cabo- o rito gerava expectativas, ansiedades, muitos acordos oportunos, programados somente pelo conhecimento das paragens na rota. Exemplo disto é o levante dos amos, evento já comentado anteriormente, em que o padre jesuíta Pero Rodrigues, de viagem para a Angola, aproveita a escala na Bahia para consultar os jesuítas da Terra de Santa Cruz sobre o litígio dos amos, a dar-se do outro lado do Atlântico.⁴⁰⁴

No mundo mercantil do século XVII, descobrir uma rota comercial favorável era instaurar um sistema lucrativo de co-dependência entre dois ou mais territórios. Assim foi no caso do Brasil e de Angola. As travessias dessa rota tinham poucas contrariedades, e os ventos sinalizavam as circunstâncias favoráveis ao trato negroiro.⁴⁰⁵ Por estas questões é que o rei de Portugal mostrava-se cioso com respeito aos conhecimentos dos navegadores. E àqueles que debandassem para o lado dos corsários estava reservado o máximo rigor da lei. A história do capitão Gaspar Caldeira e Antão Luís, que foram, respectivamente, para o lado dos corsários franceses e ingleses, exemplifica a forma como Portugal deu-lhes caça, e conseguiu aprisioná-los. Antes da execução, a que se juntou outro exilado, Belchior Carneiro, as mãos de Caldeira foram cortadas no pelourinho, e os homens foram enforcados e esquartejados. Durante três

⁴⁰²Ibid., p. 415, 416.

⁴⁰³ALENCASTRO, L. op. cit., p. 57-63.

⁴⁰⁴Ibid., p. 168, 169.

⁴⁰⁵Ibid., p. 61.

dias os membros ficaram expostos nas principais entradas de Lisboa. Mas o cortejo dos condenados pelas ruas de Lisboa é que foi dificultoso, pois que a multidão desejava despedaçá-los antes mesmo do espetáculo. Giuseppe Marcocci, ao relembrar estas passagens, coloca que

Na figura deles, o criminoso político confundia-se com o herético, delineando o ideal perfil do inimigo de um império que tinha o seu fundamento na fé. [...] A leitura das fontes deixa até em dúvida se Caldeira, Luís e Carneiro terão recebido o conforto religioso (na época, encarregava-se da tarefa, por norma, os jesuítas).⁴⁰⁶

Violar os segredos do mar era não somente atentar contra a segurança do império, mas contra a autoridade da Igreja sobre as almas. E disso eram conscientes e ativos militantes os jesuítas.

Esta integração entre mar e terra, que consentia manter ligadas possessões longínquas, tinha sido colhida pelos jesuítas desde a sua chegada em Goa (1542). Os missionários revelaram-se hábeis observadores da organização política do Império.⁴⁰⁷

As obras literárias acerca da jurisdição e senhorio sobre os mares em Portugal mostram o envolvimento dos teólogos, sobretudo os inacianos.⁴⁰⁸ Estes missionários, cada vez mais vividos na diversidade geográfica, perscrutavam o funcionamento da mente humana e faziam correlações entre “as formas de ignorância e a irreligiosidade difundidas nas comunidades interiores do reino e as resistências dos gentios no ultramar”.⁴⁰⁹ Juntamente com a extensão do império português ao mar andou a tentativa de estender ao mesmo as novas formas de controle da Igreja territorial.⁴¹⁰ Os jesuítas conformavam-se e defendiam o seu papel nos territórios além do Atlântico, nas vicissitudes das viagens e nos encargos dos negreiros. Sandoval, um membro da Companhia de Jesus que atuava na América espanhola, usava a sua própria experiência de argumento quando um clérigo vinha contradizer o direito dos jesuítas de batizar e confessar; ele simplesmente convidava o inquieto religioso para acompanhá-lo num barco carregado de escravos chegados ao porto, e isto era suficiente para o pároco se

⁴⁰⁶ MARCOCCI, G. op. cit., p. 362-366.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 348.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 359, 360.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 352.

⁴¹⁰ Ibid., p. 353.

retirar horrorizado por causa do mau cheiro e do cenário que contemplara.⁴¹¹ Os jesuítas cedo se acostumaram ao mar, e seu desembarço, bem como os esforços denodados nos assuntos correlatos às navegações eram notados pelos demais.

Naqueles tempos, as oportunidades de viagens não eram recorrentes, se dissociadas do comércio marítimo e das armadas navais, de modo que passageiros livres, como missionários, funcionários régios, colonos, aproveitavam a partida dos negreiros dos portos do Atlântico para aportarem em Lisboa ou nas Américas. Estes viajantes foram testemunhas das terríveis condições em que viajavam os deportados, e das mortes advindas do tratamento daqueles escravos. Em meio às poucas manifestações escritas que chegaram até nós sobre os detalhes dessas viagens, Luiz Felipe de Alencastro chama atenção para o fato de que daqueles que mais se faziam presentes nos tumbeiros e conheciam a referida realidade (ou seja, os jesuítas), houve um silêncio perturbador.

Ao todo, os testemunhos conhecidos sobre os tumbeiros portugueses, brasílicos e brasileiros (durante o Império) não devem passar de três dezenas. Muitos provêm de estrangeiros, mas nenhum deles dos padres que mais viajaram no percurso, os jesuítas portugueses.⁴¹²

Mas algumas manifestações sobre tais viagens vieram de frades capuchinhos. É o caso do padre Michael Ângelo de Guattini numa carta ao padre Diógini de Carli da Piacenza, em 1671. Guattini conta que foi preciso embarcar num navio já repleto de mercadorias, que ia de Angola para o Brasil. A embarcação estava cheia de escravos e dentes de elefante. Os escravos eram 630, entre homens, mulheres e crianças. O padre refere que “era um espetáculo ver o modo como estavam aqueles pobres coitados”: os homens estavam no fundo da embarcação, trancados com varas, porque, sendo escravos, podiam alevantar-se e matar todos os brancos; as mulheres estavam no segundo convés, e aquelas que estavam grávidas, na sala de popa. Já os meninos estavam no primeiro convés, e eram como peixes no barril- se queriam dormir, repousavam um em cima do outro; para as suas necessidades corporais, podiam acomodar-se fora das bordas da embarcação, mas muitos, para não perderem o lugar, faziam onde estavam, e assim também os homens que estavam presos, de modo que o calor e o fedor eram intoleráveis. O padre, diante dessa situação, subira até a popa, onde o capitão havia

⁴¹¹ BRADING, D. op. cit., p. 201.

⁴¹² ALENCASTRO, L. op. cit., p. 85.

providenciado uma cama coberta com uma esteira para protegê-lo do sol, das chuvas e do orvalho.⁴¹³

Para além do fétido ambiente, vieram outras provações aos tripulantes; os dias de calmaria condicionaram a viagem a um longo período de escassez de alimento e água, até o momento em que de todo, ficaram privados desses recursos. Então vieram com a sugestão ao padre de comerem carne humana para sobreviver, ao que o capuchinho prontamente retorquiu que preferia morrer a isto.⁴¹⁴ Outro capuchinho que também passou por situação semelhante foi o padre Boaventura de Sorrento, ao embarcar em Luanda rumo ao Brasil, com a intenção de chegar a Roma.

Como encontrasse uma caravela carregada de novecentos escravos e prestes a partir para o Brasil, embarcou nela e partiu. As angustiosas condições do barco e a desordem com que tanta multidão estava amontoada confusamente, sem distinção de idades nem de sexos, causaram muitos inconvenientes, entre os quais uma doença que matou 250 daqueles infelizes. Desesperado por esta perda, o imprevidente capitão por pouco não fez outra pior loucura: quis matar-se também, e tê-lo-ia feito se o religioso não o tivesse detido. Aquele barco, que pelo intolerável fedor, pela escassez de espaço, pelos gritos contínuos e pelas infinitas misérias de tantos infelizes, parecia um inferno, teve a sorte duma rápida viagem, sem encontros de outras desgraças, de corsários, de inimigos, de tempestades, de ventos contrários ou de calmarias. Com vento muito regular, transpôs o oceano e chegou ao Brasil no dia 30 de Janeiro de 1650.⁴¹⁵

O frei Boaventura de Sorrento relata a aflição de viajar num navio carregado de escravos, em que tudo o que encontrava era confusão. A intervenção que teria conseguido fazer enquanto religioso foi a de impedir o capitão de cometer suicídio. A viagem teria sido curta, levando o navio um mês para chegar ao Brasil, e graças a isto alguns dos tripulantes teriam sobrevivido. O padre então embarcou rumo à Europa em outro navio que, desta vez, não tinha escravos. Nesta segunda parte da viagem a sua atuação teria sido extremamente marcada entre os passageiros, e “teve ocasião de atender aos interesses espirituais e refrear a exagerada licenciosidade dos passageiros”.⁴¹⁶

⁴¹³ REGGIO, Michael Angelo de Guattini da, e PIACENZA, Diogini de Carli da. *Viaggio nel regno Del Congo* (1671), Bolonha, 1674. p. 181, 182.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁴¹⁵ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, op. cit., Vo. I, p. 379.

⁴¹⁶ *Ibid.* p. 379.

[...] e todos viveram em religiosa concórdia e prestando ouvidos às boas exortações do Padre Boaventura. Só ele foi acometido, a 15 graus depois de passada a linha, por tão grande fraqueza, que por muitos dias nem pôde atender às sagradas funções. Continuou, porém, a louvar a Deus e a consolar os outros que recorriam a ele.⁴¹⁷

Os capuchinhos, adquirindo licença papal para missionar nas terras de além-mar, encontraram significativas dificuldades além daquelas a que estavam acostumados os jesuítas. A demora para o embarque, ocasionada por fatores naturais e políticos gerava uma ansiedade maior, pois além de saberem dos dissabores que os aguardavam na viagem e na chegada à terra onde desembarcariam, tinham de enfrentar a irresolução na consecução de seus objetivos e a vacilação dos ânimos daqueles que poderiam autorizar a empreitada. Por isso, será interessante analisar a primeira viagem destes padres à África, de acordo com o relato de Don Joseph Pellicer de Tovar, cronista do rei espanhol. Em 1640, seis capuchinhos aguardaram 10 meses em Lisboa para saírem rumo ao Congo, e tornaram a Roma quando souberam a vitória dos holandeses nas praias de Luanda. Sobrevieram então os acidentes da Guerra da Itália, o que dilatou ainda mais o tempo, atrasando a pressa do papa.

Quando eleito ministro geral o padre Inocêncio de Calatagirona, em 1643, os capuchinhos foram orientados a procurar embarcação por meio do rei D. Felipe IV, de Espanha. Assim, dois padres espanhóis foram nomeados, tendo isso facilitado a conversa com o monarca. Embarcaram então de Roma a Gênova e dali para Espanha. Os frades encontraram boa acolhida do rei espanhol; ao que tudo indica, os religiosos foram convencidos a pedir ao núncio papal que permitissem acrescentar padres espanhóis à missão, até o número de doze. Satisfeitas essas condições, ainda passaram-se 14 meses até que tudo estivesse disposto. Neste meio tempo, houve diversas contradições contra esta missão.

Sinalizou-se a partida dos padres para dia 20 de janeiro de 1645. Eles embarcaram de Sevilha para Sanlúcar de Barrameda, onde estava o navio que havia de conduzi-los ao Congo. O rei havia provido o necessário para uma viagem de 6 meses; haviam recebido do povo muitos regalos que excediam às suas necessidades. Mas transpostas as dificuldades políticas, vieram as dificuldades naturais. Quando embarcaram, ocorreu um temporal contrário, e foi forçoso deterem-se no porto por mais 15 dias contínuos. “E porque cada hora esperavam o vento favorável, fizeram resolução

⁴¹⁷ Ibid., p. 380.

de estar-se no navio, e não voltar ao convento, onde já haviam feito a sua despedida última.”⁴¹⁸

Oravam para que não fossem mais detidos ali, e ministravam culto numa igreja vizinha. No sábado, a 04 de fevereiro, um vento favorável se fez, mas a alegria não durou muito- saíram ao meio dia, mas ao cerrar a noite, se levantou o mesmo vento contrário com maior violência que antes, e tamanha tempestade que se deram por perdidos. Passada a meia noite, cessou a turbulência e veio um vento favorável, ao que renderam muitas graças a Deus pelo livramento. Logo chegaram notícias que andavam por aquela costa navios turcos, que haviam feito presa de uma grande embarcação carregada de mercadorias. A tempestade naquela paragem foi então interpretada como sinal manifesto de livramento do rigor dos turcos. Esta foi a primeira e a última borrasca que tiveram em tão longa navegação.

Chegando às Ilhas das Canárias, a tripulação desembarcou para que o capitão pudesse prover-se de coisas necessárias. Após recepção e estadia calorosa junto ao povo, fizeram-se mais uma vez à vela, e o vento favorável levou-os rapidamente à linha equinocial. É dito que desde o Cabo das Palmas, ou seja, desde a Guiné (na atual Libéria), experimentaram grandes calmas, chuvas contínuas e grandes calores, além de ventos furiosos. Assim, foi preciso deixar o navio correr segundo o ímpeto do vento- gastou-se um mês ou mais, indo e voltando assim. Passados esses trabalhos e cortada a linha, encontraram no vento contrário outra dificuldade. E porque o vento durou muitos dias, perderam muito tempo de sua viagem, desviando-se, todavia, a nave da parte da África e acercando-se da América; o piloto, por meio das grandes calmas das proximidades das costas da África, guiou a proa até o Brasil.

Achados os ventos necessários, rumaram para o Congo, mas ainda estavam muito longe. Neste ínterim, puderam os religiosos celebrar cada dia três ou quatro missas, como se celebram em terra- salvo alguns dias em que o mar andava alvoroçado na quaresma- pregavam seus sermões quase todo dia, de sorte que o navio parecia mais um convento de religiosos que um espaço de viajantes. Os marinheiros, movidos por esta influência, frequentavam os sacramentos e viviam com suma modéstia. Chegando-

⁴¹⁸ PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Mission evangelica al Reyno de Congo por La Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Dom Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649. p. 3.

se a Páscoa, adornaram o navio com diversas bandeiras e foram disparados muitos tiros de mosquetes.

No dia 21 de maio de 1645, depois do meio dia, a sentinela viu o cimo de montes, e começou a gritar “terra à vista”! “Que coisa seja estar longo tempo no mar, sem ver outra coisa que o céu, e a água, e sem saber a altura ou paragem em que se fala”.⁴¹⁹

Esta crônica escrita, que relata a primeira viagem dos capuchinhos à África, descreve sua passagem no mar como uma peregrinação por si só, que continha a provação, a purgação e a vitória. Os capuchinhos transformaram o mar em um templo: um convento suspenso no espaço, com céu e mar à vista.

Os jesuítas também descreveram a sua viagem acompanhando Paulo Dias de Novais rumo à Angola. A carta do padre Agostinho de Lacerda começa dizendo que partiram de Lisboa em “um bom navio” a 22 de dezembro de 1559. Que diferença! É significativa a forma antagônica como o início da viagem se deu em relação à dos capuchinhos. Ao que parece, não houve espera significativa, não houve instabilidades políticas que pusessem em questão a partida dos padres; pelo contrário, como já vimos, a própria rainha instou que fossem junto da expedição.⁴²⁰ A segurança com que os membros da Companhia de Jesus dão largada no percurso é demonstrada no seguinte excerto:

E saindo da Barra, ordenou o padre Francisco de Gouveia que disséssemos o hino *Veni creator spiritus*, com uma oração do Espírito Santo, e logo a litania, juntamente com orações da Santíssima Trindade [...] e de Nossa Senhora.⁴²¹

As condições climáticas adversas também acometeram os padres da Companhia, e o medo em comum aos capuchinhos fazia-se presente:

Proveu nosso Senhor, por sua misericórdia, que não fosse tão forçoso que nos fizesse retornar, que era o que mais temíamos, e assim dando bordos de uma parte para outra, nos tivemos com ele sem volver para trás, o que bastou para contentar-nos de não ter de retornar.⁴²²

⁴¹⁹ Ibid., p. 1-7.

⁴²⁰ “Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez”. (07.04.1558). In: MMA/SI/V02/d140. p. 408.

⁴²¹ “Carta do padre Agostinho de Lacerda”. (18.02.1560). In: MMA/SI/V02/d158. p. 451.

⁴²² Ibid., p. 452.

Os inacianos reportaram seus enjôos, mas curiosamente, ficou dito que aquilo era uma reação normal de todos os que marejassem. Quando a cor do céu assombrou os tripulantes e o experimentado piloto, o padre Francisco Gouveia, mais uma vez ordenou que recorressem ao Senhor, e o capitão adereçou um altar a Nossa Senhora com candeieiros de prata, duas velas de cera acendidas, e todos estiveram de joelhos perante a imagem. Os padres animaram os tripulantes, e logo viram que o tempo amainara, como um milagre; assim, conseguiram chegar à Ilha da Madeira, o que foi de grande consolação a eles, já que temiam até aquele momento, terem de voltar a Portugal.

O que mais impressiona, é que o ofício dos jesuítas, pelo qual eram conhecidos de todos começou no navio:

Antes disso, no terceiro dia de Páscoa, porque até ali não havia tido alguma possibilidade, começou o irmão Antônio Mendez a ensinar a doutrina aos grumetes e marinheiros, que havia muitos que não a sabiam nem sinal, e assim a dias a continuava o irmão Manuel Pinto, senão quando lhe impedia alguma indisposição, que por isto não tinha sido contínua a litania, nem outro exercício espiritual, posto que cada qual de nós, em particular, com os que se acerta, falávamos de nosso Senhor.⁴²³

O padre menciona a preocupação dos jesuítas em dar exemplo à altura, principalmente para os embaixadores do rei de Angola, que retornavam à sua terra natal com eles, na mesma embarcação. E retrata os frutos quase instantâneos de seus ensinamentos quando afirma que todos andavam pelas manhãs com rosários, com livros de rezar às mãos, sempre encomendando-se ao Senhor.

[...] ouço de muitos homens já de idade, que têm feito muitas viagens por mar, que nunca tão contentes foram em sua vida, nem vieram em navios marinheiros nem passageiros de tanta devoção e virtude como neste. E destes homens que digo havia muitos que tirando o Pai Nosso e Ave Maria e Credo, não sabiam palavra dos demais, e ainda estes mal sabidos, e mal pronunciados, e agora por bondade de Deus andam todos estudando o mais da doutrina segundo nosso costume.⁴²⁴

Os jesuítas usavam o relato de suas viagens pelo mar para calar as contrariedades e propagandear a Companhia mesmo diante das vicissitudes. Levavam o seu propósito no ensino ao máximo aproveitamento daqueles que se faziam presentes,

⁴²³Ibid., p. 454.

⁴²⁴Ibid., p. 456.

mesmo nessas situações probantes. Como foi realmente, não se sabe; o que é certo é que as cartas edificantes começavam pelo navegar e continuavam no exercício do labor missionário nas terras para onde estavam destinados. “De tudo, ficaram todos muito contentes e consolados, tendo tudo isto por coisa nunca vista nem feita nos navios, como quem não havia ido com padres da Companhia à Índia.”⁴²⁵

Os jesuítas apresentavam-se como os transformadores das viagens, aqueles que tinham o verdadeiro espírito missionário e a fé necessária para verem as circunstâncias adversas transmudarem diante de seus olhos, e dos demais que estavam ou não presentes, mas viriam a conhecer os feitos por meio dos seus relatos. Ainda assim, o mar é onde se alcança o máximo nível de vulnerabilidade do homem. Um domínio autossuficiente e incontrolável, que propiciava apagamentos, inibia o senso de moralidade, e ao mesmo tempo insuflava fé e clamor no coração mais incrédulo. Certamente era o espaço de transição, o anfitrião que levava os seus hóspedes a um encontro com a morte, a um renascer, a um preparo para o que ocorreria nas praias de um lugar desconhecido. O mar engolia alguns, mas a outros, amedrontava e encorajava. Ele trazia à lembrança o fato de que teria de ser enfrentado, vez após vez, para que os objetivos dos homens fossem levados a cabo. Com ele, se familiarizaram os capitães, os marujos, os escravos e os padres.

Se alguns, tanto dos jesuítas como dos capuchinhos, saíam das praias europeias com desprezo pelo seu destino junto aos gentios da África, o mar era o elemento que transformava esse desprezo em esperança, busca por refúgio, e finalmente regozijo quando avistavam as colinas do continente negro.

O Congo, a Angola e o mar foram territórios assinalados pela atuação e disputa dos padres capuchinhos e jesuítas nos séculos XVI e XVII; e por mais que tenham saído, uns mais cedo, outros mais tarde dos dois territórios políticos em questão, a sua presença marcou perenemente a sua história, cultura e estruturação social. Além da presença dos padres, alguns elementos foram comuns a esses três lugares, o que torna a menção da sua vinculação importante para o presente trabalho: o comércio, as preações, a intromissão do estrangeiro europeu nas tratativas com os chefes locais e/ou comerciantes, a emancipação desses domínios na lógica de ocupação portuguesa, o impacto da presença ibérica entre aqueles que estavam localizados nas rotas tanto em terra como em mar, e por fim, a escravidão.

⁴²⁵ Ibid., p. 457.

Na conjuntura apresentada, ficam demonstrados os pressupostos e as expectativas que os nativos tiveram para com missionários, como aqueles que mediavam as interações com as Coroas e com a Santa Sé, bem como em grande parte com as autoridades e comerciantes na terra. O mapeamento dos contatos e de seu prosseguimento no tempo permite identificar melhor os fundamentos dos desgastes e dos termos das capitulações colocadas por ocasião dos interesses comerciais ou das guerras. De igual modo, sabedores das bases em que foram dadas as viagens, os deslocamentos, a entrada nos territórios é que conseguimos analisar os métodos aplicados pelos padres no ofício diário em terras de missão.

Os nativos foram apresentados aos estrangeiros que partiam de locais e perspectivas diferentes, embora com variantes semelhantes da mesma crença- o cristianismo. É curioso pensar nos rituais, símbolos, imagens diante das quais se curvavam os padres e católicos, e pelas quais os povos de Angola e Congo trocaram ou mesclaram os seus objetos de adoração, sendo nivelados, e tidos como demonstrações de religião falsa pelos holandeses. Até ali, o conhecimento do cristianismo implicava no uso de imagens de escultura, e depois foi combatido na doutrina protestante trazida pelos holandeses.⁴²⁶ Isso colaborou ainda mais para um entendimento dos nativos do que fosse o cristianismo e seus diferentes braços, que reivindicavam possuir a verdade como mensagem a ser espalhada. Também propiciou a eles manobras com os interesses de monopólio e comércio de escravos, afinal, em jogo estava o mais importante lugar de provimento e escoamento da mão de obra a ser usada nas colônias ibéricas do outro lado do Atlântico.

Estando em mar ou terra, os jesuítas propagandeavam as suas missões, e os capuchinhos igualmente o seu ministério. Como nos relatos marítimos, fica evidente que a propaganda da Companhia de Jesus era no sentido de patentear a sua superioridade, seu padrão elevado de santificação, sua aptidão para os serviços mais difíceis e desafiadores- tanto a tarefa econômica e jurídica do trato negreiro quanto o serviço nauseante de limpar feridas em meio a dejetos de indivíduos agrilhoados nos tumbeiros. Já os capuchinhos propagandeavam a Ordem exacerbando, talvez, ou dando destaque nas dificuldades que enfrentavam e sua perseverança diante das contrariedades. Enquanto isso, os nativos viam e aprendiam a lidar com os opostos naquele tabuleiro mercantil.

⁴²⁶ MACGAFFEY, W. op. cit., p. 265.

Capítulo 3: O campo missionário

Fronteiras ampliadas: Jesuítas e Capuchinhos no Congo e em Angola

Quando estudamos missionação, se faz premente entender a dinâmica existente entre a teoria religiosa e a prática no campo missionário. Saber até onde iam os padres para adequar as regras à realidade manifesta, e as adaptações que fizeram na doutrina em nome da comunicação e entendimento político pode nos dizer como as realidades culturais impactaram as estruturas de suas vigas teológicas, de modo a selecionarem o essencial e disporem do mais.

A realidade manifesta da África centro-ocidental deve ser mesurada nos vários aspectos pelos quais se examinam as sociedades. No aspecto espiritual, contém em si práticas religiosas bem difusas. Não há uma ortodoxia que hierarquize o pensamento e o corpo doutrinário de uma crença. Por isso é que estas variavam tanto de lugar para lugar assim como as manifestações de culto; isto pode ser exemplificado na compreensão que os nativos tinham da morte.⁴²⁷ Por mais que assim fosse, havia um consenso generalizado de que os mortos podiam influenciar os vivos. Homenagens que iam desde comer a carne daqueles,⁴²⁸ enterrar pessoas vivas para cuidarem dos seus interesses, oferecer sacrifícios ou outro atos de adoração quando constassem nos sonhos, podiam contar entre os povos que os padres procuravam batizar. Também havia uma crença em sinais da natureza, sendo significados como presságios os relâmpagos, aves no céu, feras pelo caminho, palavras dos sacerdotes. A utilização dos amuletos, imagens de escultura, símbolos presentes em rituais também era constantemente mencionada pelos padres em suas passagens pelos lugares.⁴²⁹ Para além dos costumes propriamente ditos, havia as dificuldades que a própria terra oferecia ao deslocamento e estadia: a aridez do solo, o clima completamente diferente do europeu, a falta de estradas ou passagens

⁴²⁷ THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 84, 85. Ver também: “*Carta do Padre Manoel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114.

⁴²⁸ Há uma discussão sobre os ritos de infanticídio e canibalismo nos imbangalas, ou jagas, por exemplo, trabalhada no livro de Marina de Mello e Souza. A esse respeito, ver: SOUZA, M. op. cit., p. 119-122.

⁴²⁹ Ver: MACGAFFEY, W. op. cit. p. 249-267.; CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. Op. cit., Vo. I; “*Carta do Padre Manoel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114.

facilitadas que ligassem os lugares, as cheias dos rios, os animais hostis e desconhecidos, as plantas desconhecidas, (e por conseguinte, os alimentos e os remédios), a baixa imunidade dos europeus em terras tropicais, e as línguas faladas em cada região. No campo da gerência do território, havia uma hierarquia social e política, um certo equilíbrio entre as regiões estudadas, de forma que o manicongo, como já dito, tinha ascendência sobre todos os outros chefes das províncias. Da capital, ele “controlava a rede de relações que envolviam principalmente um sistema de tributação, de alianças políticas entre chefes regionais, e alianças de linhagens construídas a partir de matrimônio.”⁴³⁰ Tudo isto tiveram os padres que pesar na hora de saírem para missionar.

Mas a gênese das Ordens elucida o protagonismo que obtiveram na África centro-ocidental. Faz-se necessário aqui retomar o modo pelo qual as Ordens foram direcionadas às praias africanas. O antimonasticismo colocado por Loyola nas bases na Companhia, bem como o estímulo à santificação individual, sem depender da mediação da instituição monástica, promoveu uma independência à administração da mesma, bem como facilitou o seu espalhamento e desenvoltura pelo mundo.⁴³¹ Já o Império português, tentando salvaguardar o monopólio sobre suas colônias, e a exclusiva outorga sobre o comércio de além-mar, dada por bulas papais, utilizou muito do discurso evangelístico para justificar suas viagens rumo aos outros territórios; professava ser essa a sua principal motivação para que estivesse fadado ao contato com outros povos; necessitava, no entanto, que algo sustivesse economicamente essa empresa, e isto seria o comércio.⁴³² Em meio à justificativa evangelística, os jesuítas foram vistos como um instrumento eficaz pelos teólogos da corte, para que fossem espalhados e ocupassem os territórios da Coroa portuguesa com os fins explícitos de evangelismo e gestão.⁴³³ A partir daí a sua ligação com a Coroa passou a orientar suas ações no além-mar.

Os capuchinhos ergueram-se com o intuito de restaurar com estrito rigor a regra de São Francisco, de modo que a sua subsistência proviria da mendicância. Entretanto, é possível imaginar que para além de um relato propagandístico, eles também fizessem uso dos privilégios a que as autoridades religiosas fruía junto aos fieis; O capuchinho

⁴³⁰ SOUZA, M. op. cit., p. 31.

⁴³¹ EISEMBERG, J. op. cit., p. 33.

⁴³² MARCOCCI, G. op. cit., p. 285, 286, 288.

⁴³³ Ibid., p. 215.

Miguel Ângelo das Nossez, por exemplo, quando reclamou, em 1716, de alguns desacertos pelos quais os sacerdotes da terra se intrometiam nas missões, indica-nos que os de sua Ordem ganhavam pelos batismos que faziam, fruía das ofertas que lhes traziam os conversos e tinham nisso o seu sustento. Evoca a frase bíblica: “digno é o trabalhador de seu salário”.⁴³⁴ Em 1622 surgiu a Sagrada Congregação da Propaganda Fide, instituição que “traduzia a vontade da Santa Sé de assumir o controle e a direção do esforço missionário nas quatro partidas do mundo, subtraindo-o ao patrocínio dos padroados ibéricos.”⁴³⁵ Foi então que a Ordem dos Capuchinhos passou a reportar a ela todas as suas ações missionárias; o vínculo institucional entre essas duas legou-nos farta documentação, da qual em parte viemos a dispor neste trabalho.⁴³⁶

Os capuchinhos, em seu espalhamento pelo mundo, transpuseram os limites da Europa chegando à África. Em 1641, Boaventura de Alessano, por ocasião da ida de uma equipe de missionários para o Congo, fez uma seleção dos indivíduos que emprenderiam a viagem. Durante esse processo, o padre apresenta objeções a certos nomes que estariam cotados para serem enviados; o principal motivo seria a aridez literal e simbólica que o território prometia dar, e o fato de que os que fossem para lá deveriam estar preparados para viver conforme os princípios da Ordem de São Francisco: dormir em tábuas, comer alimento extremamente simples continuamente, e sofrer privações.⁴³⁷ Nos relatos analisados sobre os padres, é possível notar esse esforço, qual seja o de reduzir as demandas ao extremamente necessário, ou até mesmo aquém do que fosse essencial para a saúde, rapidez, conforto. Nestes próximos excertos, os frades enviados à primeira missão no Congo estavam em Pinda, onde o conde de Soyo os acomodara num local simples. Por ocasião da proximidade da páscoa, iam todos os dias à cidade do conde, distante uma légua do seu aposento em Pinda.

E sendo preciso voltar a seu Convento, depois de um incessante trabalho por toda a manhã, e caminhar pelo espaço de muitas léguas sob aquele sol tão ardente, andando sobre areia profundíssima, e tão cálida que abrasava os pés, não podendo calçar sandálias e sem ter nenhum refresco, ocasionou-lhes que em poucos dias quase todos

⁴³⁴ AHU,CU,Angola, Cx. 21, D. 2161 (antigo AHU, Fundo Conselho Ultramarino, Angola, Cx 20, doc 73) fl 2v. Apud MARCUSSI, A. op. cit., p. 318.

⁴³⁵ ALMEIDA, C. op. cit., p. 167.

⁴³⁶ Ibid., p. 5.

⁴³⁷ “*Carta de Frei Boaventura de Alessano ao Secretário da Propaganda Fide*” (8.2.1641). In: MMA/SI/V08/d.143, P. 486; “*Carta do Padre Boaventura de Alessano ao Secretario da Propaganda Fide*” (4.1.1641). In MMA/SI/V08/d.139.

enfermaram até a morte, com sumo sentimento do Conde e de todo o povo. [...] Era sem dúvida espetáculo digno de toda a lástima, ver naquela angústia tantos humildes religiosos, ao abrigo de uma pequena cabana, estendidos em terra, em camas que eram compostas de um pouco de palha, desta e daquela parte; em terra tão estranha, sem conhecimento de seus moradores, oprimidos de mortal doença, privados dos remédios necessários; perseguidos de formigas, [...] tarântulas, que a nenhuma hora lhes permitia o repouso.⁴³⁸

Quando decidiram a ir à capital do reino, São Salvador, foram bem recebidos pelo manicongo, de modo que ia prover-lhes de muitos víveres:

O Prefeito, vendo tão grande donativo, respondeu ao cavaleiro que havia vindo com ele da parte do Rei: Que os capuchinhos professavam a Regra de São Francisco; a qual proíbe não só receber dinheiro, como também qualquer outra esmola supérflua e de muito valor, como era aquela. E que o seu modo de viver era andar mendigando de porta em porta, pedindo esmola por amor de Deus, sem possuir fazenda alguma.⁴³⁹

É certo que, para além do relato propagandístico sobre a Ordem e suas virtudes, nesses excertos fica patente a importância dada ao modo de proceder, a um pensamento mais padronizado, a uma forma estipulada de lidar com as intempéries e surpresas. Ao mesmo tempo, pressupõe-se que em outra cultura, outro ambiente, com inúmeras realidades demandando rapidez, suprimentos e autonomia os padres tivessem que, em algum momento, estipular adaptações aos dogmas. Em uma das orientações que os capuchinhos receberam nas terras africanas em que atuaram, é dada autorização para que usassem o jumento como transporte, algo que a regra de São Francisco usualmente proibia.⁴⁴⁰

Algo que será mais explorado adiante diz respeito à escravidão, e como foi processada pelos integrantes de cada Ordem, enquanto corpo doutrinário. Embora pudesse haver discordâncias quanto a esse comércio de homens dentro das instituições religiosas, é possível entender as manifestações majoritárias como sendo conformadas

⁴³⁸ PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Mission evangelica al Reyno de Congo por la Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Don Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649. p. 13, 15.

⁴³⁹ Ibid., p. 22.

⁴⁴⁰ “*Carta do Secretário da Propaganda Fide ao padre Boaventura de Alessano*” (26.04.1647). In: MMA/SI/V10/d11; Ver também: “*Missão da Velha Guiné*” (20.01.1642) In: MMA/SI/V08/d.165.

com o trato; as inquietações de alguns membros não punham em cheque o sistema econômico sob o qual viviam, mas a forma como se dava.⁴⁴¹ Na chave da adaptação, embora fossem afeitos à mendicância e à rejeição das comodidades da vida temporal, há relatos de que os capuchinhos se utilizaram de escravos, tanto em suas viagens, como na subsistência- agricultura, e no combate a cultos pagãos locais. Talvez mesmo pelo fato da pulverização do poder, ocorrida no Congo em meados do século XVII, tenha havido uma tendência à sedentarização dos frades, dada a necessidade de sustento; daí o uso de escravos de uma forma mais generalizada.⁴⁴²

Houve ainda adaptação necessária com respeito aos ritos da terra que se misturavam com a compreensão de cristianismo. O batismo é um bom exemplo deles. Os capuchinhos notaram que o ato da conversão era associado no Congo à proteção dos maus espíritos e de feitiçarias, concretizado assim no ato de comer sal. Então, antes de contrariar o êxtase do rito, adicionaram a prática ao rito usual católico. Sempre que aspergiam água na cabeça dos nativos, proferiam as palavras do sacramento e davam-lhes a comer um pouco de sal.⁴⁴³

Um dos trunfos de professarem seguir conscienciosamente as regras da Ordem estava no respeito e admiração que as pessoas ao redor lhes votavam, sem contar também o baixo custo de suas missões e a proximidade para com os fieis.⁴⁴⁴ Já os malefícios diziam respeito à falta de transporte, ao dispêndio de tempo para ir de um lado a outro, às doenças que mais facilmente os assaltavam, sendo optado, como vimos, por algumas facilitações ao trabalho missionário.

De outro lado, estavam os jesuítas. Sua gênese indica o quanto eram peculiares em comparação a outros segmentos católicos, conforme ficou exposto no capítulo 1. Sua estruturação era delineada no pressuposto de que os missionários não ficariam condicionados a um enclausuramento, mas se espalhariam pelo globo terrestre. Logo,

⁴⁴¹ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 162-168, 85; CAVAZZI DE MONTECUCOLO. op. cit., Vo. I, p. 379.

⁴⁴² Ibid., cap. XXIII; ALMEIDA, C. op. cit., p. 183. Ver também: ALMEIDA, Carlos José Duarte. Escravos da Missão: Notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Congo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Universidade Estadual do Centro Oeste, Vol. 5, Nº 3, p. 40-59, 2014.

⁴⁴³ ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2009. p. 172; GONÇALVES, R. op. cit., p. 108; SOUZA, M. op. cit., p. 287; PELLICER DE TOVAR, op. cit., p. 13.

⁴⁴⁴ “Decreto de D. Garcia II, Rei do Congo” (19.09.1648). In: MMA/SI/V10/d084.

não haveria possibilidade de entretecerem comunicação com os superiores para todo o imprevisto necessário; a base do “modo de proceder” inaciana orientava o discernimento. Essa independência e possibilidade de adaptação aos espaços, marchetada desde o início dos empreendimentos missionários da Companhia, fazia com que os padres não precisassem se preocupar com o cabresto angariado pelas outras Ordens no dever obediência às autoridades seculares e Coroas.⁴⁴⁵

O método dos Exercícios Espirituais consistia em ter, nas primeiras duas semanas, conhecimento das condições para se fazer uma boa escolha, entremeadado do “método de se fazer eleições”; finalmente, nas duas últimas semanas, tomava-se consciência das conseqüências daquilo feito anteriormente. Havia toda uma preocupação em direcionar o jesuíta iniciado para julgar decisões a serem tomadas quando não fosse explícito o lado correto da questão, ou quando não tivesse relação moral aparente.⁴⁴⁶ A partir disto, subentendia-se que novas regras fossem surgindo nos vastos lugares em que estivessem espalhados os membros da Companhia e, comunicadas, poderiam servir de aplicação para alguém em perplexidade em outro espaço de atuação.

Exemplo clássico dessa flexibilidade se dá quando comparamos cartas de cada lugar para onde foram os jesuítas. Havia modos de tratar cada lugar, a depender das circunstâncias encontradas (por exemplo, o Japão e a China demandaram estratégias diferentes do que o Brasil, e este também em relação ao Congo ou Angola). Quando elas eram mais favoráveis, os jesuítas seguiam mudando, pouco a pouco a estrutura do funcionamento local; primeiro, com base em acordos, trocas, favores; depois, com base em ameaças, em um direito outorgado por Deus e por reis, e na condição da manutenção da presença missionária e europeia nas terras.⁴⁴⁷ Ainda assim, impossível é chegar a uma terra alheia e impor modos de viver; quem vem com um plano de conquista é que precisa fazer concessões, conquistar a confiança dos naturais.

Com efeito, a Companhia de Jesus seguia o protocolo de censurar algumas informações ao público maior. Levando em conta que a propaganda era um meio de angariar mais fomentos, mais colaboradores e favores, os jesuítas tinham duas formas de comunicar através das correspondências: uma que seria destinada ao núcleo da

⁴⁴⁵ EISEMBERG, J. op. cit., p. 37, 38, 40-42, 45.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 40, 41.

⁴⁴⁷ Ibid.; “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*” (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 264. Ver também: PROSPERI, A. op. cit., p. 145-171.

instituição, e outra para ser veiculada aos mais que quisessem ouvir. Respectivamente são elas as bijuelas e os relatos. Nas bijuelas, eram revelados os problemas e perplexidades, os pedidos de orientação, de ajuda, reclamações e aspectos mais burocráticos da empresa missionária. Nos relatos, estavam descritos os milagres, as vitórias dos irmãos na empreitada evangelística, sua coragem frente a ferocidade e o “obtuso” entendimento dos nativos ou seu pastoreio sobre os povos sedentos da Palavra.⁴⁴⁸ Só na instituição epistolar jesuítica já é possível divisar uma incongruência ou omissão entre os relatos. Então de fato, a prática missionária podia ser aproximada dos relatos, ou estes só se tratavam de propaganda? Essa pergunta é importante para mapear alguns pontos mantidos obscuros pelos padres e a forma como adaptavam os fatos e a linguagem para que a narração fosse melhor digerida pelo grande público.

Para responder à pergunta é preciso ter em mente que, nos territórios tratados aqui, quais sejam, o Congo e Angola, os jesuítas testaram formas diferentes de abordar. A primeira tentativa foi a aproximação dos cabeças na hierarquia local. Podia ser que, conquistando a obediência e conversão dos chefes, o povo, por consequência, assentisse à fé. Isto porque a cultura do Congo, fortemente embasada na ancestralidade e poderio do manicongo sobre toda a estrutura social e econômica, facilitaria o ingresso e o assentimento aos paradigmas do catolicismo em todo o território.⁴⁴⁹ Entretanto, a presença europeia, a veiculação de seus modos de vida e artigos trazidos pelas caravelas desestabilizou a política de tributos que o manicongo exercia sobre os príncipes das aldeias.⁴⁵⁰

Depois de lutas por supremacia entre os membros da nobreza conguesa, somando-se a isso a volta às práticas antigas de “idolatria e feitiçaria”, em detrimento da distância que as populações tinham do cristianismo, bem como o jogo do manicongo para conquistar a atenção de outros centros da Europa e desfavorecer os jesuítas e portugueses, estes empreenderam outras formas de lidar com os de Angola. Para este território, a guerra total, de cunho econômico, territorial e ideológico foi implantada.⁴⁵¹ Com vistas a esta mudança de estratégia, foi necessário ajustar o conceito de “guerra justa”, e dele trataremos nesta parte, enfocando o âmbito missiológico.

⁴⁴⁸ EISEMBERG, J. op. cit., p. 46-58.

⁴⁴⁹ A esse respeito, ver a discussão que Prospero aborda sobre “dominar a consciência dos príncipes” à pág. 165 de seu texto “O missionário”: PROSPERI, A. op. cit, p. 165.

⁴⁵⁰ SILVA, A. op. cit., p. 259.

⁴⁵¹ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 170. Ver também: “*Carta do Irmão António Mendes ao Padre Geral*” (09.05.1563). In: MMA/SI/V02/d173.

Baltazar Barreira foi um padre jesuíta que desempenhou papel fundamental na teoria negreira e na conquista de Angola com o conceito de guerra justa. Conhecido como o grande especialista inaciano e o mais experimentado missionário da África, dizia que, por causa dos pedidos dos ambundos para serem evangelizados é que os missionários foram às suas terras; no entanto, os nativos intencionavam somente reter os visitantes e tirar-lhes as fazendas, ou bens que tinham sido trazidos na viagem. Desse modo, a guerra que se lhes deveria fazer era uma guerra justa, pois se comportavam de modo a impedir o avanço missionário⁴⁵². Já adianta que, para os ignorantes da fé cristã, era admitido o escopo da persuasão, enquanto que para os infiéis ou gentios que impedissem o avanço da fé cristã, o combate podia ser concebido por meio da guerra justa.⁴⁵³ Antes, no entanto, era necessário ficar patente o empenho realizado pelos padres com vistas a converter e ensinar, e sendo feito isso, num impedimento ao avanço da missionação, deviam lançar mão de outros meios para punir e dominar. Desta lógica vem a implicação: “vencer para convencer” de que trata Adriano Prosperi; a guerra justa propunha angariar almas para o Céu, mesmo que por meios coercitivos. “O moderno sistema burocrático de informação montado pela Sociedade de Jesus” consistia “num sistema centralizado na escolha dos fins e inteligentemente descentralizado na escolha dos meios”.⁴⁵⁴

O conceito de guerra justa pode nos fornecer uma chave para respondermos à pergunta com relação aos relatos e a prática missionária. Analisemos o excerto de duas cartas, uma de cada espécie- bijuela e relato:

Esta gente, ainda que seja dócil tinha necessidade de alguma sujeição para se bem converter: porque sem sujeição nem esta nem outra gente bárbara, por mais bem inclinada que seja, se poderá bem conservar na fé: como se vê claramente em Congo, pois tão mal ali se logrou a cristandade. Assim, tem quem diga que sua tão longa estada foi permitida de Deus para se informarem bem da terra.⁴⁵⁵ E se sua informação porventura for meio de se ela vir a se sujeitar, todos os trabalhos e enfados passados foram para mui bom emprego: pois nesta terra, no ter alguma sujeição, está todo seu remédio e salvação. E como há três anos que estão lá retidos, ou melhor dizendo presos, ele,

⁴⁵² ALENCASTRO, L. op. cit., p. 171; “*Informação acerca dos escravos de Angola*” (1582-1583). In: MMA/SI/V03/d054.

⁴⁵³ PROSPERI, A. op. cit., p. 145.

⁴⁵⁴ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 171-173; MARCOCCI, G. op. cit., p. 308-310.

⁴⁵⁵ Francisco de Gouveia se refere aqui ao Embaixador Paulo Dias de Novais, que partiu de Lisboa em 22 de Dezembro de 1559 com Belchior Raposo, os Padres Jesuítas Francisco de Gouveia e Agostinho de Lacerda e os Irmãos leigos Manuel Pinto e António Mendes.

e o embaixador, sempre vendo e notando as cousas da terra, e neste tempo as tenham todas mui bem conhecidas, diz que segundo a experiência que tem da terra ser temperada, e segundo a grossura e fertilidade dela, e segundo os metais que nela há: os quais são cousa tão grossa, que em mui pouco tempo podem forrar os gastos, e além disso trazer grandes proveitos [...] Assim que, parecendo-lhe que isto vinha por Deus para por sua parte não faltar ao que nosso Senhor por isso quisesse obrar, determinou escrever dos proveitos temporais que havia na terra: E também das justas causas que Sua Alteza tinha para a poder conquistar, escrevendo e remetendo tudo a seu Superior para se, se a ele lhe parecesse cousa para se fazer algum caso disso, o fizesse como lhe parecesse mais a serviço de Deus: E senão que totalmente o deixasse. [...]

DA JUSTIÇA QUE S. A. TEM PARA CONQUISTAR ESTE REINO
Primeiramente, se aquele rei ou Senhor não quer consentir que se pregue a fé de Cristo em suas terras, dá justa causa de lhe fazerem guerra, e lhe tomarem o Reino. [...] E detendo-se nisto ainda, ele mandou uma carta ao padre escrita por um homem branco de muita confiança, mas notada pelo mesmo Rei e assinada por sua mesma mão, em que lhe pedia que desembarcasse e viesse mui presto com todos seus Companheiros, porque ele queria ser cristão, e aceitava a Cristandade. E depois que lá foram todos, riu-se de tudo, e todo seu negócio foi roubar ao embaixador e aos demais.⁴⁵⁶

Esta carta foi escrita em 1563, antes da concessão de Luanda a Paulo Dias de Novais,⁴⁵⁷ pelo jesuíta Francisco de Gouveia a seu superior na Companhia. Percebamos a estrutura, que contém no início uma constatação, ou a exposição de um problema. A justificativa do problema segue abaixo, seguida pela solução e a justificativa da solução. Trata-se de uma bijuela, dedicada a propor uma ação prática no campo missionário. Ao que poderia ser dito do fato de estar exaltando a Companhia e a terra nativa em si, devemos fazer notar que não se trata de uma propaganda, e sim de uma solicitação, persuasão e justificação de pensamento. Ao analisar o conteúdo, já fica patente que a linguagem empregada, bem como a estrutura das frases são mais diretas e despidas. Dizer do interesse econômico para se ordenar uma conquista por guerra, a vantagem de conseguirem “forrar os gastos”, explorar as boas qualidades dos habitantes e vingar um ultraje não seria algo muito aconselhável a um relato edificante. Por fim, para que não reste dúvidas, em algum momento o padre faz parecer que só há duas decisões para tomar com respeito à empreitada: empreender guerra ou abandoná-la.

Vejamos agora um outro tipo de carta:

⁴⁵⁶ “*Apontamentos das cousas de Angola*” (1563) In: MMA/SI/V02/d.175. p. 519-521.

⁴⁵⁷ O capítulo 2 da dissertação trabalha a temática sobre a conquista de Angola.

Sabendo os nossos que se vinha chegando a eles o grande poder de Angola, inda que mal aparelhados, porque estavam esperando por socorro de cá, e por gente preta que se juntava, determinaram de o ir buscar, e caminhando toda aquela noite deram sobre eles em rompendo a alva, com tanto ânimo, que deu não pequeno trabalho impedir os que se queriam adiantar, e para que mais se manifestasse a providência divina, ordenou Deus que a este tempo se levantasse uma névoa tão espessa, que nem os nossos viam mais aqueles com quem pelejavam, nem os inimigos viam os nossos que achavam diante, o que ajudou não pouco para que a gente preta que estava por nós não desmaiasse, vendo um campo de légua e meia ou mais coberto de inimigos, nem os inimigos cobrassem ânimo vendo quão poucos eram os que iam em nossa companhia. [...] Mas tinham os inimigos tomado tal assento, temendo o que podia ser, que depois do corpo da gente que estava na dianteira tinham outros detrás dele para o mesmo efeito; e assim, posto que os nossos desbarataram a primeira estância logo lhe saíram os que estavam na segunda, e depois destes virarem as costas, quando cuidavam que tinham tudo acabado lhe saíram os derradeiros com novo ânimo, e esforço. Mas foi muito maior o que a Virgem deu aos nossos para lhes resistir, e os desbaratar e pôr todos em fugida deixando as cabeças no campo[...] E o que mais se pode notar é, que além da vitória, nos fez Deus mercê da vida de todos os nossos, porque nem um só assim dos brancos, como dos pretos, da nossa parte morreu, posto que alguns saíram feridos levemente.⁴⁵⁸

Esta outra carta foi escrita em 1585, (portanto, depois do estabelecimento dos portugueses em Luanda e do início das guerras contra o reino do Dongo), pelo padre Baltasar Barreira com vistas a disseminar a perspectiva de que estavam sendo empregados pelo poder divino, e estavam em total acordo com Esta vontade, dada a Sua proteção e manifestações sobrenaturais em favor dos mesmos na batalha. Claramente trata-se de um relato edificante, pois podemos mesmo imaginar que haja alguns exageros e omissões na descrição: “Seus relatos sobre as batalhas omitem a presença dos milhares de arqueiros nativos aliados para dar relevo à valentia dos portugueses.”⁴⁵⁹

Para além do que foi percebido no viés da propaganda, os relatos edificantes e as bijelas permitem-nos ver a distância entre algo almejado, o ideal das situações e aquilo que constituiu de fato a realidade manifesta. O direcionamento da comunicação era algo instituído na Companhia de Jesus, de forma que conduzia cada leitor ou ouvinte para aquilo que lhe era devido saber. Isto era necessário mesmo pela falta iminente daquilo que os religiosos católicos professavam representar em sua manifestação: o milagre. Em

⁴⁵⁸ “*Carta do Padre Baltasar Barreira para o provincial do Brasil*” (27.08.1585) In: MMA/SI/V03/d084.

⁴⁵⁹ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 173.

um dos documentos em que é possível entender claramente os artifícios usados para contornar essa falta, está exposta a preocupação do padre Manoel Nunes Barreto ao padre Iacobo Lainez, com relação aos obstáculos enfrentados numa outra terra de atuação portuguesa- Goa, na Ásia:

Nesta terra, Padre, não se fazem milagres, nem os gentios vêem tão perfeita vida nos portugueses, que lhes não vejam fazer todo o contrário do que pregamos. Assim que, onde os milagres e exemplos de piedade faltam, que resta senão movê-los com dons e elogios, com castigos, com favores e desfavores, com tudo aquilo que, não como coisa final, mas como impulsiva os possa mover a querer ser catequizados para que depois de doutrinados, com a fé e contrição e intenção necessária, aceitem o santo batismo e sejam recebidos dentro das portas da santa Igreja Católica?⁴⁶⁰

Neste documento do século XVI, fica patente que os meios de aprendizado colocados pelos missionários não passavam de uma alternativa à falta do que, em sua visão, realmente seria eficaz. Outra informação relevante que se levanta, diz respeito à vida incoerente dos portugueses àquilo que era incumbência dos mesmos representarem diante da pregação dos missionários, ou de sua identidade europeia. Talvez o padre estivesse incluindo nessa constatação os próprios companheiros de missão! E teríamos a resposta da pergunta que anteriormente fazíamos, aquela que questionava se a prática no campo missionário podia ser aproximada dos relatos ou se estes só se tratavam de propaganda.

Mas o ponto da ausência dos milagres estava além de ser preocupação da Ordem inaciana. O padre António Cavazzi, capuchinho atuante na região do Congo, Angola e Matamba, ao narrar os embates contra os feiticeiros locais, deixa transparecer, no modo como ridicularizava os rituais, uma falta de poder dos missionários frente às atividades sobrenaturais dos oponentes. Tentavam por todo modo, descobrir o funcionamento das reuniões e “feitiçarias” para desacreditar os seus efeitos diante do povo. Ali adentravam de forma disfarçada, observavam de longe, informavam-se com ex-participantes dos rituais, ou mesmo conversavam com os sacerdotes locais. Nos casos em que ficavam

⁴⁶⁰ “P. M. Nunes Barreto S. I. P. Iacobo Lainez, *Praep. Gen. S. I., Roman*” (15.01.1562). In: *Documenta Índica*, V5, d. 69.

perplexos com supostos efeitos inexplicáveis, atribuíam ao demônio a façanha.⁴⁶¹ Há uma passagem em que o padre diz sobre a falta de credibilidade com que as suas falas e imprecações eram tidas pelos nativos:

Querendo nós estabelecer os bons costumes, eles troçam de nós, julgando falsamente que os nossos juramentos não prestam, porque o perjuro não é imediatamente castigado. Acham que Deus, ao qual pertence o julgamento de todas as nossas ações, quando difere o castigo, ou não quer infligi-lo ou se esquece de o aplicar.⁴⁶²

A falta do elemento sobrenatural, de que tratam esses documentos, certamente dificultou o trabalho dos missionários no convencimento dos nativos, e tiveram, dentro das suas peculiaridades, de contornar as dificuldades e embates por outros meios. Entre eles estava o aproveitamento de elementos da cultura da terra para tornar didática a pregação, ou seja, usavam da estrutura dos ritos “pagãos” para introduzirem os ritos cristãos. A forma de repreensão ministrada aos recorrentes em erros ou aos que impedissem o avanço missionário também tinha de partir de soluções terrenas: como quando os jesuítas aplicaram a guerra justa aos ambundos ou como quando desobedecer aos capuchinhos era perder o acesso à Santa Sé, e aos privilégios e assistências que disto decorria.⁴⁶³

Com respeito à diferença das duas Ordens em si, no campo da adaptação, é patente que a forma com que eram programadas para responder ao contexto determinava as condicionantes do seu avanço. Embora pesem as autorizações e as acomodações que os capuchinhos tiveram ao longo do tempo de permanência na África, os jesuítas eram institucionalizados para adaptar suas práticas não somente ao campo missionário, mas para adaptar os relatos dessa atuação aos seus ouvintes, ou seja, tinham mais controle sobre os processos. Direcionavam as informações e avançavam conforme o que enxergavam como necessidade, usando para isso o apelo ao incremento missionário. Embora ambas as Ordens tivessem selecionado no dia a dia das missões o que deveria ser relevado aos expectadores e o que devia ser acomodado ao contexto, o choque entre elas se dá quando são percebidos os meios de avanço da Companhia de

⁴⁶¹ Ver: CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. op. cit., Vo. I, cap. XIV; PROSPERI, A. op. cit., p. 157, 159.

⁴⁶² CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. op. cit., Vo. I, p. 105.

⁴⁶³ PELLICER DE TOVAR, D. J. op. cit., p. 19.

Jesus, e as vantagens que angariavam em campo missionário e político por tal flexibilidade e acomodação. Por causa dessa maleabilidade, foram denunciados à Propaganda Fide, em nome da manutenção da ortodoxia doutrinal.⁴⁶⁴ Mas o envolvimento secular da Companhia de Jesus nos negócios do trato atlântico de escravos, bem como a eficiência do seu espalhamento aos rincões do mundo, fazia com que os descontentamentos encontrassem ouvidos moucos para uma medida imediata. A “Tropa de Choque da Contrarreforma” tinha sua eficácia e independência garantidas justamente pelo motivo pelo qual era denunciada: fomentava o funcionamento do sistema colonial em consonância com as necessidades do mercado.

Para além desses fatores, saber a maneira como o território, seus moradores e costumes impactaram os modos de proceder das Ordens missionárias prepara-nos o caminho para entendermos como se deu a intervenção missionária, quais eram as formas de abordagem e os métodos de ensino programados para resistir ao desgaste do tempo, posto que a atuação nas localidades fosse itinerante, ou ficava concentrada em pontos específicos.

Especificidades missiológicas

Quando D. Garcia II se tornou manicongo, em fevereiro de 1641, já estava em curso uma certa indisposição dele para com os portugueses, e vice-versa. Isto porque, ainda como manibamba, recolhia em sua tutela os escravos fugidos de Luanda, o que desagradava intensamente aos lusitanos. Desde logo enxergava a perda de controle que assolava a estrutura política tradicional no Congo, dada por ocasião da atuação portuguesa na terra, no comércio, nas alianças. Ansiava por dissolver o poder dos mesmos na região, senão diminuindo, pelo menos revertendo-o para o que era anteriormente. Viu na invasão holandesa uma possibilidade de deter os portugueses, mas não podia compactuar com a religião dos flamengos, e nem com os seus ritos, uma vez que a dinastia dos Afonsos, da qual fazia parte, angariava a sua legitimidade da igreja católica.⁴⁶⁵ Outro fator de não se deixar converter pelos holandeses era que o bispo D. Francisco de Soveral, desafeto seu, falecera em 1642, e como conseqüência, o bispado ficaria por um bom tempo vago, sob o seu controle, dado o contexto de ruptura

⁴⁶⁴ PROSPERI, A. op. cit., p. 160.

⁴⁶⁵ SILVA, A. op. cit., p. 253.

papal com Portugal. Finalmente, a chegada dos capuchinhos foi outra esperança de D. Garcia livrar-se do padroado português.⁴⁶⁶

Em 1648, no meio do embate sobre os capuchinhos estarem atuando nas terras de jurisdição portuguesa, e em meio às exprobações de D. João IV e seus representantes na corte papal aos sobas e aliados do manicongo⁴⁶⁷, D. Garcia II, promulga um decreto descrevendo o ideal do trabalho de um missionário- o verdadeiro zelo que se esperaria dele:

Porém, estes tempos presentes nosso Senhor Jesus Cristo tem manifestado mais claramente a sua grande misericórdia para conosco; porque quando estavam as portas de nosso remédio mais fechadas, e quando se ofereciam mais dificuldades, e impedimentos, para que viessem Sacerdotes, o Sumo Pontífice Romano, Vigário de Cristo Senhor nosso, e Padre universal, ao qual estamos obrigados a obedecer todos os Cristãos, inspirado por Deus, nos tem mandado muitos Religiosos, filhos do gloriosíssimo Padre São Francisco, os quais são verdadeiramente servos de Deus, que não desejam, nem buscam em estas terras, nem em este mundo, ouro, nem prata, nem zimbo, nem peças, nem outros interesses temporais, antes imitando a nosso Senhor Jesus Cristo, que sendo Rei de glória, se fez por nosso amor, pobre; assim estes santos religiosos, deixando todas as cousas, e comodidades deste mundo, se têm feito pobres por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo, e têm vindo à estas nossas terras com grandíssimos trabalhos, que hão passado por esses mares, somente pela glória de Deus, e para administrar-nos os Santos Sacramentos, pregar-nos a palavra divina, e encaminhar-nos ao Céu.⁴⁶⁸

Apesar de não negar a misericórdia de Deus em apresentar o cristianismo naquela terra por meio de outros religiosos, declara que maior proveito incidiu sobre o local com a vinda dos capuchinhos, pois que eram “verdadeiramente servos de Deus”. Logo após essa declaração, começa a descrever o que caracteriza um verdadeiro servo pelo que ele não busca e nem faz: uma clara alusão aos jesuítas, que possuíam as suas fazendas, ficavam concentrados em Luanda e eram articulados com a Coroa portuguesa e seus interesses na busca de metais preciosos, no envolvimento com o comércio e o

⁴⁶⁶ Ibid., p. 325.

⁴⁶⁷ “*Carta de Instrução de D. João IV ao Padre Antônio do Couto*” (18.12.1648). In: MMA/SI/V10/d103; “*Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França*” (28.06.1648). In: MMA/SI/V10/d065.

⁴⁶⁸ “*Decreto de D. Garcia II, Rei do Congo*” (19.09.1648). In: MMA/SI/V10/d084.

trato de escravos (as “peças”).⁴⁶⁹ A segunda parte de seu argumento expõe o comportamento de quem seguia a Jesus; este, andaria como Ele andou. Os capuchinhos eram mendicantes, presumia-se que andavam simplesmente com o necessário, sofriam indo de uma parte a outra para anunciar o cristianismo. Por fim, antes de mostrar seu zelo cristão, o manicongo cita três componentes importantes da atuação capuchinha: os sacramentos, pregação da Palavra e o ensino da delimitação entre o que levava ao Céu e o que desviava de lá.

Na continuação do decreto, Garcia II especifica a forma pela qual os padres capuchinhos deveriam ser honrados e demonstra saber o teor do que era ensinado pelos mesmos em suas pregações. Fala aos seus súditos: “Que os recebais como Anjos vindos do Céu”; só neste excerto percebemos a clara alusão à hospitalidade que os padres deveriam fruir junto aos moradores do Congo; por estarem andando continuamente, indo alcançar lugares que nem sempre tinham uma estrutura pronta para acomodá-los, necessitavam encontrar espaço nas casas dos fieis, onde lhes deveria ser dado do alimento físico e um lugar para dormirem. Por certo, em seus sermões, já haviam falado de Cristo como Aquele que “não tinha onde reclinar a cabeça”⁴⁷⁰, por não possuir residência fixa, ou de Zaqueu, o homem que foi mudado e abençoado por receber Jesus em sua casa para cear e pousar.⁴⁷¹

Essa alusão ao Anjo hospedado na casa de pessoas piás está descrita na Bíblia, em Hebreus 13:2: “Não negligencieis a hospitalidade, pois alguns, praticando-a, sem o saber acolheram anjos”. A história a que o escritor remonta é a de Abraão, quando assentado à entrada de sua tenda, vê três viajantes em pé no maior calor do dia. O que chama muita atenção no relato, e diz sobre a maneira pela qual o manicongo esperava que seu povo recebesse os capuchinhos, é que o patriarca corre até os três homens, prostra-se em terra e roga que fiquem em seu lar, provendo-lhes pão e água, para refrescarem-se e lavarem os pés da poeira da jornada. Tudo o que havia de melhor na casa para servir-lhes não foi poupado, e depois, descobriu que eram mensageiros do Céu, e entre eles se achava o próprio Senhor. Dois deles iam a caminho de duas cidades impenitentes, para salvar aqueles que aceitassem sair da destruição. Hospedaram-se na

⁴⁶⁹ Ver: “*Carta de D. Garcia II, rei do Congo, ao governador holandês no Brasil*” (23.02.1643). In: MMA/SI/V09/d003; “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (03.08.1656). In: MMA/SI/V12/d017; “[*Relação de Fernão de Sousa a el Rei sobre o*] *provimento espiritual de Maçangano*” (23.06.1632). In: MMA/SI/V08/d034.

⁴⁷⁰ A Bíblia- Mateus 8:20.

⁴⁷¹ A Bíblia- Lucas 19:1-10.

casa de Ló, sobrinho de Abraão, e o tomaram, junto aos que estavam em sua casa, pelas mãos, para que fugissem dos juízos sobre aqueles que queriam desrespeitar os mensageiros do Céu.⁴⁷² Essa história impressiona pela vívida aplicação que Garcia II fazia em sua carta, como reverberação daquilo que certamente já tinha sido trabalhado pelos padres mendicantes.

Depois de tratar das esmolas e liberalidade que os frades deveriam achar nas pessoas dali, Garcia II abordou as práticas combatidas pelo cristianismo, entre as quais estavam a feitiçaria, o furto, o ódio, entre outras que selecionou para falar. Finaliza o documento colocando tudo quanto tinha- o reino e a própria vida- como de menos valia que o Evangelho, concatenado com as ideias do 3º ramo franciscano, e propondo a obediência aos mandamentos de Deus, sendo que quem fizesse o contrário do que se ordenava, receberia os rigores do juízo divino e do juízo temporal, o que corrobora o que foi afirmado sobre a ilustração de Garcia II com respeito à destruição das cidades impenitentes de Sodoma e Gomorra na Bíblia.

Este documento por si só traz muitas chaves para entendermos como se dava a pregação e quem era o público alvo dos capuchinhos. Só o fato de os frades espalharem-se em redes, e irem às localidades das pessoas já mostra que a pregação era pessoal e feita para que os que a ouvissem replicassem a outros, como Garcia II fizera neste decreto. Serafim de Cortona, frade capuchinho que foi ao Congo em 1646, escreveu uma carta ao seu superior relevando esse método em que a pregação uma vez feita reverberava a outros pelos que a ouviram:

E é algo a ser eternamente louvado Deus o vermos o grande lucro que tiveram em tão pouco tempo neste povo, não havendo ninguém, do pequeno ao grande, que não saiba o que é necessário para o cristão [...] Mas aqui em Banza, onde nos encontramos, são quinhentos meninos de oito a doze anos, a quem ensinaram a doutrina cristã, e assim, cada um pode ser professor e ensiná-la a outros. [...] E andando pelas ruas, não se ouve senão meninos cantando em sua língua o Pai Nosso, a Ave Maria, as ladainhas e outras orações, que tanto edifica e faz subir o espírito para bendizer eternamente a Deus: de maneira que pareço ver um retrato do início da Igreja Primitiva.⁴⁷³

⁴⁷² A Bíblia- Gênesis 18 e 19.

⁴⁷³ “*Carta do padre Serafim de Cortona ao superior de seu convento*” (20.03.1648). In: MMA/SI/V10/d035. O espalhamento da mensagem era esperado dos nativos; não era possível aos frades ficarem muito tempo num só lugar, ou atingirem a todos os recôncavos da terra. Usavam portanto a tática da Igreja Primitiva, em que o Evangelho seria espalhado pelo caráter missionário que os conversos angariariam.

Somavam-se a essa estratégia os cânticos, forma mais facilitada de decorar uma mensagem. Os padres almejavam que os frutos de sua pregação fossem um retrato da Igreja Primitiva, em que todos tinham a singeleza do Evangelho e estavam unidos num só Espírito.⁴⁷⁴ Ainda nos métodos de evangelismo, é importante enfatizar que os capuchinhos dividiam-se, espalhavam-se, e com isso tornavam-se presas mais fáceis nas mãos de povos hostis. O modo de lidar com essas situações era aceitando o que chamavam de martírio, sendo que alguns tinham como certo esse fim.⁴⁷⁵

Ainda outra chave sobre como os capuchinhos missionavam está na carta de Frei João de Santiago aos capuchinhos em Castela, falando sobre a missão do Congo. Nesta, temos que, embora os freis mendicantes não fizessem questão de muitos aparatos para o seu ministério, tinham como essenciais os livros. Os rituais e objetos também angariavam importância equiparada à palavra no teor da mensagem dos padres:

Recebeu-nos toda esta pobre gente com singulares demonstrações de alegria; vinham por estes campos inumeráveis homens, mulheres e crianças desoladas a sentar-se aos nossos pés com singular devoção, ficando de joelhos, e pondo as mãos nos pedias que lhes fizéssemos o sinal da cruz em sua frente, e beijando com muito afeto ao santo crucifixo, que cada um de nós levava ao peito, logo se iam brincando e cantando de prazer, abraçando-se uns com os outros em alegria, até os meninos de quatro anos.⁴⁷⁶

Parecia, entretanto, que os capuchinhos eram cômicos do perigo de um culto exterior, embasado nos objetos e no misticismo decorrente; e não reputavam culpados os nativos, mas achavam que os equívocos eram resultantes da ignorância, e por serem as imagens o único recurso que estes tinham, posto que certas regiões estavam desertas de quem ensinasse os mistérios da fé católica. Esses mistérios eram os Sacramentos, e os principais explorados pelos frades eram o batismo, a eucaristia e a confissão. Através do primeiro se alcançava o lugar na cristandade, do segundo, o comungar com o corpo de crentes, além de gerar aprendizado do rito e histórias a serem replicadas, e do terceiro, o perdão para os pecados.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ A Bíblia- livro de Atos.

⁴⁷⁵ “Carta do padre Serafim de Cortona ao superior do seu convento” (20.03.1648). In: MMA/SI/V10/d035, p. 100; “Carta de Frei João de Santiago aos capuchinhos de Castela” (11.06.1645). In: MMA/SI/V09/d094, p. 288.

⁴⁷⁶ “Carta de Frei João de Santiago aos capuchinhos de Castela” (11.06.1645). In: MMA/SI/V09/d094, p. 286.

⁴⁷⁷ “Carta de Frei João de Santiago aos capuchinhos de Castela” (11.06.1645). In: MMA/SI/V09/d094, p. 287.

Vimos até aqui que a forma da pregação dos frades foi pensada com base na dificuldade que tinham em deslocar-se, e a pouca quantidade de seus missionários presentes no Congo. Viajavam costumeiramente a pé, debaixo do sol, porque à noite era perigoso caminhar; as feras ficavam à espreita. Por isso, seu deslocamento era lento e prejudicado por surpresas ou doenças que os acometiam nas viagens. Era premente que pudessem contar com o espalhamento das novas pelos próprios moradores, e falassem diretamente ao povo, aos simples, às crianças, de modo que estes pudessem decorar parte da mensagem. Costumavam fazer duas missas em diferentes lugares no dia, e caminhavam rumo a outro lugar na vizinhança.

Além das táticas da pregação, dos ritos, dos crucifixos, os capuchinhos tinham uma forma lúdica de gravar nas mentes e corações alheios o seu cristianismo: o exemplo. Por isso faziam tanta questão de serem estritos na regra de São Francisco, exatos em suas necessidades e invocarem a suposta semelhança que tinham com Cristo em Sua pobreza. Quando os primeiros 12 frades capuchinhos estavam para embarcar rumo ao Congo, surgiu a questão de poderem ou não ir ao Japão ou às Filipinas missionar, de modo que aproveitariam a viagem no Oceano, se o risco da África ficasse patente e impossibilitasse a empreitada por conta dos inimigos do catolicismo ou qualquer outro impedimento. Ao que foi respondido não estarem autorizados pela vontade do papa, que os designara para o Congo. Também, e o que aqui nos interessa, foi dito pelo provincial de Castela que:

Porque nas Índias é muito dificultoso e quase impossível guardar a nossa Regra Seráfica e nosso Instituto, porque os lugares estão distantíssimos, e assim, é forçoso ir a cavalo e levar grande provisão para o caminho, e dinheiro para comprá-la quando faltar- isto tudo é contra a nossa Regra e profissão- e da mesma maneira é forçoso o relaxar de muitas das observâncias e obrigações da dita Regra em outras diferentes matérias [...] Mas nossa religião tem tido e sempre teve por mais seguro, podendo evitar, o não pôr-se em ocasiões de necessidade nem obrigação de haver-se de valer da dispensação e licença que dá o direito natural.⁴⁷⁸

O principal motivo de não ser aconselhado aos capuchinhos irem à Ásia, eram as diligências do local para os que lá entravam, de agirem conforme os costumes reinantes,

⁴⁷⁸ “*Carta do provincial de Castela ao Conselho Real das índias*” (01.10.1644). In: MMA/SI/V09/d051.

usarem transportes, e mesmo fazerem-se aceitáveis para os que ocupavam posições de relevo na sociedade: os pobres e mal trajados não eram ouvidos e dignos de exercer posições de importância em lugares como o Japão, por exemplo.⁴⁷⁹ Os impedimentos aos frades mostram as suas diferenças latentes com relação aos jesuítas, pois que estes eram os religiosos católicos que mais desbravavam a Ásia.⁴⁸⁰ Outro documento que corrobora o argumento de ser a mendicância uma tática missionária capuchinha é a carta de Frei Boaventura de Alessano, insistindo que a Propaganda Fide só enviasse ao território congolês missionários de seu conhecimento pessoal, posto que era uma terra de agruras e privações, e os frades deveriam ser estritos na coerência à regra de S. Francisco.⁴⁸¹

Variante missiológica oposta é a da Companhia de Jesus, compreendida como estando alinhada à Coroa portuguesa neste período, na atuação econômica e política que decorria da intervenção no território africano. Em um dos relatos de uma viagem empreendida com vistas ao socorro de Angola, que estava sob o domínio holandês, é narrado que, junto a uma importante comitiva saída do Rio de Janeiro, foram alguns membros da Companhia de Jesus. Aportaram em Angola e ao sondarem a terra, estabeleceram um lugar para servir de fortaleza em Quicombo. A primeira ação relatada é a missa que ali se fez pelo padre jesuíta, e o voto de obediência de sobas da região:

Em 26 tornou a desembarcar o Governador: que tornando a ver a capacidade do sítio, designou o lugar da fortaleza: no qual disse logo Missa e o benzeu o Padre Matheus Dias da Companhia de Jesus: e no mesmo dia se vieram avassalar o senhor da terra e outro e outro sova.⁴⁸²

O contexto desse excerto é o da tentativa de reconquista de Angola pelos portugueses, que tinham perdido o domínio sobre o porto de Luanda em 1641 para os holandeses. E por mais que estivesse em jogo a fidelidade dos sobas e o seu avassalamento aos flamengos ou aos portugueses, o padre Matheus Dias toma parte num acordo que exterioriza uma exibição de poder, quando vindica e abençoa as ações

⁴⁷⁹ Ver: PROSPERI, A. op. cit., p. 156.

⁴⁸⁰ BOXER, C. R. *O Império colonial português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1969. Cap. X.

⁴⁸¹ “Carta do Padre Boaventura de Alessano ao Secretário da Propaganda Fide” (04.01.1641). In: MMA/SI/V08/d139; “Carta do Padre Boaventura de Alessano ao Secretário da Propaganda Fide” (08.02.1641). In: MMA/SI/V08/d143.

⁴⁸² “Relação da viagem de Sotomaior em socorro de Angola” (05.1645-09.1645). In: MMA/SI/V09/d113.

da Coroa lusitana. Essa é, como veremos logo adiante, a maneira proeminente de proceder da Companhia de Jesus no Congo e em Angola.

Além do zelo no serviço do rei português,⁴⁸³ os jesuítas tinham métodos bem conhecidos no trabalho missionário, e um dos pontos pelos quais mostravam os seus frutos era através do ensino:

E porque a dita Santa Congregação, para maior ajuda de ministros do Evangelho, e bem das almas, quer estampar todos os dicionários, ou vocabulários, artes de estudar a língua, catecismos, e doutrina cristã, que estão feitos em cada uma das línguas que há nessas Províncias, Vossa Reverendíssima tanto que esta receber, na primeira ocasião me mandará, por duas vias, tudo o que os nossos nisto tiverem feito, com os nomes dos autores, e tudo muito bem correto por quem bem entenda; o que servirá não só do fruto, mas de se ver quanto a Companhia trabalha pela salvação das almas. E Vossa Reverendíssima, ou seus sucessores, terão cuidado de fazer o mesmo pelo tempo em diante, saindo alguma coisa de novo nestas matérias pelos nossos padres.⁴⁸⁴

Este documento foi escrito pelo Geral da Companhia de Jesus aos Provinciais da mesma Companhia. No fim da mensagem, fez menção aos escritos dos inicianos como prova do trabalho que desenvolviam naquelas partes, sendo um grande facilitador de missões futuras que viessem ali estar. Como já dito, a pujante metodologia que saía das fileiras desses padres era o ensino pelo sistema de colégios; e o fato de procurarem entender a língua para tornarem direta a comunicação, e dependerem minimamente de intérpretes, diz muito a respeito da forma pela qual ministravam os sacramentos: empregavam os conceitos e os modos com os quais estavam acostumados a falar nas terras cristãs, ainda que traduzidos. A ideia teria sido de acostumar os nativos à estrutura de pensamento européia, o modo de construir o raciocínio, de associar objetos a conceitos, o modo de empregar as palavras - de forma que a terra fosse acomodada aos valores dos seus colonos ou “visitantes”. Sabe-se, no entanto, que por ocasião da tradução, da adaptação de elementos culturais específicos a uma determinada cultura para outra cosmogonia, há uma suscetibilidade de surgir uma amálgama, uma mistura, um sincretismo, conforme as palavras de José Rivair Macedo:

⁴⁸³ “*Carta de Francisco de Sotomaior a D. João IV*” (04.12.1645). In: MMA/SI/V09/d122. p. 410.

⁴⁸⁴ “*Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda*” (03.07.1647). In: MMA/SI/V10/d015.

A assimilação dos elementos cristãos feita por intermédio das línguas nativas criava fusões e associações entre o cristianismo e o universo mágico-religioso dos congolezes, “num jogo especular que tendia a preservar, sob verniz cristão, antigas práticas religiosas e culturais”.⁴⁸⁵

Ainda assim, os jesuítas adaptavam-se, esforçavam-se por compreender as línguas dos nativos, os seus modos de construção do raciocínio, para penetrarem o seu entendimento e reverterem, afinal, a sua estrutura de pensamento e comunicação.⁴⁸⁶

Sobre o público alvo, significativa era a acusação de que os colégios dos jesuítas em diversas partes do mundo se destinassem aos filhos de autoridades, de pessoas com muita posse. Ao que os acusados buscavam desculpar, mas não negavam: Joseph de Acosta, por exemplo, rumo à missão jesuíta no Peru, respondeu serem os bens da Companhia exagerados, e a falta de meios adequados era o que obrigava os reitores a pedir aos estudantes pobres que ingressassem em outros colégios.⁴⁸⁷ Especificamente sobre o colégio de Angola, temos outras queixas, entre as quais se nota que era um local de concentração dos membros da Companhia, em Luanda; isto testemunhava contra o espírito de sacrifício de espalharem-se, como os capuchinhos, pelas terras.⁴⁸⁸

Os jesuítas punham-se como padrões de santidade, erudição e nobreza; por isso mesmo atraíam as camadas sociais mais ricas e poderosas. Vejamos quanto a isso o exemplo de Salvador de Sá, o influente homem do Rio de Janeiro, que recuperou a praça de Luanda mobilizando os recursos que lhe sobejavam, foi governador de Angola e externou, em 1648, a sua vontade de pertencer à Companhia:

Pelos Reverendos Padres Provincial e Reitor, desta Província e Colégio do Rio de Janeiro: lhe será a Vossa Paternidade muito reverenda presente a vontade continuada que sempre tive de entrar na Companhia, e como, por ser único em minha casa, não vieram os Padres em aceitar-me pela muita amizade que entre meu Pai, meu Avô, minha Tia, a Senhora Condessa de Linhares, Dona Felipa, fundadora do Colégio de Santo Antão, de Lisboa, houve sempre com esta santa Religião; e, continuando eu nos desejos, foi servido o Reverendo Padre Geral Muccio Vitelleschi conceder-me carta de Irmandade, concedendo-me também fosse fundador de um Colégio na

⁴⁸⁵ MACEDO, J. op. cit., p. 57.

⁴⁸⁶ MARCUSSI, A. op. cit., 258; “*Carta do padre Mateus Cardoso ao rei do Congo*”. (1624). In: MMA/SI/V07/d094.

⁴⁸⁷ BRADING, D. op. cit., p. 189.

⁴⁸⁸ “*Resposta que deu á carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Sousa*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d193; “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (03.08.1656). In: MMA/SI/V12/d017.

Vila de Santos, o que não teve efeito, pelos moradores daquelas Capitânicas terem feito os *excessos* que a Vossa Paternidade muito reverenda lhe devem ser presentes. [...] Eu parto a governar os Reinos de Angola, onde espero que Vossa Paternidade me fará mercê de me mandar a carta de fundador e ocasiões de o servir, em particular, pois em geral tenho toda a Companhia por mãe e não há cousa que me possa apartar de a servir.⁴⁸⁹

A evangelização em cascata, de cima para baixo, tentada pelos inácianos no Congo, corrobora a visão de que direcionaram o evangelismo na África central aos chefes, imaginando que a população seguiria o exemplo dos principais na conversão. E isso muito embora houvesse a solicitação do manisoyo, (e depois do manicongo) de ser batizado sozinho, sem permitir o rito a qualquer dos seus subordinados num primeiro momento. Foi uma contingência dos soberanos, de guardarem para si o poder que aquela prática lhes daria, juntamente com o assentimento dos padres, que rumou a evangelização para os que dominavam sobre o povo.⁴⁹⁰

Ao mesmo tempo, os jesuítas encamparam em sua missão apostólica os súditos mais miseráveis: os escravos. Para além da questão propagandística que isso pode sugerir, o assunto era mais complexo, na medida em que havia grande problema no batismo dos escravos; de início, eram batizados nas terras lusitanas, depois de saírem da África; depois, a possibilidade da ministração do sacramento foi estendida para dentro dos negreiros, posto que muitos morriam no percurso; por fim, ficou discutido que seria mais profícuo se o batismo dos escravos se desse nos portos de embarque. Mas para que não fosse algo simplesmente protocolar, sem promover a devida consciência do sacramento, era necessário proceder com a catequese dos cativos, e a Companhia de Jesus, na linha de frente do comércio negreiro, tomou sobre si essa responsabilidade.⁴⁹¹

A relação tanto de capuchinhos como de jesuítas para com as religiões locais partiam do mesmo ponto em comum- o catolicismo. Obviamente, algumas concessões tinham de ser feitas pelos padres, até mesmo com o fim de se tornarem inteligíveis. As concessões religiosas dos jesuítas chegados ao Congo foram desde chamarem-se a si mesmos *Gangas*, ou seja, algo aproximado do que fossem os sacerdotes centro-

⁴⁸⁹ “*Carta de Salvador Correia de Sá ao Padre Geral dos Jesuítas*” (10.05.1648). In: MMA/SI/V10/d046.

⁴⁹⁰ MACGAFFEY, W. op. cit., p. 253; “*Chegada dos pretos ao Congo*” (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017; “*Batismo do Rei do Congo*” (03.05.1491). In: MMA/SI/V01/d027.

⁴⁹¹ Ver: BRADING, D. op. cit., p. 189-207; MARCUSSI, A. op. cit., p. 242-253; “*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192. p. 456; “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 248.

africanos e o lugar que estes ocupavam na sociedade, até aproximarem o batismo a um rito de iniciação com o qual os congueses estivessem mais acostumados, aproveitando os entendimentos entre as duas cosmovisões para a introdução de novos ensinamentos.⁴⁹² Entretanto, em meio a esses momentos de estabelecimento de um ponto comum de diálogo, houve requisições às quais os povos da terra resistiram e não viram com bons olhos. Um desses exemplos é a repulsa dos padres à poligamia. A estrutura do Congo se firmava em matrilinearidade, e atender a essa orientação exigiria dos nativos modificarem completamente a sua forma de organização social. Marina de Mello e Souza defende que o enfraquecimento das formas tradicionais de aliança sustidas por meio da poligamia não deve ter escapado aos padres; quando aumentaram o seu zelo com respeito à observância da monogamia, foram expulsos pelo manicongo D. Diego I, em 1555.⁴⁹³

Os jesuítas usavam a persuasão para os gentios que fossem ignorantes do Evangelho, reservavam os rigores da Inquisição para os hereges e a guerra justa aos infiéis e gentios, que optassem por recusar o convite da graça e continuar nas suas práticas antigas, atrapalhando a atuação dos missionários.⁴⁹⁴ Essa variação de tratamentos derivaria, em teoria, do conhecimento dos indivíduos acerca da religião cristã, e da forma como lidavam com o mesmo. Os ignorantes em tese não podiam responder pelo que não sabiam, os hereges deveriam ser julgados e punidos por distorcer o cristianismo católico, e os resistentes deveriam sofrer a guerra justa e escravidão, por colocarem-se como impeditivos do espalhamento do evangelho, e portanto da vontade de Deus, e da livre circulação de missionários- o que constituía em ferir o direito natural. Na prática, essa regra de fazer guerra aos “culpados”, ou escravizar os “bem cativos” não era levada ao pé da letra, e como exemplo, é possível citar a carta em que Luis Brandão, membro da Companhia de Jesus, escreveu em 1611 sobre os aprisionados para o tráfico negreiro. Os padres eram conscientes de que nem todos os indivíduos aprisionados o tinham sido justamente, na acepção da época, ou seja, por derrota, punição a crimes, etc.

Verdade é que tenho falado por certo, que nenhum negro diz ser bem cativo: e assim Vossa Reverendíssima não lhes pergunte, se são bem

⁴⁹² SILVA, A. op. cit., p. 252, 253; ALMEIDA, C. op. cit., p. 133.

⁴⁹³ SOUZA, M. op. cit., p. 67.

⁴⁹⁴ Ver: PROSPERI, A. op. cit. p. 145-171; ALENCASTRO, L. op. cit., p. 170, 171; “Apontamentos das cousas de Angola” (1563) In: MMA/SI/V02/d.175. p. 519-521.

cativos, ou não, porque sempre hão de dizer que foram furtados e cativos com mau título, entendendo que desta maneira lhes darão liberdade. Também digo que nas feiras onde se compram estes negros, alguns vêm mal cativos, porque foram furtados, ou mandam vendê-los os senhores das terras por coisas tão leves, que não merecem cativo: mas estes não são muitos, e buscar entre dez ou doze mil negros, que cada ano saem deste porto, alguns mal cativos, é coisa impossível por mais diligências que se façam. E perder-se tantas almas, que daqui saem, das quais muitas se salvam, por ir alguns mal cativos, sem saber quais são, parece não ser tanto serviço de Deus, por serem poucas, e as que se salvam serem muitas e bem cativas.⁴⁹⁵

Fica patente que os religiosos da Companhia de Jesus admitiam não poder haver fidelidade à legislação o tempo todo no trato com as almas, pois, se no contexto levar cativo era ter um motivo justo para isso, e o fato de não saber a procedência do escravo implicava em existirem alguns que estivessem ali injustamente, os padres pró-tráfico encontraram uma nova desculpa para manter o comércio de homens funcionando: melhor seria a esses saírem forçosamente das terras do paganismo e salvarem suas almas do que manterem liberdade em seu padrão imoral de vida. A escravidão, portanto, acrescenta um novo modelo de evangelismo, que entra em choque com o até então direito natural.

Como era de se esperar, de muitas partes- tanto do manicongo,⁴⁹⁶ como dos governadores de Angola,⁴⁹⁷ como dos capuchinhos,⁴⁹⁸ como da Santa Sé,⁴⁹⁹ como da própria Companhia de Jesus no além mar⁵⁰⁰- foi pedido conta do porquê os jesuítas ficavam mais concentrados em Angola, nos seus colégios, e se realmente empenhavam missões no sertão das terras africanas, em vistas do que faziam outros missionários, como os capuchinhos. Ao que respondeu Manuel Ribeiro numa carta, em 1674, ao padre Antonio de Souza, reitor do colégio de Angola, sobre a viagem apostólica que ele e o irmão Francisco Correa fizeram percorrendo o sertão angolano. A correspondência tinha o intuito de sanar a dúvida dos que não soubessem o que se vinha fazendo em

⁴⁹⁵ “*Carta do padre Luis Brandão, SJ. ao padre Alonso de Sandoval, SJ.*” (21.08.1611). In: MMA/SI/V15/d174.

⁴⁹⁶ Ver ref. 469.

⁴⁹⁷ Ver ref. 488.

⁴⁹⁸ “*Carta dos missionários do Congo à Propaganda Fide*”. (25.05.1648). In: MMA/SI/V10/d051.

⁴⁹⁹ Ver ref. 484.

⁵⁰⁰ Ver ref. 501.

Angola pela Companhia de Jesus, e reparar essas informações com que os inacianos haviam estado em falta.

Por ter alcançado, que é reparo comum entre os nossos religiosos o não terem notícias do que se obra neste Colégio de Angola, acerca de suas missões, me animei a fazer esta; assim para relatar a Vossa Reverendíssima uma que fiz de próximo, como também para satisfazermos a essa dúvida, e acudirmos a este reparo. Primeiramente, sempre saíram deste santo Colégio Missionários verdadeiramente apostólicos, que fizeram a Deus muito fruto neste sertão, e entre este gentio, que apenas cuida haverá parte em Angola, que se não conheça os filhos de Santo Ignácio, pelas heróicas virtudes, e admiráveis progressos, que nela sempre obraram. Isto pregam ainda hoje as cinzas dos que estão enterrados entre os matos, e isto confessam os negros, pelo que tem visto com seus olhos; e se os nossos primeiros, como tão zelosos do bem espiritual abriram o caminho a esta conquista do céu, não faltarão depois deles muitos soldados da mesma companhia, que com os olhos em seu divino Capitão Jesus, levantarão em muitas partes o estandarte da Santa Cruz, e não é isto tão antigo, que se não visse sempre o mesmo em Angola, até o tempo que isto escrevo; porque sempre em Congo ouve padres da Companhia, que como Atlantes do céu criaram, e sustentaram com bom trabalho aquela cristandade, e só o Padre Antonio do Couto assistiu nesta Corte vinte anos, aonde doutrinava aos negros, aconselhava aos eclesiásticos, e animava aos brancos em suas moléstias, e perseguições, que não eram poucas; enfim, era pai universal, e como a tal o amavam e reverenciavam todos nestes reinos.⁵⁰¹

O padre jesuíta afirma que os inacianos abriram a conquista daquelas terras, de modo que eram conhecidos, até o presente momento em que escrevia, pelos seus trabalhos e sacrifícios. Aponta o Congo enquanto exemplo da aplicação universal de suas ministrações: “aconselhava aos eclesiásticos, doutrinava os negros e animava aos brancos”. Percebamos que, para cada público, havia uma forma de lidar.

Em resposta à expectativa dos sofrimentos que se esperavam de um missionário em busca das almas, o padre Manuel descreve em muitos momentos os percalços que enfrentava de um lugar para outro em suas visitas: desde os caminhos íngremes e sequiosos, rios como obstáculos, tempestades, perigos de feras, animais e insetos peçonhentos, até a falta de mantimentos, hostilidade de alguns locais, guerras de que precisavam fugir ou enfrentar.⁵⁰² “Relato a missão, que fiz neste ano de 1672 para o de 1673, aonde gastei perto de nove meses contínuos, padecendo os incômodos que

⁵⁰¹ “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 250, 255, 257, 258, 261-263, 269, 273, 274.

costumam experimentar os Missionários.”⁵⁰³ Esse mesmo documento, além de propagandear as missões inacianas na África Central, mostra em valiosas descrições como era o seu contato com os nativos e os meios de convencimento utilizados, a forma didática de seus ensinamentos, a intransigência com as práticas que os desabonavam, a ministração dos sacramentos, o conteúdo de suas pregações, os embates com as religiões e sacerdotes locais e a forma como entendiam o seu próprio trabalho.

Começarei pelos métodos de ensino e modos de impressionar os ouvintes.

Mas chegando alguns meninos, os fomos convidando com algumas verônicas, com que os mais ficaram invejosos, e vieram concorrendo em grande quantidade, em tempo que estava rezando, e vendo que faziam diligência por verem as letras do breviário, fui voltando as folhas e lhes mostrei algumas estampas de que eles fizeram grandes admirações e foram chamar os mais que faltavam para verem aquele prodígio, que para eles era cousa nova, e não sabiam como podia eu ter nas mãos a tantos homens e trazê-los fechados sem morrerem abafados, que a isto chega o pouco conhecimento que tem das cousas esta gentildade, porém, desta sorte se ajuntou um grande numero de gente, aos quais começamos a ensinar o sinal da santa cruz e as pessoas da Santíssima Trindade e aonde estava Deus, até que chegando a noite se chegaram também os grandes acompanhados de seu soba, em cuja presença pusemos a um santo Crucifixo dependurado do ramo de uma árvore, e nós de joelhos, mandamos aos moleques que foram conosco do Colégio, que rezassem em voz alta as orações da Cartilha do Padre Pacônio, e acabadas as orações, lhes fomos explicando na sua língua, com exemplos e comparações, que diziam com as cousas das suas terras, de que eles ficaram muito pagos; e ficaram desta doutrina com tanta emulação, que passaram a noite toda aprendendo com tanto afinco darmos em tão santo exercício, até que chegada a manhã examinamos aos que sabiam melhor as orações para serem premiados com as verônicas [imagens do rosto de Cristo estampadas com traço vermelho num pano], e achamos a muitos, que repetiam de cor o sinal da Cruz, o padre nosso e a Ave Maria.⁵⁰⁴

Uma das táticas que dava muito sucesso na explicação dos conteúdos de pregações, e que funcionava como forma de chamar a atenção de todos os que estivessem perto, eram as gravuras. Primeiramente pensadas para as crianças, resultavam em curiosidade geral, posto que materiais literários não fossem conhecidos em diversas localidades da região. Tamanho era o interesse, que as pessoas ficaram até o raiar do dia aprendendo com “muito afinco”. Levando em conta que os padres falavam na língua local, e usavam comparações e exemplos aos quais os ouvintes

⁵⁰³ Ibid., p. 250.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 252.

estavam acostumados, traduzindo as aplicações para o seu cotidiano, é possível depreender que as longas horas de fala se tornavam apetecíveis. Orações eram cantadas, e como incentivo, distribuía as verônicas aos que houvessem decorado, ou soubessem melhor as orações. Claramente, métodos de uma sala de aula! “E com a nossa direção repartia as mulheres, para que aprendessem à parte, aos homens e meninos punha em diversas polecas, para que á competência soubessem mais facilmente com esta santa emulação.”⁵⁰⁵

Aqui está mais uma evidência de que os jesuítas agiam como professores no campo missionário, dividindo por sexo e idade os ouvintes; de acordo com cada divisão haveria assuntos diferentes, bem como formas de abordar e aplicar o conhecimento.

Outro ponto importante é a forma como os jesuítas adornavam as igrejas em cerimônias especiais de culto. Empregavam flores, ramagens, tecidos, entre outros:

Desta sorte fomos trabalhando até o dia do nascimento de nosso Redentor, para cuja celebração arrumamos a Igreja com flores boninas e rosas agrestes que buscamos pelo mato, (...) que estas são as telas ou panos ricos, que se acham nas Cortes destes Príncipes; porém foram postas as flores tanto em sua ordem, que ficaram os negros admirados de verem a habilidade, que Deus deu aos brancos e como sabem pôr as cousas em seu lugar; e assim se ajuntou tão grande concurso que é incrível o poder explicar-se, e toda a noite do Natal gastaram com violas, danças e folias. [...] O descanso que tivemos, foi o dar ordem a consertar a Igreja para o outro dia, que o era da ressurreição, e todo o ornato constava de flores agrestes postas em ramalhetes e em arcos, que nesta terra eram propriamente arcos triunfais; assistiu muita gente à missa, e muitos com muitos instrumentos da terra, os quais acompanhavam as campainhas no tanger, e juntos com alguns mosquetaços parecia na verdade aparecer naquelas terras o aleluia.⁵⁰⁶

E para imprimir mais reverência, respeito ou admiração:

Ao outro dia, que se contavam 12 do corrente fomos visitar com sobrepeliz, estola e água benta, e com os nossos Crucifixos ao pescoço; usamos desta cerimônia, para que ao diante nos tivessem em mais veneração e respeito, porque conforme vê este gentio a entrada, assim dão as boas ou más saídas.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Ibid., p. 269.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 259, 270.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 257.

Até a vestimenta e os aparatos dos padres eram bem pensados para impressionar; o argumento pelo qual recorriam à pompa, ao asseio e à riqueza dos adereços em seus cultos é, por si só, uma contraposição interessantíssima à forma oposta como os capuchinhos apelavam aos sentidos dos nativos.

Animamos a nossa Igreja (que é a mais capaz e bem ornada d'esta Cidade) com tantos custos e asseio, que aos que vêm de Lisboa, lhes parece entram em São Roque; o que sobre ser grande glória para Deus (que é o nosso primeiro cuidado) redundando em grande magnificência de Sua Alteza; porque vendo o gentio do Sertão, faz maior conceito do Deus que adoramos e da potência de tão grande Príncipe, que é Senhor d'uma cidade, em que há tal edifício, e o mandou fazer para se adorar a seu Deus. E a esta gente, sempre o argumento que lhes entra pelos olhos, os convencemos mais.⁵⁰⁸

Assim agiam os jesuítas, unindo sempre o apelo aos sentidos com os estímulos à cognição. Antes de falarmos do convencimento ou da ministração dos sacramentos, é importante mencionar uma marca que deixavam por onde houvessem passado e trabalhado:

Tratamos logo de fazer nossos ministérios, e primeiro de tudo, demos ordem a uma Cruz, a qual se arvorou em um terreiro, ou praça da sua Corte, com grande celebração e devoção. [...] Daqui até Luanda, para onde íamos já de volta, não fizemos muita assistência; assim por ser território em que doutrinava um religioso Carmelita, e haver já muitos capelães, que como pastores apascentavam este gado; como também por não ser já muita a messe, e assim não me deterei em relatar os sucessos por serem quase idênticos e não é bem referir o que tantas vezes está repetido; só digo que não íamos ociosos, porque de caminho levantamos três Cruzes, e batizamos ainda perto de noventa pessoas.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ “Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192. p. 456.

⁵⁰⁹ “Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 272, 273. A cruz constituiu um elemento importante por encontrar eco na cosmogonia dos nativos. Sua importância ritual e simbólica era significativa, como símbolo do ciclo entre o mundo dos vivos e dos mortos. A esse respeito ver: SOUZA, Marina de Mello e. O cristianismo congo e as relações atlânticas. *Rev. Hist.* jul/dez. n. 175. São Paulo, 2016; SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola.* (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018. p. 42-51.

No decorrer do documento, existem muitas referências de cruces que os inacianos levantaram em suas viagens; era a primeira coisa que mandavam providenciar. Como já dito, uniam os símbolos às pregações dos sacramentos. Vejamos sobre esse segundo ponto:

Ensinando e doutrinando a toda esta gente, de tal sorte que pela manhã, depois da missa, sempre havia explicação dos mistérios da fé que professamos, e dos bons costumes, que devem guardar os bons cristãos, e dos vícios de que devem fugir os que professam tão santa lei, e o mais restante do dia se gastava em ensinar as orações.⁵¹⁰

No relato, após a missa, havia explicações conforme as que já foram citadas, didáticas, visando gravar na mente dos ouvintes as orações e imprimir nos espíritos as regras do catolicismo e a rejeição às práticas que iam contra a nova fé. Nesse processo, o batismo era o ponto alto, posto que através dele se confirmava a aceitação do catolicismo e o “ingresso” para o céu:

E para o dia ser em tudo festival, foi Deus servido levar para si a uma criança, que poucos dias antes, tínhamos batizado, que foi para nós, na verdade, de grande consolação, por ver que tínhamos no céu um anjo por intercessor; e só por esta alma, que a olhos vistos mandamos para o céu, que sem o trabalho da nossa missão era mui provável não gozar da vista clara de Deus; demos por bem empregado tudo o que até ali tínhamos padecido, julgando que com este gosto coroaava o céu os enfados e desabrimentos, que cada dia tínhamos experimentado dos senhores destas terras, que posto são negros, são senhores, e como tais querem ser obedecidos e respeitados de todos, ainda que sejam brancos.⁵¹¹

Mas, para os inacianos, a ministração do sacramento do batismo tinha regras, que iam além da vontade do aprendiz:

Estando nós já de partida, nos pediu o soba desta libata [aldeia] que não deixássemos por batizar a sua Mombanda ou mulher principal, que não era justo que recebendo tão grande bem os vassallos, ficasse a senhora deles sem este privilégio e mercê. Eu não queria vir nisso, porque os cristãos (lhe respondi) deviam guardar os mandamentos divinos, nos quais se incluía o não terem mais que uma mulher, e essa havia de ser dada por Deus, e não era bem batizasse a quem vivia em pecado mortal, e tinha como por certo que havia de continuar por

⁵¹⁰ “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 255.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 273.

manceba, pondo de parte as leis divinas; respondeu-me dizendo que ele a receberia por mulher no Sacramento do Santo Matrimônio, e que por enquanto, se apartaria dela: com este conserto condescendi com o que pedia.⁵¹²

Para que recebesse o batismo, cerimônia tão importante também para os nativos,⁵¹³ os jesuítas exigiam que o sacramento do matrimônio estivesse corretamente aplicado na vida do candidato ao rito. Os sacramentos constituíam uma cadeia em que um dependia do cumprimento dos outros para ser possibilitado:

Mas como não consentíssemos que os catecúmenos e os mais que não eram batizados assistissem ao Santo Sacrifício da Missa, eles (ao que parece) envergonhados se ausentaram por uma vez, porque acabada a missa, lhes quisemos fazer doutrina e achamo-nos ás boas noites, sem aparecerem.⁵¹⁴

Sem o matrimônio monogâmico não haveria batismo; sem batismo, não haveria participação na eucaristia. E não ter o batismo, era algo que tolhia algumas possibilidades, limitava as relações e benefícios que se podia ter na presença dos estrangeiros:

Este músico pois chamava-se Bento, posto que não era batizado, mas tomou este nome só a fim de ter mais entrada com os brancos, e ganhar melhor sua vida com suas habilidades; repreendi-o eu de tomar o nome de cristão sem ser batizado, ao que ele me respondeu que isso era só para os brancos, por ser gente de melhor sorte e dignos dessa felicidade.⁵¹⁵

O terceiro ponto que desejo aqui colocar, era a tática principal dos jesuítas: o convencimento. Por terem a tradição dos colégios, estarem acostumados a dúvidas, a contumácias, e estarem, por outro lado, ligados com a política de conquista portuguesa, em que o lucro de almas e a contabilização delas era importante tanto para a missão em si, como para os objetivos lusitanos de influência sobre a terra, os padres eram munidos dessa abordagem, e a colocavam em prática com extrema desenvoltura.

⁵¹² Ibid., p. 272.

⁵¹³ SILVA, A. op. cit., p. 250; ALMEIDA, C. op. cit., p. 172.

⁵¹⁴ “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 262.

⁵¹⁵ Ibid., p. 254.

Estando, porém, fazendo um dia doutrina, sucedeu falar na imortalidade das almas, e no fim para que Deus as criou, e nos bens de que gozam os bem-aventurados; um Capitão deste soba, e seu valido maior, não se podendo ter, remoquei aos moleques do Colégio que nos acompanham dizendo que quem fora algum dia ao céu para contar o que lá ia (?), tendo tudo o que ensinávamos por patranhas e embustes; entendi-lhe eu o remoque e me dei por obrigado a entrar com ele em disputa; e perguntando-lhe que fim levavam as almas dos seus parentes, quando saíam deste mundo, ele que se presava de bem entendido, e de grande letrado entre os seus, não rejeitou a contenda; respondendo, que as almas das mulheres se passavam para os parentes vivos, e as dos maridos para as mulheres: repliquei-lhe que eles tinham muitas mulheres, e mal se podia passar uma só alma para tantos corpos; deu por resposta que iam para as que mais amavam, e assim foi discorrendo que os que já não tinham mulheres se mudavam para os filhos, que por isso estes lhes tomavam os nomes, porque eram os mesmos pais, e confirmou esta sua diabólica opinião com dizer que quando sonhavam nos defuntos, eram as almas que lhes apareciam, pedindo-lhes fizessem sacrifícios aos seus deuses, para que lhes buscassem algum corpo, aonde pudessem habitar, por não terem ainda achado casa que lhes agradasse; e até aqui chega o conceito, que faz esta gente da outra vida. Mas como a sua filosofia é falível e tinha pouco de lógico o novo filósofo, facilmente foi convencido e apanhado; e confessou que tínhamos razão no que ensinávamos e que o seu Gangazumba, ou médico lhes ensinava doutrina que não tinha jeito, nem dizia com a razão e daqui tomamos motivo lhe explicarmos o credo e o mais que a nosso intento vinha a este propósito, com que todos os que assistiram ficaram mui pagos e satisfeitos da verdade da nossa Fé, e muitos deles continuavam em ouvir todos dias o que ensinávamos.⁵¹⁶

Nem sempre, no entanto, os padres encontravam sucesso em suas arguições. Os embates com as religiões locais nos dizem muito sobre como esperavam ser recebidos quando saíam dos colégios, como agiam em face dos ídolos que os nativos adoravam, e em face dos “feiticeiros” ou sacerdotes das religiões alheias.

Sucedeu que ouvimos um tambor, que se tocava junto da Banza ou palácio do negro fidalgo, e perguntando o que significava, nos responderam alguns negros, que era cerimônia, e instando que nos declarassem a cerimônia, vieram a dizer que era Sacalamento, ou invocação do diabo, para dar mezinhas a um doente, a quem diziam aparecera a alma de um seu parente, com a qual visita estava fora de si, e para o divertirem da imaginação lhe davam aquele descante, que merecia ser música de calhao, porque tais patranhas se curam com semelhantes mezinhas. Mandamos avisar ao soba, que pusesse remédio a tão grande desaforo, porque não dizia bem o que lhe ensinávamos, com que ouvíamos, nem caminhava ao céu quem

⁵¹⁶ Ibid., p. 258. Ver também p. 251, 253, 254, 262.

invocava, e queria por companheiro em seus trabalhos ao diabo; a resposta foi tal, como ele, dizendo que aquilo era costume da terra, que se não desarraigava tão facilmente, e que ele se não atrevia a remediá-lo por ser coisa da gente do povo; mas avisou-os (ao que parece) de que lhe estranhávamos aquelas cerimônias, pelo que vissem e considerassem bem o que faziam, e bastou só este aviso de seu fidalgo para estes miseráveis fugirem, ou por não se atreverem aparecer em nossa presença pelo crime que cometeram, ou, o que é mais certo, porque o demônio lhes dava tal pejo que nem ver-nos se atreviam, de tal sorte que logo no dia de ano bom vimos que estando esfriados, porque os que assistiram á missa, foram muito poucos, nem dali por diante se davam por achados em nossos ministérios; fizemos todo o possível para ver se os podíamos trazer àquela devoção antiga, e aos bons propósitos que mostravam ao princípio; mas nenhum excesso foi suficiente para tornarem pelo caminho da salvação, com que fomos obrigados a mudarmos de terra para ver se achávamos alguma mais capaz para se plantar a vinha do Senhor.⁵¹⁷

O esfriamento de que diz o excerto foi devido à intransigência dos padres para com os chamados feiticeiros, aqueles que exerciam tanta influência espiritual sobre os nativos, que nem as autoridades e os cabeças sobre o povo podiam desarraigar. Eram os mestres e sacerdotes antes dos jesuítas chegarem.⁵¹⁸ Assim como os capuchinhos, conforme veremos mais a frente, os jesuítas demonstravam desprezo pelas práticas religiosas locais.⁵¹⁹ Para além do desprezo, eram um tanto invasivos quanto aos chamados “ídolos”, mesmo os ligados à memória dos antepassados ou à ordem social vigente:

[...] dei acaso com os olhos em um quiteque, ou ídolo, a quem todo este gentio tinha em grande veneração por ser obra de seus antepassados, pela qual razão lhe chamavam grande, e pai de todos os mais ídolos. Perguntei-lhes se criam em Deus todo poderoso: Pai, Filho, Espírito Santo, e se abominavam todos os ritos gentílicos, ou tinham ainda a outros quiteques por deuses? Responderam todos que não criam sem o que lhes ensinava; mostrei-lhes então o ídolo, dizendo-lhes que os não havia de batizar sem primeiro ver queimado aquele tição do inferno. Acudiu o soba à contenda, pedindo-me que antes o deitasse ao rio, que ser diante de seus olhos queimado, porque se ele consentisse no que queríamos fazer, lho levariam a mal todos os mais circunvizinhos. O que vendo um negro, que era o mais valido do fidalgo tomou, como outra Raquel, o ídolo às costas⁵²⁰ para o esconder nos matos: eu neste tempo tirei a sobrepeliz dos ombros, e fiz que me queria ausentar da sua terra, sem batizar aos que até então com tanto trabalho tinham aprendido; [...] O Fidalgo então deu licença para

⁵¹⁷ Ibid., p. 259, 260.

⁵¹⁸ Ibid., p. 262.

⁵¹⁹ Ibid., p. 265.

⁵²⁰ Ver Gênesis 31:19.

mandarmos buscar o quiteque e o queimássemos; mas não se pode encarecer o muito que nos custou o tirarmo-lo do poder do negro, que com ele se tinha ausentado, e os colóquios que fez nas despedidas, quando sem remédio havia de ser nas nossas mãos aniquilado. Pai, (exclamava ele quando o viu condenado ao fogo) eu não tenho culpa destes agravos, que vos fazem, bem vedes que faço todo o possível para que não sejais queimado; se mandareis algum castigo, caia sobre estes brancos, porque são os que nos ofendem.⁵²¹

Também por sua intransigência deixavam de ser bem vindos em algumas terras, sobretudo se os seus moradores estivessem empenhados em cerimônias, por conta de enterros ou outros momentos ritualísticos.

Nesta Banza fomos recebidos com pouco afeto e cortesia, porque estavam fazendo também as exéquias de uma defunta filha do tendala, que era o que governava ao fidalgo, e para ficarmos livres dos leões e tigres que na terra de Capelles são muito em demasia; foram fazer as cerimônias perto do nosso aposento, e eram com tantos gritos e alaridos, que por todo aquele termo, cuidado não pararia leão ou fera brava. [...] (pedimos que nos) desse alguns negros para nos levarem o nosso fato, e as mais coisas que serviam para a Igreja, o que ele não quis conceder, dizendo que o fidalgo para onde íamos era inimigo seu, e não havia de dar gente que nos acompanhasse para as terras de um tão grande seu adversário. Vendo nós sua resolução lhe entregamos o fato, dizendo-lhe que havia de dar conta a Deus de nos tratar daquela sorte, e que o governador de Luanda lhe pediria contas se faltasse alguma coisa do nosso fato. Usamos deste estratagema, imaginando que logo nas nossas costas nos enviaria gente, que nos fosse comboiando, mas se ele bem o disse melhor o fez, com que fomos obrigados a ir a pé arrimados aos nossos bordoins, que são os melhores cavalos em semelhantes ocasiões. E sendo a jornada breve, porque não passava de seis léguas, não pudemos avançar, por irmos molestados dos pés, e cansados do caminho.⁵²²

Aqui encontramos uma informação relevante do que os jesuítas demandavam ao se hospedarem num povoado. Enquanto os capuchinhos eram mendicantes e aceitavam esmolas na medida do que precisassem, ou eram conhecidos por não aceitarem de presentes mais do que o necessário, os jesuítas geravam muito dispêndio, pois requeriam homens para carregarem suas bagagens, além de víveres para a viagem, fora o que recebiam e gastavam enquanto estivessem no local.

⁵²¹ “*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*”. (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114. p. 267.

⁵²² *Ibid.*, p. 263, 264. Ver também p. 261.

Ao outro dia 22 de Fevereiro, deixamos a Endala á Cabaça [“cabaça” é o mesmo que cidade capital; Endala a Cabaça era o nome da cidade em que se encontravam], e nos partimos para o soba Dom Antonio Muzeque, que é o primeiro que teve o título de Dembo pelos Reis de Congo, assim pela grandeza de seu estado, como pela quantidade de gente, que então tinha, de que hoje está muito falto com a continuação da guerra. Deste fomos bem recebidos por ser criado e doutrinado em Massangano, na residência que então tinham os Padres da Companhia de Jesus, e como carecia de gente que cultivasse as terras não tinha mantimentos para nos hospedar e dar aos moleques que nos acompanhavam, e não era possível que a partes tão remotas nos fosse de Luanda o necessário; passam estes poucos negros, que aqui habitam com frutas agrestes, que colhem dos matos, sem outro gênero, ou espécie de sustento, mas com isto andam tão fortes e rijos, como se comessem iguarias preciosas. Nesta pobre Banza nos detivemos dois dias, nos quais batizamos criados de um morador do Icaô, que ali se achou passageiro, e animamos a Dom Antonio para que fosse por diante no caminho da salvação.⁵²³

Embora fossem custosos aos que os hospedavam, tinham convicção dos benefícios que legavam aos indivíduos, o que, aos seus olhos, ofuscava completamente o sacrifício e benefício que aqueles lhes pudessem fazer:

Na tarde tivemos nossa música, que deram os novos batizados, como agradecidos do favor e benefício que lhes fizemos. [...] Nesta Corte achamos a um soba, parente do senhor da terra, o qual se batizou com grandes desejos e mostras de se querer aproveitar dos poucos dias que lhe podiam restar de vida, porque era mais de 80 anos; queria ele, que lhe déssemos o santo batismo nos primeiros dias de sua conversão a título de que tínhamos de que nos jactar na Luanda, de que batizamos um soba; fizemo-lo primeiro capaz, dizendo-lhe que o proveito era seu, pois se fazia herdeiro do céu, e se livrava da escravidão do demônio, e depois de lhe ensinarmos o necessário, o batizamos com toda a solenidade que pode ser, e no fim o padrinho, que foi meu Companheiro, por tomar o trabalho de o ensinar, lançou-lhe uma formosa cruz de relíquias ao pescoço, atada com uma fita vermelha e logo com violas, atabales, e com grandes euges e vivas dos cristãos foi com todo o aplauso acompanhado até a casa.⁵²⁴

Grande parte da atuação dos jesuítas era reconhecida pelo ensino; e os instrumentos, como os dicionários, vocabulários e traduções das línguas locais, estavam neste escopo. Além disso, a familiaridade com a arguição, o preparo para tirar dúvidas ou dissuadir alguém de um propósito contrário ao da religião católica, a forma lúdica

⁵²³ Ibid., p. 266. Ver também pág. 269.

⁵²⁴ Ibid., p. 260, 268.

como usavam os adornos, as vestimentas, testemunham da estrutura de raciocínio de um professor para com seus alunos, forma esta que os inacianos utilizavam no trato com as almas. Esse trato com as almas envolvia desde os abastados ou nobres de nascimento até os escravos. Os métodos certamente diferiam, mas a responsabilidade de sua abrangência no ensino ia de um extremo a outro na escala social do Congo e Angola. E quando saíam de Luanda para viagens no interior, estavam certos de que os benefícios eternos que legavam aos seus hóspedes suplantavam em muito os dispendiosos custos com que estes arcavam em sua estadia.

Sobre os capuchinhos e suas relações para com as religiões nativas, temos algumas passagens valiosas no livro de Cavazzi. É interessante como ele coloca os “feiticeiros” como aqueles que competiam com os frades no ofício sagrado, e mesmo reanimavam as práticas idolátricas que estes já tinham afugentado:

Mas depois que ao conhecimento da verdadeira fé sucedeu a devida veneração e o culto de Deus, parece que o Demônio ficou muito vencido e derrotado. Na verdade, tendo a incansável diligência dos missionários conduzido aquela cristandade a bom termo, abre-se uma grande confiança e esperança de exterminar o Demônio completamente, desde que às nossas argumentações não se oponham os estratagemas dos feiticeiros, que, reanimando os antigos erros, procuram com todas as suas forças manter vivo o séquito do inimigo das almas.⁵²⁵

Logo abaixo desse excerto, Cavazzi escreve em tom categórico que os feiticeiros eram a base e o fundamento de toda a idolatria. Não era fácil extirpar os resultados de sua influência, posto que para todo lugar que fugissem, encontravam guarida. Afirma repetidas vezes serem os que principalmente prejudicavam os progressos da “nossa santa fé”.⁵²⁶ Por essas declarações, é possível esperar que os capuchinhos direcionassem combate acirrado contra as práticas dos sacerdotes locais, incluindo a influência decisiva que exerciam na política da terra- eleições de sobas ou governadores.⁵²⁷ Esse último fator os colocava ainda mais em situação análoga aos frades, se pensarmos que estes também exerciam influência sobre a política local, eram referência de vida e

⁵²⁵ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. op. cit., Vo. I, p. 87.

⁵²⁶ Ibid., p. 91.

⁵²⁷ Ibid., p. 91, 92.

aconselhavam os indivíduos, e se colocavam como intermediários entre Deus e os homens.⁵²⁸

A rivalidade entre os frades e sacerdotes locais era explicitada nos escritos de Cavazzi, atribuindo o padre aos seus opositores um poder sobrenatural, provindo de Satanás; acreditava que, para além dos efeitos naturais de venenos que pudessem misturar, entre outras coisas, houvesse realmente a atuação de uma força invisível. Ressalvava essa fala, no entanto, colocando que os seus, também fruía da proteção de um poder sobrenatural, e muito superior àquele demoníaco: fruía do poder e proteção divinos.

Embora tudo isto pudesse provir naturalmente daquelas misturas envenenadas e fétidas, indicava também a oculta violência dos malefícios. Efetivamente, ao lançá-las nas flamas em desprezo de Satanás, se tivéssemos omitido de invocar a Deus e aos santos, não era coisa sem consequências. Não estou enganado afirmando que, às vezes, ficávamos com os membros entorpecidos, assim o permitindo a divina bondade, para demonstrar, evidentemente, a virtude da Fé. Realmente, quando o ngombo⁵²⁹ prepara as misturas, costuma o Demônio entrar nele, se por acaso não o possuir sempre, tornando-o falador incansável e dizendo pela sua boca coisas extraordinárias em diversas línguas. Porém, se aparecer algum ministro de Deus, acaba toda a exaltação e ele fica mudo.⁵³⁰

E mais à frente:

Nós, porém, ensinamos a maneira certa de evitar a vingança desses criminosos, por meio dos nossos santos mistérios, e hoje em dia cada bom católico, armado com o escudo da verdadeira fé, derrota esse bando de facínoras, sem nenhum prejuízo próprio.⁵³¹

⁵²⁸ Ver: “*Cumpra-se do duque de Bata*” (16.11.1648). In: MMA/SI/V10/d097; “*Carta credencial do Rei do Congo aos embaixadores Capuchinhos*.” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d147.

⁵²⁹ “O Segundo lugar entre os ministros da infame malta pertence a outro feiticeiro, chamado ngombo, que, em maliciosa finura, não é inferior ao precedente. Para aumentar o crédito da sua excelência, anda frequentemente virado de baixo para cima, com as mãos no chão e com os pés para o ar, e fazendo, à maneira dos prestidigitadores, coisas extravagantes e na maior parte obsceníssimas. Gloria-se de ser espertíssimo em cutamanga (assim chamam os Pretos à arte de predizer o futuro) e de possuir uma oculta mas infalível virtude de curar qualquer doença. Este privilégio, afirma ele, foi-lhe concedido pelos deuses, devido à dignidade e ao cargo que estes lhe confiaram.” CAVAZZI, op. cit., p. 93.

⁵³⁰ CAVAZZI DE MONTECUCOLO. op. cit., Vo. I, p. 93.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 99. Cavazzi refere-se aqui aos *quimpaxi*, lugar das reuniões que os *nequita*, um outro tipo de “feiticeiro”, oficiavam.

Diante desses desafios, o evangelismo era lançado através do convencimento, o que incluía usar de argumentos lógicos, fazer motejos das crenças e temores ditos pagãos, provar por experiência própria que não funcionavam os feitiços ou adivinhações, e procurar desvendar os ritos secretos para relatar sobre os mesmos e saber formas de desmascará-los. Colocarei abaixo, respectivamente, passagens do livro de Cavazzi exemplificando cada uma dessas táticas contra as religiões nativas.

- Uso de argumentos lógicos:

Então, deste subterfúgio tirava eu outro argumento contra eles. «Está bem —dizia eu—. Vós dizeis que os vossos deuses, pela sua bondade de coração, não tiram vingança dos que os ofendem. Então, vós, que os venerais, porque não os imitais na sua bondade e clemência? Porque é que sois vingativos, ímpios e cruéis, de tal maneira que não podeis descansar enquanto não apagais o fogo do ódio no sangue e no extermínio dos vossos inimigos?» Mas com gente surda e cega não têm nenhum valor nem as razões naturais nem os prodígios sobrenaturais.⁵³²

O padre ficava admirado de que, mesmo com a insistência diária dos missionários, empenhando-se com argumentos lógicos de modo que podiam ser entendidos pelos homens da terra, eles se recusassem a dar ouvidos:

Eu ficava admirado e não me persuadia de que houvesse homens, embora incultos, que acreditassem nestas fraudes tão evidentes e que não admitissem os argumentos que quotidianamente os missionários alegavam.⁵³³

- Fazer motejo das crenças e temores ditos pagãos:

Em muitas partes do Congo e nas regiões limítrofes há muitos simulacros pendurados nas árvores chamadas «ensandeiras», em volta das quais os idólatras costumam passar muito tempo com mil obscenidades. Julgam eles ser enorme crime cortar qualquer ramo destas árvores, embora seco. Eu, com alguns dos missionários, ria-me de tal leviandade e quis cortá-las, desprezando a superstição. Encontramos, porém, sempre muita oposição. [...] Em Esiquilu, onde nasceu el-rei Dom Álvaro, o mesmo que pediu ao sumo pontífice os capuchinhos para o seu reino, os naturais veneram um sítio, no meio

⁵³² Ibid., p. 95

⁵³³ Ibid., p. 110

das matas, que, segundo a tradição, seria a morada dos primeiros reis. Pessoas dignas de fé relataram-me que os Pretos nem sequer têm coragem de olhar para aquele sítio, persuadidos de que, em caso contrário, morreriam de repente. No princípio eu ri-me desta notícia, mas, sendo confirmada por muitos outros, acho que aquele lugar é ocupado por fantasmas ou por demônios que aterrorizam os transeuntes. Todavia, o estandarte de Cristo e da verdadeira fé venceria todo o encantamento, se houvesse quem ali o levasse corajosamente.⁵³⁴

Quando Cavazzi não ria das ditas superstições era porque ficava impressionado do poder sobrenatural maligno que fundamentava os temores. Ainda assim, via como solução desafiar as crenças locais, sendo que, em algumas ocasiões, seria necessário somente a lógica e o motejo; já em outras, seria necessário àquele que fosse desafiar, o munir-se da proteção divina para que não ficasse só a combater as forças satânicas.

Muitas vezes, viajando eu com grande número de pessoas, conforme a necessidade e as circunstâncias, ria de socapa, vendo-os tremer, chorar e desesperar-se, por se encontrarem com um cão, com um rato, e ainda mais que se fosse um tigre ou um leão, de maneira que, por todo aquele dia, teimavam em não dar mais um passo. Só retomavam o caminho no caso de que algum deles, tendo o capricho de se alardear em adivinho, os animasse a seguir o caminho, predizendo uma viagem boa com as suas explicações.⁵³⁵

- Provar por experiência própria que não funcionavam os feitiços ou adivinhações:

Há também umas palmeiras dedicadas aos ídolos, ornadas das mais diversas maneiras. É proibido beber o seu vinho, exceto aquele que as guarda. Igual proibição se estende também aos seus frutos e é cumprida com rigor e exatidão incríveis. Eu, porém, e outros católicos, para confundir aquela supersticiosa impiedade, com a ajuda de Nosso Senhor, colhemos e comemos deles sem prejuízo nenhum.⁵³⁶

Uma curiosa menção de Cavazzi diz respeito ao momento em que descobre, depois de ter se queimado, em uma cerimônia de teste de inocência, que havia artifícios para que a pele não inflamasse com o metal quente, usado pelos “feiticeiros” como instrumentos de teste nos acusados. Mesmo tendo sido crédulo de que o ferro abrasado

⁵³⁴ Ibid., p. 114, 115.

⁵³⁵ Ibid., p. 118

⁵³⁶ Ibid., p. 115

não passasse de ilusão aos olhos dos espectadores, diz não se envergonhar de ter experimentado o efeito da queima: pois Deus o sustentara com o ferro levantado, de modo que não fosse envergonhado:

Posso confessar ter experimentado à minha custa um efeito sensível, que não tenho vergonha de relatar. Estando eu uma vez presente a esta cerimônia, para desenganar tanta multidão que assistia, depois de ter bem reparado que o feiticeiro levava o ferro abrasado e o aplicava à perna do acusado sem prejuízo deste, admirado, mas convencido de que houvesse ilusão e de que o ferro parecesse, mas não estivesse realmente quente, sem medo, levantei-o da terra com as mãos, mas logo senti vivamente frigir a pele. Todavia, nosso Senhor, para que eu não ficasse escarnecido por aqueles gentios, deu-me tanta fortaleza que, dissimulando a dor, sustentei o ferro em alto por algum tempo, em vista de todos e devagar o pus de novo no chão. Mais tarde, desejando eu conhecer o artifício e tendo ganho a familiaridade daquele feiticeiro por meio de alguns objetos da Europa, interroguei-o e ele confessou que, para salvar um amigo, procurava precavê-lo com uns pós preparados com várias invocações próprias, e que estes pós, além de serem finíssimos, tinham tanta eficácia que o culpado podia desafiar qualquer fogo.⁵³⁷

- Desvendar os ritos secretos para relatar sobre os mesmos e saber formas de desmascará-los:

A primeira forma era camuflarem-se eles mesmos, os padres, para serem testemunhas oculares de reuniões e cerimônias secretas:

O Padre Jerônimo de Montesárchio, missionário durante muitos anos, contava-me que entrara às escondidas numa destas reuniões, curioso de conhecer os seus ritos e os seus erros. Porém, com grande horror, ouviu muitas blasfêmias, e, entre outras coisas, viu uns apóstatas renegarem a nossa fé, os sacramentos, toda a Redenção e o Paraíso, com mil pragas e juramentos de quererem sempre à exaltação dos ídolos e de trazerem à apostasia quantos cristãos fosse possível.⁵³⁸

Outra forma era através da confissão dos convertidos, ou numa conversa em que os padres instavam que aqueles contassem o segredo dos rituais de que participaram ou testemunharam:

⁵³⁷ Ibid., p. 108

⁵³⁸ Ibid., p.100

Perante tais simulacros, fazem tripúdios de extrema obscenidade; porém, tudo o que acontecer fica em segredo como, entre os católicos, a matéria da confissão. Só nós, os missionários, conhecemos alguma coisa, porque alguns convertidos à nossa santa fé, por nossa instância e pelo necessário conhecimento das coisas, no-la têm revelado.⁵³⁹

Além de entrarem camuflados, os missionários também podiam esconder-se para saber as tratativas, e as preliminares dos rituais; quando estes não eram secretos, era possível observar sem muitas dificuldades os procedimentos:

Eu mesmo vi que, por capricho ou para descobrir um gatuno, apanhavam qualquer fio de lã ou de outra matéria combustível e, mantendo-o bem esticado, eles por um lado e o acusado por outro, aplicavam-lhe por cima o ferro em brasa e declaravam culpado ou inocente o acusado, conforme o fio ardia ou não. Certamente, porém, que o acusado, antes de se submeter à prova, faz as suas ofertas, mais ou menos avultadas, ao feiticeiro do qual depende a sentença definitiva.⁵⁴⁰

“Esses pretos praticam diversas superstições, e eu gostaria de não ter que as narrar, pois são ridículas; se o faço, é apenas para instruir os missionários, para que possam tirar os Pretos dos seus enganos.”⁵⁴¹ Existiram mesmo algumas práticas supersticiosas que os missionários teriam conseguido extinguir, e enxergavam isso, naturalmente, como um trunfo da Ordem:

Noutros tempos, na província de Bata, ao saírem para a guerra, costumavam oferecer com ímpio rito um bode preto ao Demônio e, colocando-o nas primeiras fileiras dos combatentes, reparavam se os movimentos daquele animal eram vagarosos ou rápidos, mansos ou ferozes. Desta diversidade de movimentos deduziam a vitória ou a derrota. Mas se infelizmente o bode morria no começo da batalha, julgava-se impossível a vitória e, logo que os combatentes o soubessem, fugiam desesperados em debandada. Graças a Deus, esta superstição foi tirada com santa intrepidez pelos nossos missionários no ano de 1655.⁵⁴²

Outro ponto recorrente contra o qual os padres se manifestavam no trato com as religiões locais dizia respeito aos “ídolos”.

⁵³⁹ Ibid., p. 99

⁵⁴⁰ Ibid., p. 104

⁵⁴¹ Ibid., p. 113

⁵⁴² Ibid., p. 114.

Por isso, os pagãos expõem uma certa quantidade de ídolos, a maior parte de madeira, toscamente esculpidos, tendo cada um o seu próprio nome. Uns são dedicados ao tratamento das doenças, conforme o capricho do povo, de maneira que, quando um feiticeiro visita um doente, primeiramente, carrega- o destes bonecos ou pendura-os nas paredes. Eu mesmo vi muitos enfermos fornecidos de uma é outra maneira e que julgavam grande sorte ter numerosos ídolos nas suas habitações, embora, iludidos e sem proveito nenhum, tivessem depois de chorar o agravamento da doença ou à aparição de outra pior. [...] Muitas destas estátuas têm feições de homens ou de mulheres: outras de animais, feras, monstros e demônios, conforme o diferente costume de cada província, população ou comunidade.⁵⁴³

Em todas as passagens em que os frades tratam dos ídolos dos nativos, é possível divisar desprezo, como quando dizem de serem toscamente esculpidos, e de material não nobre- dando a entender que não eram eficazes e não passavam de bonecos. A reflexão parecia valer para só uma das partes, embora a essência de sua argumentação pudesse cair como uma luva nas imagens de escultura do panteão católico.

Embora o evangelismo dos capuchinhos e dos jesuítas se assemelhasse na aversão aos “feiticeiros”, os inacianos eram destituídos do fervor místico dos frades no combate aos sacerdotes locais.⁵⁴⁴ Entre outras semelhanças, entre as quais a intransigência com a monogamia e o lançar mão de métodos de memorização, um fator de divisa ficava patente: o custo de ambos os segmentos para os povoados que os hospedavam. Os capuchinhos, mendicantes, embora dependessem de esmolas e o que exigisse a hospitalidade, tinham ou professavam ter por suficiente aquilo que estritamente lhes suprisse as necessidades; os jesuítas, por outro lado, eram mais onerosos, e tinham consigo por certo o benefício ínfimo que lhes davam os moradores, conquanto fosse caro, em vistas do benefício que eles legavam às suas almas. Por isto mesmo encontravam oposição em muitos lugares à sua estadia, sendo mais seguro e possível atuar nos locais onde já estivessem estabelecidos, concentrados, e salvaguardados.

Para além disso, ambas as Ordens tinham um direcionamento em campo missionário que ultrapassava o interesse eterno das almas. Sua atuação mostra uma ânsia sobre a jurisdição de almas; a relevância da confissão entre os sacramentos,⁵⁴⁵ a própria recorrência nos relatos sobre a comparação do africano ao europeu, a repreensão das práticas culturais, e não só religiosas, e a esperança de assemelhá-las às europeias, o

⁵⁴³ Ibid., p. 80.

⁵⁴⁴ ALMEIDA, C. op. cit., p. 180.

⁵⁴⁵ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 164.

ensino direcionado aos modos de vida e estruturas do raciocínio, o embasamento no exemplo- capuchinhos para a austeridade e dignidade cristãs e jesuítas para a nobreza e insígnias de poder- bem como o marchetar as lições com símbolos permanentes, como as cruces e os crucifixos, diz-nos muito do projeto para assimilar os homens aos moldes utilitários, europeus; a partir do contato e acomodação, os missionários poderiam julgar as condições das almas, propor a cura de mazelas e os meios para essa cura. No contexto do século XVII, o processo de encaminhamento ao céu, bem como as negociações temporais, estavam amalgamados em uma linha contínua, que atravessava a vida e dava frutos para a eternidade.

Instituições e Coroas Fomentadoras

Depois de entender como se dava a prática missionária no campo de trabalho, analisaremos a relação das duas Ordens com os patamares superiores na hierarquia católica e política, bem como com as outras instituições da sociedade. Além de tratarem com os objetos de seu empreendimento- as almas a serem salvas- tratavam com muitos outros indivíduos ou grupos nos bastidores, sendo que estas relações deixam registro através das cartas e mediadores que iam e vinham até ambos os lados do Atlântico. O contato direto é importante para delinear as estratégias missionárias, mas o confronto de hierarquias, o manejo silencioso dos instrumentos institucionais é imprescindível no cálculo final do entendimento do que ocorria no Atlântico Sul, sob a égide desses padres.

Começemos por entender a relação para com os superiores. De um lado os capuchinhos eram ligados de modo dependente à Congregação da Propaganda Fide, enquanto que os jesuítas tinham considerável independência institucional, embora sempre reportassem à Coroa portuguesa. Para que seja possível mesurar a posição de cada Ordem na relação com a Coroa ou a Propaganda Fide é necessário retomar o histórico dessas instituições.

A Coroa portuguesa teve seu pioneirismo e exclusivismo no comércio de além-mar respaldado, desde o século XIV, por bulas papais. Com o passar do tempo, os outros reinos europeus ficavam inteirados das tecnologias e implicações do mercantilismo; logo, como é de se imaginar, foram questionadas as premissas de exclusivismo de Portugal, e postos em campo muitos mecanismos para furar o monopólio que detinha, entre os quais a pirataria, as guerras de corso, ou a negociação

com os colonos e nativos. Em meio a tudo isto, ainda no século XVI, a própria Sede papal viu no monopólio lusitano uma fonte de preocupação: “Até quando o rei de Portugal, na condução de um Império que se espraiava por três continentes, permitiria que sua política nos territórios ultramarinos fosse legitimada e condicionada por Roma?”⁵⁴⁶

E era uma preocupação que no futuro mostrar-se-ia real. Primeiro, o papa Leão X, em 1516, ficava numa situação de impasse entre as requisições dos dois reinos ibéricos: Portugal arrogava possuir direito sobre todas as navegações do oceano “porque primeiro, desde tempo imemorial, ousou desafiar o Oceano”, e Castela objetava: “todas as coisas que Deus, por meio da natureza, criou na Terra desde a origem do mundo propõe que sejam comuns entre os homens, e que portanto seja lícito ocupar as que se acharem vazias de habitantes cristãos”.⁵⁴⁷ Depois, o papa Clemente VII, em 1524, já atacava frontalmente os resultados da empresa lusitana:

No tempo de D. Manuel I, quando o tráfico tinha tido início, havia a esperança e a opinião comum que a grande abundância de mercadoria produziria preços mais baixos, garantindo vantagens para todos. Todavia, as coisas correram de maneira que cada dia nós, a Sede Apostólica, recebemos queixas.⁵⁴⁸

Para aumentar a antipatia papal, a contumácia de exclusivismo lusitano atingia mesmo o âmago da missionação. Como os custos das conquistas e da manutenção das colônias fossem altos, de modo que Portugal não pudesse arcar sozinho, houve conselhos vindos do Duque de Bragança em 1529 no sentido de ceder algumas praças conquistadas a Carlos V, rei de Espanha; o conselho não foi seguido pela Coroa e as praças que o então falecido duque aconselhara manter sob o domínio da cristandade, foram abandonadas aos muçulmanos.⁵⁴⁹ O ponto ápice que torna palpável o fato de Portugal sinalizar autonomia quanto à Santa Sé foi a ascensão dos teólogos da corte, os mesmos que favoreceram à Companhia de Jesus o ingresso nos territórios portugueses.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ MARCOCCI, G. op. cit., p. 106.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 113.

⁵⁴⁸ Ibid., 119.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 125, 126.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 215.

Conquistada a hegemonia na corte régia, este grupo induziu a monarquia a assumir com maior determinação uma postura em relação a Roma que, se não precipitou um combate aberto, permaneceu fria e dirigida a manter a autonomia da coroa.⁵⁵¹

Após a Restauração em 1640, Portugal teve de reordenar-se rapidamente para manter as suas fronteiras, bem como as suas colônias no além-mar.⁵⁵² Entretanto, viu mais desafios à frente: a Santa Sé não reconheceu D. João IV como herdeiro legítimo do trono e, conseqüentemente, de 1640 a 1669 a via até a cúria romana ficou obstruída. Além disso, a Propaganda Fide, atuante desde 1622, envia os capuchinhos para atuarem na África central.

A notícia dos frades nos portos lusitanos aguardando para embarcarem rumo à África central alarmou os portugueses, de modo que não foi permitido partirem dali em navios; o rei de Espanha é que providenciou o seu transporte para cruzarem o oceano. Quando em 1648 chegaram dois religiosos capuchinhos a Roma, mandados pelo manicongo D. Garcia II na condição de seus embaixadores, dois representantes da Coroa portuguesa começaram a abordar o assunto em correspondências, visando defender os interesses lusitanos contra os quais julgavam ser os de Castela. Um deles era o religioso de Santo Agostinho, Frei Manoel de Pacheco, e o outro o padre jesuíta Nuno da Cunha, envolvido nas negociações em torno da forma de provimento dos bispados portugueses vagos no reino e ultramar.⁵⁵³ Estes bispados estavam vagos pela falta de legitimidade que a Coroa portuguesa tinha junto ao papado.

Através dos embaixadores capuchinhos, D. Garcia II reportou da falta de missionários e bispos em suas terras, e isto encorajou o papa a prover a nomeação de um bispo para o Congo. Nuno da Cunha escreveu então o Memorial ao Papa Inocêncio X, em que defendia não ser prerrogativa da santa Sé nomear administradores a reinos

⁵⁵¹ Ibid., p. 131.

⁵⁵² “*Carta do governador Pedro César de Meneses*” (27.04.1641). In: MMA/SI/V08/d150. p. 501.

⁵⁵³ Ver: “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (18.05.1648). In: MMA/SI/V10/d047; “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (25.05.1648). In: MMA/SI/V10/d049; “*Carta do Pe. Nuno da Cunha a El-Rei de Portugal*” (06.06.1648). In: MMA/SI/V10/d056; “*Carta de Frei Manuel de Pacheco ao embaixador em França*” (08.06.1648). In: MMA/SI/V10/d060; “*Carta de Frei Manuel de Pacheco ao embaixador em França*” (28.06.1648). In: MMA/SI/V10/d065; “*Nomeação do bispo para o Congo*” (02.07.1648). In: MMA/SIV10/d066; “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (26.07.1648). In: MMA/SI/V10/d069; *Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França* (03.08.1648). In: MMA/SI/V10/d074; “*Carta do Pe. Nuno da Cunha a El-Rei*” (24.08.1648). In: MMA/SI/V10/d078; “*Carta de D. João IV ao marquês de Niza*” (02.09.1648). In: MMA/SI/V10/d080.

soberanos, e se isto acontecesse seria uma ofensa ao direito de apresentação dos reis portugueses (*ius praesentandi*). Ao que Inocêncio X responde: que Cristo dera ao vigário as chaves e jurisdição sobre as almas, de forma que pudesse dar bulas, editar as bulas e retirar o efeito das bulas. O impasse foi narrado por Nuno da Cunha, constando o seu diálogo com o papa e os cardeais ao rei de Portugal,⁵⁵⁴ algo que só seria encaminhado para uma resolução a partir de 1669, quando as relações entre Lisboa e a sede papal são restabelecidas.

Nos documentos que seguem abaixo, é possível divisar a relação de tensão existente entre os inacianos e a Sagrada Congregação da Propaganda Fide:

Pelo decreto da Sacra Congregação de propaganda fide, que com esta mando, verá Vossa Reverendíssima como os Excelentísimos Padres e Cardeais dela, por ordem da Santidade do Papa Inocêncio X.º Nosso Senhor, incorporaram os Missionários da Companhia que ajudam na conversão, e dilatação da nossa santa fé na mesma Congregação como ministros, e membros seus, não só para mais unidos com o Vigário de Cristo, e com a mesma Sacra Congregação (que ele tem deputado para esta obra tão própria sua) nos conformemos com nosso Instituto, Constituições, e voto particular, que fazemos das Missões, mas para que o fruto, que fizéramos se reduza á cabeça, e princípio donde saem as graças, e privilégios, que para este fim a Santa Sé Apostólica tem concedido à Companhia, e concede aos Missionários mandados pela mesma Santa Congregação, conformando-nos com o decreto, direção, e instruções, que ela julgar serem mais convenientes para o serviço de Deus Nosso Senhor e bem das almas; fazendo com o dito decreto Sua Santidade por meio da mesma Sagrada Congregação tão particular favor, e confiança da Companhia como é, que o Geral dela somente seja, em nome da mesma S. Congregação por si, e pelos mais Superiores ou religiosos, que ele deputar, o que governe os ditos Missionários sem dependências, ou subordinação a outra alguma pessoa, ou ministro inferior dela, mas somente à mesma S. Congregação, e Eminentíssimo Cardeal Prefeito dela, na forma do decreto, para assim se conservar a subordinação, e obediência da Companhia, sem a qual seus Religiosos não poderiam fazer fruto, que a mesma Sacra Congregação deseja, e pede Nosso Instituto, que é o motivo porque a mesma Santa Congregação fez este decreto, e graça à Companhia.⁵⁵⁵

A colocação da Propaganda, aparentando ceder autonomia à Companhia de Jesus, ao mesmo tempo que inclui os missionários da S.J no corpo da Propaganda, mostra uma emergência de controlar o voto especial de obediência consensual dos

⁵⁵⁴ “*Carta do Pe. Nuno da Cunha a El-Rei*” (24.08.1648). In: MMA/SI/V10/d078.

⁵⁵⁵ “*Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda*” (03.07.1647) In: MMA/SI/V10/d15.

jesuítas.⁵⁵⁶ É claramente uma tentativa de subordinar a Ordem ao papado, em detrimento do seu alinhamento com o padroado régio. No entanto, essa subordinação à hierarquia proposta não foi observada. Isto fica exposto nos conflitos com os capuchinhos, e no manejo do Tribunal do Santo Ofício pelos inacianos, algo a ser tratado mais adiante. Ainda assim, é interessante notar que mesmo para a Santa Sé a autonomia dos jesuítas permaneceria acima de contestações locais.⁵⁵⁷

A rivalidade entre os padres jesuítas e capuchinhos encontra uma amplitude maior nos conflitos políticos de reinos europeus. Sendo os da Península Ibérica os primeiros a lançar expedições, dividiam, mesmo a contragosto, a fama de um suposto pioneirismo no oceano, da chegada nas Américas, do encontro das Índias, da exploração e colonização de territórios. A divisão das Américas, por exemplo, ilustra esse desgaste. Como dito, os jesuítas foram acolhidos e vinculados à Coroa portuguesa, visto que sua estrutura independente e expansionista correspondia às expectativas do poder temporal estabelecido. Os capuchinhos, no entanto, em momentos cruciais foram identificados como emissários de Castela, mandados para, sobretudo, sondar o território africano e por em cheque a autoridade dos inacianos na evangelização.⁵⁵⁸

[...] e creio que pelo que toca a mandarem missionários castelhanos considerarão estes senhores melhor o que devem fazer, suposto que lhe temos suficientemente tirada a máscara, e muito melhor se absterão de criar Bispos senão os que Sua Majestade nomear e apresentar, principalmente agora depois daqueles papeis que descobri no Arquivo do Vaticano, por via de um amigo que ali tenho, um Sumário, que em segredo me deu, da Bula de Clemente VIII da divisão do Bispado de São Tomé daquele do Congo e Angola, do qual consta quanto pretendemos neste particular, e serem os Reis de Portugal aqueles aos quais toca *de iure* apresentação não só dos Bispados daquelas partes, mas também das Dignidades e Canonicatos das Catedrais delas, pelas haverem dotado de Sua Real Fazenda, e terem o padroado deles, como o mesmo Sumário da Bula reza, e confessa, o qual logo dei ao Padre Nuno, e o mando também a Vossa Excelência com esta.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ EISEMBERG, J. op. cit., p. 37, 38.

⁵⁵⁷ Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopia Salute*. Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos os etíopes, ed. Angel Valtierra (3ª ed., Bogotá, 1956). p. 379-438.

⁵⁵⁸ Ver: “*Missão dos capuchinhos para o Congo*” (21.02.1645). In: MMA/SI/V09/d78; “*Carta do Conde da Vidigueira ao agente eclesiástico em Roma*” (21.03.1645). In: MMA/SI/V09/d82; PELLICER DE TOVAR, D. J. op. cit. p. 1-177.

⁵⁵⁹ “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (08.06.1648). In: MMA/SI/V10/d060.

Os dias passados haviam chegado dois Capuchos vindos do Congo a esta Cúria, um deles Castelhana valenciano, outro romano, por Embaixadores daquele Rei a Sua Santidade, pedindo Missionários, Bispos, e outras cousas tocantes ao espiritual daquele Reino. Já se vê que tem outros cuidados o Castelhana, e que lembranças de Missões e cousas da igreja é pretexto de se introduzir com aquele Rei, para ou o tirar totalmente de nossa amizade, e quase sujeição, ou pelo menos colher o serviço de escravos de que tanto necessita para [a] Índia, que padece falta deles; os prejuízos que de uma, e outra cousa nos resultam são evidentes, e tomam calor com o que aqui logo se lhe deu, porque em breve se fez a Congregação de Propaganda Fide passada diante do Papa, e foram nela recebidos os Embaixadores, com decreto que se diferisse às petições do Rei; irei logo saber especialmente o que mais particularmente contém, e estou certo se me não esconderá cousa alguma, pela entrada que tenho com o Secretário e outros Ministros desta Congregação, e de tudo avisarei no primeiro ordinário a Vossa Excelência e aqui imediatamente ao Padre Nuno da Cunha, para vermos o como se poderão evitar estas comunicações daquele Rei por tais Embaixadores, havendo recebido sempre dos Reis de Portugal, além da conservação do Reino, a provisão dos Bispos, e mais Ministros Eclesiásticos.⁵⁶⁰

Nestes dois documentos sobressai a desconfiança, ou mesmo certeza, de que os missionários capuchinhos eram emissários da Coroa espanhola. Frei Manuel de Pacheco corresponde com o Marques de Niza, o embaixador português em França, da preocupação que tomava as mentes dele e do Pe. Nuno da Cunha, com quem conversava a respeito das medidas a serem tomadas por ocasião da comunicação com o papa. A certa altura do diálogo, são conjecturados até mesmo os motivos pelos quais o rei de Espanha procurava enviar emissários seus para o Congo- instilar inimizade entre Garcia II e Portugal ou colher o serviço dos escravos para destinarem-nos às Índias.

Mais uma vez fica patente a ligação entre monopólio comercial e evangelização:

Esta associação entre comércio e missionação já estava no centro das razões avançadas pelos autores portugueses intervenientes na polémica contra os monopólios, a qual se tinha intensificado na Europa a partir dos anos 20 [1520]. [...] A estipulação de contratos com os grandes mercadores (frequentemente estrangeiros), de que se esperava a exclusividade sobre a cedência das mercadorias em Antuérpia e noutras praças europeias de relevo, ligava-se muitas vezes à necessidade de recursos para a preparação da frota anual para a Índia. [...] Às acusações suscitadas pelos detratores dos monopólios portugueses, que, em linha com a tradição jurídica romana retomada pelo Direito Canônico, denunciavam o nefasto impacto de um controle dos preços, tido como ilegal pelo implícito constrangimento,

⁵⁶⁰ “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (18.05.1648). In: MMA/SI/V10/d047.

respondeu-se, geralmente, invocando a grave oneração das despesas indispensáveis à defesa de um império que fora construído para a dilatação da fé cristã.⁵⁶¹

Ainda neste sentido, Frei Francesco de Pamplona, capuchinho, diz ao Papa, em 1646, para “excluir os frades italianos da dita (próxima) missão, e para conduzir apenas frades espanhóis, para induzir e reduzir aqueles povos do Congo à devoção do Rei de Espanha.”⁵⁶²

A captação de recursos para o envio contínuo de missionários em novas esquadras, munidas de alimentos, armas e recursos financeiros, dependia do êxito comercial. Essa, pelo menos, era a justificativa para o monopólio ou a necessidade da vigilância nos territórios conquistados, ou em “quase sujeição”, como vimos acima reiterado no documento de Manuel Pacheco.

Os jesuítas pareceram entender, e muito bem, a interdependência dos fatores. Exerceram mais do que ninguém o papel de feitores do trato negreiro, arrazoando e escrevendo acerca das razões para tal empreitada. Controlavam os entrepostos comerciais, acompanhavam as guerras de captura contra os gentios, noticiavam acerca de territórios promissores com suas minas, praças de comércio e tráfico de escravos já estabelecido. Os recursos dos padres da S.J provinham do trabalho compulsório nativo, e do tráfico negreiro. “O sustento das missões justificava que a Ordem passasse ao largo das diretivas tridentinas e até das restrições do Geral Francisco de Borja, que proibia atividade comercial aos religiosos.”⁵⁶³ As abundantes terras que os jesuítas possuíam, serviam, pelas suas declarações, para moradia e sustento do gado; estes, pela pouca quantidade de chuva na região, necessitavam de muita área para pastar, e não rendendo as terras, portanto, nada além disso.⁵⁶⁴

Eis uma das várias questões porque os inacianos eram tão criticados: a quantidade de suas possessões- sua riqueza, influência econômica que desaguaria na política, e a rejeição aos votos de pobreza e austeridade que caracterizavam tantas outras Ordens e irmandades.⁵⁶⁵ O próprio padre Cavazzi, capuchinho que escreveu sobre o

⁵⁶¹ MARCOCCI, G. op. cit., p. 285, 286.

⁵⁶² “*Ação do Frei Francisco de Pamplona no regresso do Congo a Roma*”. (Agosto-1646). In: MMA/SI/V09/d141.

⁵⁶³ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 162-164. Ver também: “*Carta do padre Gerónimo Cardoso ao Geral da Companhia*” (06.09.1586) In: MMA/SI/V15/d112.

⁵⁶⁴ “*Bens de raiz dos jesuítas em Angola*” (1612). In: MMA/SI/V06/d28, d29.

⁵⁶⁵ “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (03.08.1656). In: MMA/SI/V12/d17.

Congo, Matamba e Angola, depois de mesurar a dificuldade de os corpos europeus acostumarem-se à linha do Equador, deixa, nas entrelinhas, um remoque aos jesuítas:

Os são também têm a sua parte de sofrimento nas viagens por aquelas regiões. Viajar continuamente não é só necessidade dos missionários *ocupados no ministério apostólico*, mas também uma natural inclinação dos pretos”.⁵⁶⁶

Sem dúvidas, essa fala constitui uma insinuação de que os inacianos estariam ocupados em assuntos que não o de evangelismo- o envolvimento comercial e econômico no trato negreiro e nas feiras de mercadorias, por exemplo.

As respostas dos jesuítas para as muitas acusações que se somavam em seus anos de atuação são sofisticadas. Na carta ao governador de Angola, os jesuítas expõem, num raciocínio claro, que a impossibilidade de os padres terem sempre em tutela os fiéis de terras distantes, tornava improdutivo o trabalho daqueles que se gastavam pelo interior.⁵⁶⁷

E no mesmo documento, citando os “capuchos italianos”, os inacianos escrevem uma parábola para tornarem cristalino o seu argumento:

[...] pois se as Missões são tantas, porque há tão pouco fruto e este tão falido? A causa é, e não pode ser outra, se não que sucede o que aconteceria a um lavrador, se com pouca gente quisesse semear dez léguas de terra, semearia muito trigo, mas como não tinha gente para cultivar bem a terra, nem para a limpar dos espinhos e matos, e mondar depois de nascido, ainda que muito nascesse, pouco se lograria, porque as espinhas, e mais vícios da terra sufocariam tudo, e se chegasse a colher a semente seria de muito pior qualidade do que era, quando a botou á terra. Estas terras são mui dilatadas, e por mais Missionários que haja todos são mui poucos; e como levados de seu espírito querem acudir a tudo, correm muitas terras, fazem muitos batismos; mas fazendo-se depois reflexão sobre estas conversões, aparecem muito cheias de erros, e misturadas de muitas idolatrias, e cousa tão falida, que os mesmos que as plantaram as desconhecem, e julgam, que estes assim batizados, apenas têm o nome de cristão.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Ênfase minha no trecho. CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. op. cit., Vo. I, p. 147. Ver também: “*Carta de Frei Boaventura de Taggia a El-Rei de Portugal*” (29.10.1644). In: MMA/SI/V09/d56.

⁵⁶⁷ “*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*” (02.11.1678) In: MMA/SI/V13/d192. p. 458.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 461, 462.

Nesse mesmo sentido, Sandoval, jesuíta atuante na América espanhola,⁵⁶⁹ expõe um relato dos padres no deserto do Egito,

[...] Onde um monge, depois de envolver-se 15 dias com a pregação e serviço entre os pobres, passou 15 anos em oração e penitência, sofrendo incontáveis tentações no deserto, só para inteirar-se de que havia ganhado mais méritos no Céu com suas duas semanas de ação desinteressada ajudando a outros do que em todos os longos anos de retiro solitário.⁵⁷⁰

Era isso não só uma clara referência aos monges, mas uma provocação aos mendicantes, que tinham parte de sua vida dedicada à meditação e confinamento em lugares áridos, sofrendo privações extremas, sem poder deslocar-se rapidamente, professando voto de pobreza. Enquanto estes buscavam tais ermos para penitenciarem-se, os irmãos da Companhia estavam nos grandes centros, nos lugares estratégicos de entrepostos comerciais, em que a quantidade de pessoas transitando era uma oportuna chance de missionar. Em sua explicação, enquanto os seus opositores capuchinhos se caracterizavam pelo amor à pobreza, os jesuítas sacrificavam tudo à tarefa de ganhar almas.

Precisamos ter claro que, embora fosse reivindicado haver uma necessidade de comerciar para missionar, a mistura dos dois elementos gerava desconfianças e protestos. “Apertado entre Cristo e as especiarias, o Império português estava sob acusação”.⁵⁷¹ Isto se aplicava não só à Coroa portuguesa, mas principalmente aos seus emissários religiosos. Com respeito a esses, houve choque não só no campo ideológico religioso, mas no campo comercial e político, quando interferências dos jesuítas eram veementemente protestadas e combatidas. Uma insubordinação marcante da Ordem dava-se para com os governadores de Angola, que também estavam dentro da lógica mercantilista portuguesa. Como já exposto anteriormente, o governador português Aires de Meneses, imbuído da gestão do território colonial, demonstra sua insatisfação ao tratar das ocupações que os inicianos desempenhavam, em vez de ficarem restritos ao seu âmbito religioso.⁵⁷²

⁵⁶⁹ BRADING, D. op. cit., p. 194.

⁵⁷⁰ SANDOVAL, A. op. cit., p. 280-302, 316-321, 502-507, 532-563.

⁵⁷¹ MARCOCCI, G. op. cit., p. 289.

⁵⁷² “Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Sousa” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d193.

Para termos ideia da dimensão desses conflitos, é necessário aludir a fatos anteriores ao século XVII. Em 1592 houve uma ordem régia filipina, levada pelo governador de Angola Francisco de Almeida, para que o sistema dos “amos” fosse extinto. Esse sistema, já tratado no capítulo 2, consistia, resumidamente, na entrega dos sobados à subordinação dos jesuítas, a exemplo do que ocorria na América portuguesa com os aldeamentos.⁵⁷³ Na frota em que ia o governador estava também o padre Pero Rodrigues, visitador nomeado por Roma para averiguar as missões jesuíticas entre os ambundos; houve uma escala na Bahia. O futuro provincial da SJ no Brasil, Pero Rodrigues, aproveitou para consultar os missionários do Brasil a respeito do litígio do “amos” em Angola. Estes inacianos resolveram entre si apoiar seus pares naquela terra, e, “contrariando a ordem Régia de 1592, decidiram que os jesuítas deviam continuar controlando os sobados. E o resultado foi que Francisco de Almeida teve de voltar a Lisboa, escorraçado pelos jesuítas no levante dos amos, e numa outra nau, foi também Baltazar Barreira, chefe do levante.⁵⁷⁴

Uma outra ocasião envolvendo governadores, é aquela em que os padres da Companhia recusaram a confissão ao governador de Angola, João Correia de Sousa, o qual disputava os espólios do rico negreiro, Gaspar Álvares, com os jesuítas.⁵⁷⁵ O sacramento, reformulado recentemente pelo Concílio de Trento, instaurava a confissão em confessionários, em vez da confissão coletiva de outrora. Por uma exceção, no entanto, podiam os padres recusar ministrá-la: a falta do verdadeiro arrependimento no penitente.⁵⁷⁶ A tal ressalva recorreram os inacianos no caso do governador.

Para uma mentalidade católica medieval, carregar os próprios pecados significava não ter acesso ao perdão dos mesmos, além da exclusão da comunhão perfeita com o corpo da igreja.⁵⁷⁷ Imaginemos então a extensão desse peso a um governador de um local tão importante no cenário mercantil como o era Angola. Certamente se tratava de um descrédito imenso à sua reputação. Algo análogo ao que fora feito ao governador cuja autoridade foi rejeitada no “levante dos amos”. É necessário ressaltar que a SJ estava não só presumidamente desafiando os emissários da

⁵⁷³ Para mais informações a respeito, ver capítulo 2.

⁵⁷⁴ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 168, 169.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 106.

⁵⁷⁶ A esse respeito, o documento a seguir demonstra como os padres usavam o sacramento da confissão em chantagens a fim de conseguirem o comportamento almejado no seu interlocutor. “*História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola e cousas tocantes ao reino, e conquista*” (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 555.

⁵⁷⁷ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 164-165.

Coroa, mas virtualmente, a própria Coroa, como aos órgãos regulamentadores dos sacramentos à época, importando suas concepções como norma de juízo. Sobre os casos, houve explicações:

Os padres estavam cuidando muito bem desta obra, até que a estorvou quem tinha a obrigação de a agradecer. [...] Uma coisa posso afirmar para a glória de Deus, da qual são boas testemunhas os conquistadores antigos: se não fossem os padres da Companhia por muitas vezes se tivera de todo acabada essa conquista. [...] Peço à sua Majestade não consinta que os padres da Companhia de Jesus desamparem esta conquista, pois foi cavada desde o princípio e adquirida com seus conselhos e ajudas espirituais.⁵⁷⁸

Mais uma mostra de manipulação das instituições pelos jesuítas foi dada quando se excediam enquanto comissários da Inquisição.⁵⁷⁹ João Fernandes, que assim como os outros dois ex-governadores de Angola, sofrera excomunhão dos inicianos, denunciou o comodismo dos membros da SJ, bem como a sua vasta escravaria e terras, e o fato de utilizarem-se do Santo Ofício como meio de coerção e controle de consciência. Chegou a sugerir à Coroa que os demitisse, e pusesse em seu lugar religiosos mais comedidos. Apelou mesmo para a impopularidade dos padres e a forma arredia como se relacionavam com as instâncias superiores.⁵⁸⁰ Então, o rei Afonso VI fez-lhes uma dura advertência:

E que lhe declare e aos mais Religiosos tudo o que fica referido, advertindo-lhe que se outra vez em qualquer parte deste Reino, ou de suas Conquistas cometerem semelhantes excessos, os haverei por privados de tudo o que possuem nesta Coroa e se procederá contra eles com as mais penas da Ordenação.⁵⁸¹

Esta é, sem dúvida, uma ocasião em que a autoridade civil redireciona os jesuítas para o seu lugar, colocando-lhes uma considerável ameaça.

⁵⁷⁸ “*História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao Reino e conquista*” (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132.

⁵⁷⁹ Vale mencionar que os prefeitos capuchinhos tradicionalmente também exerciam o ofício de comissários do Santo Ofício em Angola. Na passagem do século XVII para o XVIII (momento de maior produção de denúncias à Inquisição em Angola), é perfeitamente possível ver a atuação tanto do reitor do colégio dos jesuítas quanto do prefeito capuchinho como comissários inquisitoriais. A esse respeito, ver: MARCUSSI, Alexandre A. Uma ‘caça às bruxas’ centro-africana: os juramentos do bulungo em Massangano (Angola) em 1717. *Revista História UEG*. Morrinhos, v. 11, n. 1, e-112206, jan./jun. 2022.

⁵⁸⁰ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 282, 283.

⁵⁸¹ “*Excomunhão de João Fernandes Vieira*” (09.12.1666). In: MMA/SI/V13/d23.

“Utilizaram-se das atribuições do Santo Ofício para intimidar governadores, colonos, e os próprios missionários capuchinhos, seus rivais”.⁵⁸² Eis aqui uma demonstração de como iam os ânimos entre capuchinhos e jesuítas. E como efeito dessa intimidação, temos o padre Cavazzi, elogiando constantemente aos portugueses, a Salvador de Sá, João Fernandes e Negreiros, bem como aos missionários jesuítas que desbravaram parte daquelas terras, ainda que colocava de forma implícita, como já pudemos ver, algumas discordâncias e ironias para a SJ.

Como é sabido, as instâncias religiosas buscavam guardar boas relações com as autoridades portuguesas a fim de evitar as suspeitas de “espanholismo” ou de adesão ao autonomismo do Congo que pesavam sobre os capuchinhos na África Central. Por isso as descrições constantes no livro sobre os portugueses e os brasílicos são sempre elogiosas.⁵⁸³

No trato com as forças paralelas ou superiores, é possível divisar que os capuchinhos hasteassem uma bandeira de irresistência, conciliação, embora tivessem os seus meios de contornar situações indesejadas, enquanto os jesuítas ostentavam postura mais truncada, tomando as rédeas dos processos e encaminhando as suas soluções.

Por mais que aqui as instituições e Ordens tenham sido tratadas em blocos, abordando os interesses prevalecentes dentro delas, deve-se saber que por trás dos acordos e alinhamentos na forma proceder, há os interesses particulares de cada grupo, de cada indivíduo. Ter essa consciência permite mais acuidade ao lidarmos com os eventos passados. Os atores não estão engessados em blocos que se opõe a outros; pelo contrário, o fator humano das imprecisões, enganos, cálculos, e emoções faz com que as coisas adquiram um estatuto dinâmico, modificando-se sempre de acordo com os movimentos prevalecentes ou não na cadeia de acontecimentos. Assim o foi quando, após os momentos de resistência à presença capuchinha, se instaurou um colaboracionismo dos mesmos com a Coroa portuguesa, por exemplo. Isso era interessante para ela, posto que os frades estavam presentes em todos os processos de mediação política, conheciam melhor o território e suas culturas, formavam uma rede mais eficiente no espalhamento do que os jesuítas, e custavam mais barato para os

⁵⁸² ALENCASTRO, L. *op. cit.*, p. 173.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 286 (nota de rodapé).

cofres de qualquer Coroa.⁵⁸⁴ Mas a Companhia de Jesus permaneceu acompanhando o sistema colonial português até 1759, quando foi expulsa de seus territórios, e o Império se apossou de todos os seus bens.

A desagregação política no Congo

A missão lusa ao Congo, à primeira vista, começara propiciamente; o interesse nativo comoveu aos missionários, o manicongo era visto como homem piedoso e devoto, e os padres jesuítas, tidos em grande estima. Mas, com o aprofundamento do convívio, tanto a “frouxidão” do catolicismo local (a permanência de elementos da cultura e crença local) incomodava aos jesuítas como as ocupações dos missionários estranhavam ao rei. Com a morte de D. Afonso I, a disputa sucessória se abriu, e depois de um período efêmero, D. Diogo I, neto de D. Afonso, subiu ao poder; reinou de 1544 a 1561.⁵⁸⁵ Este manicongo começou a agir, no relato dos inicianos, como um “Faraó”.⁵⁸⁶ Chegado foi um momento em que a Companhia de Jesus acalentava esperanças de que a Coroa interviesse nos assuntos do Congo, depondo o então monarca para estabelecer outro que fosse favorável aos seus interesses.

Já saberá Vossa Reverendíssima que o rei de Congo, por causas ocultas, será deposto do reino, e em seu lugar introduzido outro pelo rei e cardeal⁵⁸⁷ que sobre isto entendem, o que não se pode fazer sem guerras e muitos trabalhos, pelos quais, ainda que se hajam de passar, fica depois mui certo o proveito daqueles ânimos, e tudo se ordena á este fim. O rei que há de suceder mediante a graça divina, é todo nosso, o que muito estimamos por proveito seu e honra de Deus; e o que mais é, quer o rei e cardeal que tomemos aquele reino a nosso cargo, para o que são poucos todos os da Companhia.⁵⁸⁸

Ao afrouxarem tais expectativas, houve considerável retração da atividade dos padres.⁵⁸⁹ A maneira particular do manicongo desagradava em extremo aos jesuítas, e a orientação foi para que ele não fugisse à sua responsabilidade diante do sacramento do matrimônio monogâmico, da ministração do batismo e do ensino, e principalmente não

⁵⁸⁴ ALMEIDA, C. op. cit., p. 178,179; “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (08.09.1654). In: MMA/SI/V11/d134; “*Carta de Frei Francisco de Roma à Propaganda Fide*” (01.02.1655). In: MMA/SI/V11/d141; “*Carta de Simão Vandernes a S. Majestade El-Rei*” (20.02.1666). In: MMA/SI/V13/d006.

⁵⁸⁵ SILVA, A. op. cit., p. 268, 269.

⁵⁸⁶ “*Carta do padre Jorge Vás ao Capitão de S. Tomé*” (11.02.1549). In: MMA/SI/V02/d80.

⁵⁸⁷ Refere-se ao Infante D. Henrique, cardeal de 1578-1631.

⁵⁸⁸ “*Carta do Padre Cornélio Gomes a Santo Inácio*” (18.07.1552). In: MMA/SI/V02/d092.

⁵⁸⁹ ALMEIDA, C. op. cit., p. 647-650.

ousasse pensar em controlar o clero secular para a sua legitimação interna, ou dos trâmites políticos a seu favor. E

Quanto aos assuntos do governo, Diogo era compelido a não se intrometer na jurisdição dos homens brancos estantes no Congo e a zelar, em particular, para que as feiras e os seus caminhos estivessem abertos e livres de impostos, provendo ao pagamento de todas as dívidas aos comerciantes que, com o seu trato, ganhavam a sua vida.⁵⁹⁰

Assim o direcionava a Companhia de Jesus, claramente mostrando um ajustamento de ideias com a Coroa portuguesa nos seus interesses comerciais. Para além, uma conclusão que se tira até aqui é a de que

Portugal atendeu muito pouco às reivindicações dos monarcas congolezes, como se percebe na correspondência entre as duas Coroas no período, e acabaria deslocando seus interesses no tráfico para Angola.⁵⁹¹

Em 1563, quando houve o deslocamento de interesse para Angola, foram levadas a cabo pelo manicongo tentativas de embargo à influência portuguesa no local.

[...] porque somente se dizia que o Rei [do Congo] havia mandado dizer ao rei de Angola que olhasse por sua terra, pois que nós tínhamos ido a ela para saber se havia prata ou ouro para tomar ao Rei de Portugal, como também à terra, e que não se fiasse de nós. Isto foi porque o Rei do Congo não podia sofrer que fôssemos à Angola, por causa de ele só mandar presentes ao rei de Angola das coisas que vinham de Portugal antes que nós lá fôssemos, e o Rei de Angola mandava-lhe também em pagamento muitos bois que gado miúdo, porque a terra do Congo é muito estéril destas coisas de criação, e Angola muito abundante. Esta foi a causa porque o rei do Congo mandou dizer essas coisas atrás.⁵⁹²

John Thornton já dizia que a “Coroa esperou que o estabelecimento de uma colônia em Angola realizaria o que a diplomacia no Congo falhara”.⁵⁹³ O manicongo

⁵⁹⁰ ALMEIDA, C. op. cit., p. 651.

⁵⁹¹ VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e – Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.3, n.6, 1998. p. 9.

⁵⁹² “Carta do irmão Antônio Mendes ao Padre Geral” (09.05.1563). In: MMA/SI/V02/d173. p. 501,502.

⁵⁹³ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004. p. 110.

Garcia Afonso II (1641-1663) tornou patente essa falha da diplomacia quando flertou com os holandeses e quando admitiu capuchinhos italianos e espanhóis em suas terras.⁵⁹⁴

Com o passar do tempo, os embargos econômicos colocados pelo manicongo aos portugueses e a instável política a que estavam sujeitos os missionários, não apresentou fatores que compensassem a insistência no território. Uma importante insígnia da presença inaciana nas terras para onde iam era o colégio, base de suas atividades evangelísticas; e a saída envolvendo o fechamento do colégio jesuíta no Congo, em 1669, cuja construção e simplicidade despertavam nostálgicos sentimentos nos que haviam acompanhado seu começo, não foi sem muito pesar a situação. O padre Manoel de Matos revela os porquês desse impasse e final decisão: a dificuldade de achar sujeitos para prover o lugar, pois que os dali tinham vontade de partir, ou já tinham partido; a falta de condições e mantimento para sustentar as instalações, bem como aos que decidissem ficar, posto que não tinham recuperado dos prejuízos dados pelos holandeses; a chegada de frades capuchinhos, já ocupantes das funções outrora dos jesuítas.⁵⁹⁵

Sobre esse último motivo, deter-me-ei um pouco mais. Adiante, no mesmo documento, há um desabafo:

E que dos Capuchos que agora vieram são muitos de muitas cãs, e autoridade, e por isso se atrevem a nos fazer competência em todas as cousas, pretendendo advogar a si todos os nossos ministérios, e já em Congo puseram escola de meninos que ensina um sacerdote, e tomaram a cana da doutrina; e aqui ensinam latim a alguns estudantes, e tem um frade com título de Maestro dos estudos, com que perturbam assaz os nossos, e suspeita-se que intentam nomear outro Mestre de casos, já que os nossos Padres até agora os não tem exercitado, cuidando no reino que se ensinavam.⁵⁹⁶

E Carlos Almeida trabalha essa questão dizendo:

Uma das marcas mais visíveis da atividade dos capuchinhos é o ministério do ensino. Tratava-se, até ali, de um domínio em exclusivo

⁵⁹⁴ Ver: “*Carta de Garcia II, rei do Congo, ao governador holandês no Brasil*” (23.02.1643). In: MMA/SI/V09/d003; “*Petições de D. Garcia II, rei do Congo, a D. Filipe IV, de Espanha*” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d144.

⁵⁹⁵ “*Carta do padre Manoel de Matos ao padre Diogo de Alfaia*” (15.02.1655). In: MMA/SI/V11/d147.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 463-464.

reservado aos jesuítas, tanto em Luanda, como, também, desde o final da segunda década do século, em Mbanza Kongo – para não referir os anos já longínquos da primeira passagem pelo Congo, em meados do século XVI – e por isso compreende-se que seja este um dos aspectos da sua presença que mais animosidade suscitava da parte dos inacianos. A chegada dos capuchinhos coincide, aliás, com um período de tensão nas relações de Garcia II com o reitor do colégio de então, o padre Domingos Cardoso, que acusava o Manicongo de favorecer os interesses dos holandeses contra os portugueses. Esse conflito, aparentemente, terá levado mesmo ao encerramento temporário da escola dos inacianos que apenas seria reaberta - embora sem grande adesão – ante a perspectiva da chegada dos capuchinhos.⁵⁹⁷

O padre Manoel, na mesma carta citada, deixa claro que não seria ideal abandonar a missão no Congo, pois isto daria a impressão de estarem intimidados pela presença dos seus adversários missionários. E completa apontando um dos problemas causados pelo colégio: o sedentarismo. “Notava alguns da gente, que os nossos já não saíam às missões pela terra dentro, como antigamente, e por isso qualquer coisa que faziam os Capuchos ficava mais abonada.”⁵⁹⁸

Ao ponderarem as circunstâncias, decidiu-se que os interesses lusitanos deveriam ser canalizados para Angola, e assim o colégio seria fechado em São Salvador. E ele o foi em definitivo, em 1669.⁵⁹⁹ Um pouco antes, no entanto, houve um evento que desagregou a autoridade central do Congo, promovendo uma desestruturação política, de forma que o lugar passou a ser disputa de senhores e presa de razias: a Batalha de Ambuíla.⁶⁰⁰

O governador André Vidal de Negreiros levou às últimas consequências o que outros governadores começaram, ou seja, a desagregação do Congo; entre os fatores que precipitaram a tal momento histórico estão somados os agravantes feitos ao longo dos anos à Coroa portuguesa: a participação ativa e determinante dos manicongos ao investirem contra o padroado português com a ajuda de capuchinhos italianos, remetendo-o ao protetorado papal, o fato de terem enfraquecido e desgastado a

⁵⁹⁷ ALMEIDA, C., op. cit., p. 685.

⁵⁹⁸ “Carta do padre Manoel de Matos ao padre Diogo de Alfaia” (15.02.1655). In: MMA/SI/V11/d147, p. 465.

⁵⁹⁹ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 158, 159.

⁶⁰⁰ ALMEIDA, Carlos José Duarte. Escravos da Missão: Notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Congo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Universidade Estadual do Centro Oeste, Vol. 5, Nº 3, p. 40-59, 2014. p. 41.

resistência portuguesa aos holandeses, e o interesse preador-assentista⁶⁰¹ de fruir do despojo que adviria das guerras nos sertões, dos quais o Congo fazia parte. Sendo que para Garcia II e seu filho, D. Antônio I, o manimulaza, que herdara o título do pai, havia um agravante: davam acolhida aos escravos fugidos dos portugueses, o que se fazia premente punir para exemplo aos demais chefes. Por esses motivos, declarava-se guerra a este reino, com a aprovação do reitor do Colégio, ou seja, um jesuíta.⁶⁰²

Os governadores de Angola estranhavam o ordenamento político do Congo. O governo indireto outorgado pela Coroa aos chefes nativos não lhes era familiar e nem bem visto, dado que vinham de atuações na América portuguesa, onde havia dominação: os europeus marcavam presença no território enquanto orientadores da política, mandantes das guerras, donos das terras e cabeças do comércio- eram colonizadores. Isto, como já se sabe, era bem diferente do sistema havido no Congo.⁶⁰³

Mas como guerra pressupõe cálculo das consequências nos âmbitos materiais, sociais e econômicos, é certo que os missionários mais influentes e atuantes na região estiveram na linha ofensiva ou diplomática do conflito. Os capuchinhos marcaram presença entre os eclesiásticos que protestaram a decisão do governador. Invocaram o estatuto de reino cristão que o Congo adquirira junto ao Conselho Ultramarino e ao papa Inocência X. Portanto, em sua visão, o que se intentava era um ultraje a um reino irmão, que professava a fé em Cristo.

Nós no cabido desta Sé e os Religiosos fomos chamados por sua majestade, o Rei de Congo e a todos juntos nos propôs haver rumor que Vossa Senhoria determinava pôr guerra em campo em socorro de um seu vassalo rebelde e fugitivo, chamado dom Afonso Gulumacaba, para com o socorro desta guerra entrar a usurpar e se meter de posse violenta do marquesado do Ando, terras do Rei de Congo, e também para com esta guerra dar entrada em terras de Ambuíla [...] pelo que nos encomendou que escrevêssemos esta carta a Vossa Senhoria dizendo que bem sabe Vossa Senhoria como os Reis de Portugal com seu zelo enristam desde o principio que este Reino recebeu a fé, firme proteção, inviolável defesa dele, se fizeram Irmãos

⁶⁰¹ Alencastro usa essa expressão para designar uma prática do período que tornou conhecidos os governadores de Angola: tomavam escravos pelos meios militares, fazendo guerras de preação pelos sertões, a fim de direcionarem os mesmos para as Américas, em particular a espanhola, haja visto a concessão de monopólios de aprovisionamento de escravos que a Coroa de Castela contratava dos mesmos. Ver: ALENCASTRO, L. op. cit. p. 78, 79 (nota de rodapé).

⁶⁰² “*Carta do Pe. Jacinto de Vetralla ao Pe. Procurador Geral*” (20.08.1652). In: MMA/SI/V11/d72; ALENCASTRO, L. op. cit., p. 284; “*Carta do Governador Geral de Angola a el-Rei D. Afonso VI*” (07.05.1659). In: MMA/SI/V12/d91. Sobre a Batalha ver: “*Descrição da Batalha de Ambuíla*” (20.10.1665). In: MMA/SI/V12/d241, d242.

⁶⁰³ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 286, 287.

em Armas com os Reis de Congo, não só para com as armas portuguesas os ajudarem contra bárbaros inimigos, mas também contra vassallos levantados; quando os Reis de Congo pedissem socorro e ajuda aos governadores dessa cidade de Luanda; considerado isto pelo Rei de Congo não se persuade que Vossa Senhoria, governador tão católico e justificado em suas ações, intente agora a fazer guerra contra este Reino em favor e socorro de vassalarem rebeldes, porque então seria converter as armas portuguesas que são antídoto em peçonha e defesa em hostilidade conta o dito Reino; assim que pede [...] desista Vossa Senhoria da determinação, a qual se tivesse efeito seria guerra injusta e com justo direito teria lugar para mandar a essa Luanda fazer seus protestos de todos os danos e perdas e a Portugal propor ao sereníssimo Rei Dom Afonso suas queixas; e sendo o Rei tão justo não deixará de as ouvir e deferir a elas; nós também como eclesiásticos, que devemos procurar a paz entre Príncipes Cristãos, e todos assim eclesiásticos seculares pedida a Deus a procuramos, e pedimos a Deus primeiro como autor e causa principal e depois a Vossa Senhoria como ministro e causa instrumental.⁶⁰⁴

Observemos que os que escreveram a carta afirmam que Negreiros usava a recuperação de um vassallo seu como um pretexto para usurpar as terras do rei do Congo. Vejamos a resposta do governador:

Porque bem é verdade que tenho mandado pôr exército em campo com ordem para logo marchar, até agora não foi nem é outra a tenção que assegurar com ela o descobrimento das minas de qualquer metal que seja que o Rei meu senhor com tanto aperto em cartas que de próximo recebi, assinadas por sua Real mão, me encarrega e havendo as dessa banda, como o mesmo Rei de Congo me avisou, dizendo serem de cobre, toda a razão pede que estas se descubram logo, maiormente estando ele obrigado a entregá-las conforme as capitulações da paz que se celebrou com o general Salvador Correa de Sá e o oferecimento que os Reis seus antecessores fizeram delas ao Rei meu senhor, pelos grandes benefícios que dele receberam, particularmente quando o mandou restituir à posse desse Reino, sendo lançado dele pelo joga e se comprova isto com se enviarem como enviaram do Reino de Portugal mineiros a esta mesma diligência, que se mal logrou pelos respeitos que se sabe, e desta verdade e obrigação devem Vossas Senhorias e Paternidades inteirar e advertir ao Rei de Congo, aconselhando-lhe quanto lhe convém não faltar a ela, antes por sua parte facilitar e ajudar a este descobrimento, porque sendo assim não só se assegura a paz e quietação que eu não menos amo e tanto encarrego ao capitão mor do Reino, encomendando-lhe o cuidado de evitar toda a hostilidade.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ “*Carta do Cabido e religiosos do Congo ao governador geral de Angola*” (13.06.1665). In: MMA/SI/V12/d230; Ver também: “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (27.07.1651). In: MMA/SI/V11/d23.

⁶⁰⁵ “*Carta do Governador Geral de Angola ao cabido e religiosos do Congo*” (25.06.1665). In: MMA/SI/V12/d231.

Negreiros apontou nas minas, que estariam em território do manicongo, o motivo da animosidade; requeria o cumprimento do acordo feito anos antes, que envolvia o caminho para as mesmas, e reclamava do acesso não ter sido possibilitado até então.⁶⁰⁶ Certamente a questão das minas era pauta de interesse dos portugueses-tanto os alocados no território africano quanto os que gerenciavam de Portugal. Mas o assunto foi elevado a símbolo de todos os descumprimentos e desforras feitos ao longo do tempo à Coroa portuguesa.⁶⁰⁷ A exigência de acesso às mesmas representou e coligiu todas as insatisfações acumuladas, de modo que a resposta do manicongo D. Antônio veio em tom ressentido e de advertência:

Quando ao primeiro ponto se responde que é verdade que antigamente as ofereceu o Rei de Congo Dom Álvaro segundo ao Rei de Portugal, que não aceitando a oferta se ofereceram aos mercadores de Lisboa para as mandarem beneficiarem pagando-se o terço ou quinto ao Rei de Congo e em efeito vieram a este Reino Baltazar Rodrigues Cerpa e outros mineiros, e achando-se no benefício delas serem de cobre com mistura de pouquíssimo ouro, e que mais era o custo em as beneficiar do que o lucro do ouro, que se pretendia, desistiram os mineiros do benefício delas e os mercadores do concerto celebrado com o Rei Dom Álvaro e ainda que Vossa Senhoria tivesse agora ordens novas de sua majestade, Rei de Portugal, diz o de Congo que a boa correspondência com toda a justiça pedia que Vossa Senhoria primeiro lhas comunicasse, e não pôr antecipadamente exército em campo para o descobrimento das minas, porque isso é entrar em casa alheia sem primeiro bater á porta; quanto ao segundo se responde que nas capitulações se não fez oferecimento das minas, mas antes foi uma das coisas rejeitadas e não admitidas como se pode ver das mesmas capitulações; quanto ao terceiro e último ponto respondeu o Rei que não se lembra escrever a Vossa Senhoria e fazer aviso de que as minas sejam de cobre ou de qualquer metal, são minas que estão no seu Reino e perto de sua real corte, e assim é força e rigor de toda justiça que se oponha à violência do descobrimento delas e que se defenda, confiado no favor e patrocínio divino, pela justiça e razão que está da sua parte.⁶⁰⁸

Diante dos representantes do poder secular quanto do religioso, o Congo estava acuado. Houve também um desgaste muito grande entre a Ordem dos Capuchinhos e os manicongos. Semelhante à desilusão havida com os portugueses, estava em andamento

⁶⁰⁶ SILVA, A. op. cit., p. 342.

⁶⁰⁷ “*Carta do governador de Angola ao cabido e religiosos do Congo*” (18.08.1665). In: MMA/SI/V12/d238.

⁶⁰⁸ “*Carta do Cabido e religiosos do Congo ao governador Geral de Angola*” (19.07.1665). In: MMA/SI/V12/d233.

aquela dada com respeito aos capuchinhos, mesmo sendo de outros reinos europeus como a Itália e a Espanha. E assim como os jesuítas haviam fruído de altos cargos na hierarquia conguesa, os frades também tinham se imiscuído na política local, tornando-se altivos em suas intervenções, o que dificultava a recuperação da autonomia do manicongo, outrora independente dos interlocutores do catolicismo.

Desentendiam-se com os sacerdotes mulatos, desprezavam os catequistas muissicongos e se imiscuíam cada vez mais na complicada política da terra. O rei, que contara com eles para fortalecer-se frente à nobreza e ao clero português e para libertar-se do Padroado lusitano, passou a vê-los como dúbios, desleais e até como cúmplices de seus adversários.⁶⁰⁹

Os desentendimentos do Congo precipitaram a Batalha de Ambuíla, conforme o governador Vidal de Negreiros havia ameaçado, quando soube da resposta enviada à sua carta pelos embaixadores do rei. Ao argumentar que quem cometia violência era o próprio D. Antônio, afirmou aos mesmos embaixadores religiosos que, se o manicongo não tornasse atrás no seu parecer, e não reconhecesse o erro de sua resolução, ele mesmo, Negreiros, bateria à sua porta de sobressalto, de maneira que a coroa cairia de sua cabeça, e não poderia mais ser levantada.⁶¹⁰ Isso soou quase como uma profecia, o que não passou despercebido aos que narraram a batalha posteriormente. Estes, aventando os motivos pelos quais foi declarada guerra pelos portugueses, citaram também a carta em que D Antônio convocava os seus súditos para a batalha, deixando explícito então, o lado que começara a ofensiva.⁶¹¹ O fato foi que Antônio I, então manicongo, recrutara camponeses para a batalha, enquanto Negreiros contava com guerreiros jagas. Antônio I ambicionava que a chuva invalidasse o efeito das armas de fogo dos portugueses, pensando que eram à mecha, enquanto estes, pelo contrário, estavam com espingardas a roldete e a pederneira, o que possibilitou com que uma bala

⁶⁰⁹ SILVA, A. op. cit., p. 339; “*Carta de D. Garcia II Rei do Congo a seu compadre João da Costa*” (15.11.1654). In: MMA/SI/V11/d136; “*Carta de D. Garcia II Rei do Congo a seu compadre João da Costa*” (15.01.1655). In: MMA/SI/V11/d138; “*Carta do padre Jacinto de Vetralla à Propaganda Fide*”. (19.02.1655). In: MMA/SI/V11/d148. A respeito do clero nativo ver: SILVA, A. op. cit., p. 267; MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero nativo africano no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, nº 2, p. 38-61, ago/dez 2012.

⁶¹⁰ “*Carta do governador geral de Angola ao cabido e religiosos do Congo*” (18.08.1665). In: MMA/SI/V12/d238. p. 566, 567.

⁶¹¹ “*Descrição da Batalha de Ambuíla*”. (20.10.1665). In: MMA/SI/V12/d241.

acertasse o rei do Congo; sua cabeça foi levantada numa estaca e o seu exército debandou.⁶¹²

Após o evento, toda a nobreza rumou para as províncias, passando a escolher os seus administradores independentemente do poder central, o qual, apesar disso, era alvo de constantes disputas. As crises, como se tem observado até a atualidade, são os elementos necessários para o surgimento de movimentos de renovação religiosa.⁶¹³ Neste contexto foi que surgiu o antonianismo. Esse movimento começou com a jovem aristocrata Kimpa Vita, nascida no Congo em 1680, e batizada como Dona Beatriz. Antes dos 20 anos foi acometida por uma doença e alegou ter morrido e ressuscitado como Santo Antônio. Daí saiu pregando a reunificação do reino, com uma mensagem de conotação política, afirmando que São Salvador seria a capital gloriosa do passado novamente; afirmava o Deus dos cristãos, dizendo jantar com Ele todas as sextas-feiras, e afirmava que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, de uma virgem Maria negra. Reformulou vários dos sacramentos católicos, anulando alguns deles, entre os quais a monogamia e a veneração da cruz; condenava os missionários estrangeiros, que teriam atuado em detrimento dos santos negros. Isso despertou o sentimento coletivo e fez surgir novas esperanças nas classes populares.

Inicialmente, Bernardo da Gallo, capuchinho que atuava junto ao manicongo sucessor, Pedro IV, subestimou o movimento, apontando a Kimpa Vita como louca e inofensiva. Mais tarde, experimentou a sua investida direta contra os capuchinhos, de forma que era-lhes atribuído o espírito invejoso e egoísta, desagregador da coletividade. Pedro IV, como era de se esperar, titubeou entre o apoio dos numerosos seguidores do antonianismo e a aprovação dos frades, que asseguravam o aval de Roma e a relação com os comerciantes portugueses. No entanto, os capuchinhos convenceram o rei do Congo a prendê-la e executá-la. Dona Beatriz, tendo sido descoberta com um filho de colo, confessou o seu pecado de quebrar uma das regras das Ordens mendicantes- a castidade- e no dia 02 de julho de 1706 foi queimada viva com o seu companheiro, razão pela qual foi desmascarada pelos frades frente aos congueses.⁶¹⁴

⁶¹² ALENCASTRO, L. op. cit., p. 294-296; SILVA, A. op. cit., p. 342.

⁶¹³ SOUZA, Marina de Mello. “Revisitando o Antonianismo. Beatriz Kimpa Vita e o Congo Cristão”. In: ASSIS, Angelo A.; MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de (Org.). *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Alameda, 2017, p. 254.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 254, 257; VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e – *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos*

As explicações que decorrem deste episódio, bem como as implicações em que ele acarretou, são expostas por vários autores. Há, por exemplo, a linha que defende que o cristianismo no Congo não foi arraigado, mas trabalhado superficialmente pelos missionários;⁶¹⁵ há também a defesa de que a desagregação do poder central no Congo tenha vindo da própria estrutura interna de poder ocorrida ali, sendo que as elites de Soyo e São Salvador começaram a digladiar entre si, e isto teria provocado o desgaste da centralização.⁶¹⁶ Fato é que o cristianismo encontrou guarida no Congo, embora tenha sido por vezes remodelado às crenças locais. E é interessante notar como foi implantado e arraigado nas diversas localidades em que os missionários da Era Moderna atuaram.⁶¹⁷ A batalha de Ambuíla mostra o fim de um período de expectativa entre o Congo e Portugal, em que o desgaste político se alinhou à suposta falta de interesse dos nativos para com todas as requisições do catolicismo, e assim cunhou-se a justificativa global para jesuítas e emissários da Coroa portuguesa terem aplicado esforços em Angola. Os capuchinhos, continuando no local até meados do século XIX, também discordaram do culto sincrético e sua imagem foi desgastada. Para eles o desinteresse político condicionou em grande parte o das missões, até mesmo porque esses conceitos não eram dissociados a uma geração que vivia sob uma forma de organização política sem fronteiras claras e absolutas entre poder temporal e sagrado.

Missionação e Escravidão

A estrutura montada para o tráfico negreiro em dimensões atlânticas destinava-se a embarcar indivíduos vendidos nas feiras de Angola e desembarcá-los na América ou em outras partes do mundo. A estrutura, não só de preação, mas de sustento desse comércio, envolvia o provimento da alimentação e transporte dos escravos enquanto esperavam os navios e quando já estivessem na viagem, a regulamentação dos impostos e taxas, e a justificação jurídica e teológica para a prática. Nesta seção, o ponto fulcral será o debate sobre a escravidão nas duas Ordens religiosas. Ambas fizeram uso da mão

XVXVIII. Tempo. *Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.3, n.6, 1998. p. 11, 12.

⁶¹⁵ Eduardo dos Santos. “O Antonianismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo”. Lisboa, *Studia*, ns. 30/31. p. 81-112; BOXER, C. *A Igreja Militante e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981. p.132, 133.

⁶¹⁶ John Thornton. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750, *Journal of African History*, n.25, 1984.

⁶¹⁷ BOXER, C. Op. cit., p. 126-128.

de obra escrava, embora em proporções diferentes, e encampando de diferentes focos a discussão sobre a licitude do tráfico.

A moeda corrente em Angola eram os escravos. Partindo deste ponto, em 1593 o padre Pero Rodrigues argumentou que não era motivo de escândalo que os padres de Angola pagassem as suas dívidas com escravos, e nem que fossem inseridos na lógica mercantil do mercado de homens.⁶¹⁸ Dentro de um raciocínio no qual era preciso arrecadar receita vultuosa para propiciar o evangelho aos povos, era plenamente plausível referir a grande renda tirada daquele comércio pela Coroa portuguesa. Além do mais, os inacianos colocavam que o trato era antiquíssimo na terra, e já arraigado antes da presença portuguesa na África. E para além das feiras, propunham angariar cativos nas guerras justas, vingança contra aqueles que dificultassem o avanço do Evangelho e ultrajassem as autoridades instituídas.⁶¹⁹

Na tentativa de arrumar o território, ter uma rede mais orgânica de escoamento de mercadorias, e temendo o perigo das investidas de outros reinos na costa africana, a câmara luandense e a Coroa sentiram a necessidade de desencorajar as guerras preadoras pelos sertões, de modo que foi instituída uma comissão em 1624 a fim de avaliar se as operações dos governadores eram em caráter defensivo ou de preação.⁶²⁰ E isto remete também à responsabilidade da Coroa portuguesa de catequisar os escravos, desde a emissão da bula *Eximie devotionis*, em 1513, pelo papa Leão X. Luanda se tornou paulatinamente o local propício à doutrinação dos cativos, visto que grande parcela do clero estava ali concentrada, e era o último ponto na rota antes do embarque dos cativos nos negreiros.⁶²¹

Por conseguinte, Luanda concentrou também essa parcela de indivíduos da sociedade, sendo que as igrejas contavam com um número expressivo de negros libertos e cativos em seus cultos.⁶²² O Colégio da Companhia de Jesus, base da concentração dos inacianos naquele território, fora projetado para angariar renda através da mão-de-

⁶¹⁸ “*Fundação de um Colégio em Angola dos padres da Companhia*” (15.06.1593). In: MMA/SI/V15/d127. p. 337. Cf. ALENCASTRO, L. op. cit., p. 175.

⁶¹⁹ “*História da Companhia de Jesus em Angola e cousas tocantes ao reino, e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132. p. 560, 561, 573.

⁶²⁰ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 106, 107; “

⁶²¹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. p. 241, 242.

⁶²² *Ibid.*, p. 251, 252.

obra escrava,⁶²³ e o clero, principalmente os jesuítas, se beneficiava pela taxa paga por ocasião da ministração do batismo de cada deportado nos portos de embarque, além das franquias de exportação de escravos concedidas aos mesmos.⁶²⁴ Em Angola, era patente a conformidade entre o catolicismo aplicado às missões e o escravismo enquanto motor econômico do expansionismo europeu.

O tráfico de escravos passou a ter conotações religiosas com a publicação da bula *Romanus Pontifex* em 1455; o aprisionamento de homens ganhava uma conotação de guerra santa contra os infiéis, em que a ideia era estarem os cativos mais seguros sob o jugo de cristãos do que em mãos dos islâmicos, ou ainda entregues às suas gentilidades.⁶²⁵ No século XVII, progressivamente houve uma moldagem da doutrina religiosa à ordem ultramarina, o que não deixou de incomodar autoridades seculares, pelo que, segundo as mesmas, constituía certo abuso das prerrogativas ministeriais, na maioria dos casos, provindo dos jesuítas, os padres mais beneficiados no trato negroiro.⁶²⁶

Era incômodo e visível o anelo dos religiosos pelo enriquecimento às custas da escravidão, os quais, nas palavras proferidas pelo rei do Congo em 1618, esqueciam as suas obrigações e viviam para adquirir fazenda.⁶²⁷ Mesmo o pagamento da Coroa aos religiosos que atuavam no Congo e em Angola sob a sua jurisdição era feito em escravos, a moeda corrente na terra. E sob todos os matizes, a SJ destacava em meio às demais instituições, por estar adiantada nos diversos âmbitos da vida na África- tanto ao fixar residência no porto de Luanda, quanto em utilizar a mão-de-obra cativa nas fazendas e propriedades, quanto em solicitar os proventos da Coroa em direitos de escravos.⁶²⁸

⁶²³ “*Fundação de um colégio em Angola dos padres da Companhia*” (15.06.1593). In: MMA/SI/V15/d127. P. 334.

⁶²⁴ ALENCASTRO, L. op. cit., p. 36; Cf. MARCUSSI, Alexandre. Op. cit., p. 242-253; “*Consulta do conselho ultramarino*” (28.04.1670). In: MMA/SI/V13/d050.

⁶²⁵ Ibid., p. 51.

⁶²⁶ “*Carta do governador de Angola a El Rei de Portugal*” (05.11.1658). In: MMA/SI/V12/d072; Alexandre Marcussi coloca em sua tese que “a assistência nos barracões de escravos e no porto facilitava o embarque ilegal de escravos por parte de padres mercadores, o que punha a Coroa em alerta e dificultava o provimento do cargo de doutrinador dos escravos”. MARCUSSI, Alexandre. Op. cit., p. 248. Alexandre também esclarece que o clero secular, inclusive bispos, exercia a mercancia no tráfico de escravos. Ibid., p. 314.

⁶²⁷ “*Carta régia ao cardeal de Borja*” (28.08.1618). In: MMA/SI/V06/d111. Cf. MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero nativo africano no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, nº 2, p. 38-61, ago/dez 2012. P. 46.

⁶²⁸ “*Alvará ao vigário da Conceição de Luanda*” (20.10.1641). In: MMA/SI/V08/d159. p. 543.

Os “grandes ornatos de ouro e pinturas” dos templos jesuíticos, construídos “à custa da liberdade” dos africanos, codificavam, em termos culturais, doutrinários e morais, uma representação fiel da realidade social do império português, cuja opulência estava toda apoiada no trabalho escravo.⁶²⁹

O discurso evangelizador, como disse Hoornaert, era essencialmente agressivo, e utilizava da força e da violência para arrancar o candidato à “salvação” de suas práticas gentílicas, de sua gente, de sua identidade; e tudo isto diante de uma lógica de mercado.⁶³⁰ Quando, no auge do período de cisma entre Portugal e a sede papal, os capuchinhos estavam para serem enviados ao Congo pela Propaganda Fide, houve muita ansiedade por parte dos embaixadores da Coroa portuguesa e dos inacianos. Prontamente foi espalhado o acusamento de os frades prestes a embarcar serem emissários da Espanha, interessados tão somente “na extração de negros para benefício de suas minas”.⁶³¹ Esse pensamento partiu de uma consciência generalizada de que os missionários já atuantes na costa e interior da África Central exerciam papel preponderante nos assuntos econômicos, em especial, nos assuntos relativos ao tráfico de homens.

Mas ao contrário do que os seus opositores acusavam, os capuchinhos atribuíam a si o devido espírito de sacrifício, tão necessário naquela terra extorquida, em consonância com os rogos de D. Álvaro, feitos ao papa Urbano VIII: “sendo uma das qualidades que pedia nos Ministros, que fossem religiosos desinteressados, e que não levassem outro fim, que a honra de Deus e a salvação das almas.”⁶³² Cedo, no entanto, os frades tiveram que contemporizar com o trato negreiro. Uma comunicação da Propaganda Fide ao Frei Francisco de Pamplona, ordenava ao padre que intercedesse,

⁶²⁹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015. p. 321.

⁶³⁰ HOORNAERT, E. op. cit., p. 26.

⁶³¹ “Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França”. (28.06.1648). In: MMA/SI/V10/d065. p. 187.

⁶³² PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Mission evangelica al Reyno de Congo por la Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Don Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649. p. 1.

junto ao rei de Espanha, a fim de conceder licença a João Falconi para transportar negros até a América, em troca de levar missionários para o Congo.⁶³³

Os capuchinhos também fizeram uso da mão-de-obra escrava, nos moldes que o século XVII colocava ao trabalho servil dos negros. Carlos Almeida, ao tratar sobre os escravos das missões capuchinhas, pontua relevantes aspectos que merecem ser citados. Entre eles, a forma de obtenção desta mão-de-obra, e sua aplicação junto aos mendicantes. As “peças” eram obtidas através de ofertas de chefes africanos, benfeitores europeus, ou em pagamento de serviços prestados, o que também acontecia com relação aos capuchinhos no que concerne à ministração de batismos, missas ou ofícios de defuntos.⁶³⁴ Os escravos das missões eram empregados nas funções de mensageiros, fazendo circular as informações; também enquanto denunciadores dos cultos e cerimônias vetadas pelo catolicismo, como também enquanto força bruta para destruir os locais de culto “pagão”, bem como para reprimir os presentes. Mas, de forma mais constante, estava a utilização dos escravos para carregadores, a fim de transportarem os bens dos missionários, ou os próprios missionários nos seus deslocamentos entre as várias fundações. É importante pontuar que os capuchinhos empregavam os escravos não somente no fornecimento de mão-de-obra, mas enquanto fonte de rendimento, a exemplo dos jesuítas e dos religiosos seculares.

Uma diferença marcante dos frades com relação aos outros senhores de escravos estava na falta de mecanismo suficiente para repressão e controle dos seus negros. Era frequente o abandono e fuga dos mesmos durante a marcha de missionários pelo sertão, como aponta Cavazzi:

[...] com efeito, quando não podem andar a pé e se servem das costas destes pretos, que, por livre escolha ou obrigados pelo dever, levam os Brancos nas tipóias ou de outra maneira, gastam frequentemente cinco ou seis dias num percurso que em qualquer outra parte levaria dois. Nisto não há outra razão senão a preguiça deles. Com efeito, demorando-se em folguedos ou no sono, deixam passar a frescura da manhã e da tardinha e viajam só quando o sol é mais ardente. Então, de quando em quando, torturados pelo calor, param, gastando assim horas e horas. Não quero descrever a pena e o aborrecimento dos pobres viajantes, que não podem fazer queixas nem ameaças, para não serem abandonados no meio das florestas.⁶³⁵

⁶³³ “*Transporte de negros do Congo para as índias de Castela*” (19.02.1647). In: MMA/SI/V10/d008.

⁶³⁴ “*Relação das missões do Congo aos Cardeais da Propaganda Fide*” (30.01.1676). In: MMA/SI/V13/d165. p. 393, 394. Cf. ALMEIDA, C. op. cit., p. 48, 49.

⁶³⁵ CAVAZZI DE MONTECUCCOLO. op cit., Vo. I. p. 83.

A relação era marcada, por vezes, pela desobediência e rebeldia dos subordinados às prescrições daqueles religiosos. Não que castigos não fossem aplicados: os grilhões e chicotes estavam presentes na disciplina ministrada pelos capuchinhos. Em último caso, lançavam mão até mesmo da possibilidade de venda dos rebeldes para o tráfico atlântico.⁶³⁶ Isso corrobora a tese de que, longe da falta de autoridade efetiva dos capuchinhos significar sentimento avesso dos frades com relação à escravidão, ela denota mais uma limitação que a organização do segmento conferia aos seus participantes.

A condição de aparente liberdade dos escravos da missão não parece, em suma, decorrer de uma eventual ponderação sobre a iniquidade da instituição escravocrata ou da vontade em construir um regime de trabalho e dependência mais ligeiro. Ela é, antes, consequência das limitações particulares do modelo de fixação da ordem dos capuchinhos, e que decorria dos preceitos de sua regra.⁶³⁷

Incluídos na lógica mercantil do século XVII, os capuchinhos e jesuítas viram-se cunhando pontos desse sistema cujas bases buscavam sustentação na doutrina religiosa. Ambos endossavam a percepção de que os negros sujeitos ao cativeiro cristão eram mais propícios a abandonar a vida pregressa, seguindo os parâmetros ditados por seus senhores, do que se ficassem soltos e alheios à vigilância senhorial e à disciplina do trabalho aos moldes da exploração europeia. A grande diferença provinha da forma de organização desses dois segmentos do catolicismo, sendo que o aparelhamento da SJ possibilitava, em oposição ao assentamento dos capuchinhos, um direcionamento aplicado não somente ao sustento, como também ao lucro sistemático provindo do tráfico e da exploração econômica da mão-de-obra escrava.

Entre todos os desdobramentos que a chegada dos europeus no Congo e em Angola ocasionaram aos povos nativos em sua estruturação social e econômica, nenhum suplanta o impacto da escravidão moderna, que constituía um marco divisório e dissociante entre a vida anterior ao tráfico atlântico e a vida posterior a ele. Ao indivíduo capturado a borda dessa separação irreversível era Luanda, o portal adereçado de templos e habitado por guias do mundo espiritual cristão. A promessa de herança celestial era igual a todos, mas a penitência deveria ser diferente, a começar na terra.

⁶³⁶ ALMEIDA, C. op. cit., p. 53.

⁶³⁷ Ibid., p. 56.

Conclusão

Até aqui foi colocada a contraposição entre os jesuítas e os capuchinhos, haja vista o objetivo de analisar suas estratégias diante de um local como a África central e litorânea, num contexto tão turbado pela ânsia mercantil. Pode-se concluir destes embates que a empresa missionária não tratava o evangelismo como uma simples comunicação de uma mensagem: havia o modo correto de evangelizar. E na missão de evangelizar, para cada Ordem, havia o modo correto de entender os homens. Mas as diferenças entre as regras constituíam meios de buscar o caminho mais acertado para o mesmo objetivo final, pois ambos os braços religiosos pertenciam ao mesmo corpo: o catolicismo. É claro que, para além do interesse das Ordens como blocos estavam em jogo os interesses dos indivíduos que as compunham, seja de enriquecerem, seja de destacarem-se, alcançarem prestígio em vida, alto cargo na hierarquia da cúria romana. Mas ao pensarmos no fenômeno da diferença manifestado na comparação de duas organizações, que é a proposta da dissertação, é premente enxergarmos a finalidade do empreendimento, que testava várias abordagens em um mesmo escopo. O documento escrito pelo Geral da Companhia de Jesus, a respeito da Propaganda Fide diz:

Os Missionários da Companhia que ajudam na conversão, e dilatação da nossa santa fé e na mesma Congregação como ministros, e membros seus, não só para mais unidos com o Vigário de Cristo, e com a mesma Sacra Congregação (que ele tem deputado para esta obra tão própria sua) nos conformemos com nosso Instituto, Constituições, e voto particular, que fazemos das Missões, mas para que o fruto, que fizéramos se reduza à cabeça, e princípio donde saem as graças, e privilégios.⁶³⁸

E os capuchinhos apelam ao rei de Portugal:

Prostrados aos pés de Vossa Real Majestade, os quatro Capuchinhos mandados por Sua Santidade à missão do Reino do Congo, e encomendados do Rei Cristianíssimo, lhe pedem, pelo zelo que tem da Santa Fé Católica, e reverência que tem mostrado à Igreja Romana, se sirva mandar-lhes dar passe livre para poderem ir por suas Conquistas à missão apostólica daquele pobre reino, já atropelado dos pés de monstros Calvinistas, com manifesto perigo de corrupção e perda;

⁶³⁸ “*Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda*” (03.07.1647). In: MMA/SI/V10/d15.

tratando-se da total condenação de infinitas almas, tanto preciosas à vista de Deus e jactura de um Reino inteiro, que quando tivesse efeito (o que Deus não permita) seria coisa digna de lágrimas e de sentimento de toda a República Cristã, e culpa irreparável de quem não procurasse impedir tão grande mal espiritual das almas. E quem poderá com mais audácia persuadir ao Rei de Congo que se aparte dos holandeses senão estes padres? A razão é que resultaria grandíssima perda da Fé Católica e tribulação grandíssima da República Cristã, tratando-se do perigo e perda de um reino inteiro, e parece justo que advirta Vossa Majestade que aquele reino, alumiado por Deus, e com a obra e zelo dos sereníssimos senhores Reis de Portugal, é convertido à Santa Fé Católica, com tantos sinais e prodígios celestes (cousa para chorar), e por falta de obreiros, nele se alce o estandarte e bandeira inimiga contra a Igreja Apostólica Católica, Romana. Portanto, Sacra Majestade, o vosso reino então será mais seguro e firme quando será dirigido a Deus e a suas cousas, entre as quais a fé é a principal.⁶³⁹

Nos dois documentos é possível divisar a lembrança, importante quando se propõe comparar duas Ordens religiosas, de que acima dos interesses temporais e pessoais encontra-se o explícito direcionamento primário das grandes navegações- votar submissão das terras conquistadas à Igreja Católica e ao pontífice (tido por ponte entre Deus e os homens). Todo o esforço concorria para um único fluxo: a superintendência de todos os homens.

Diante das análises feitas, pontuarei algumas conclusões que merecem destaque nas hipóteses que tenho levantado no trabalho.

As diferenças entre os capuchinhos e jesuítas partem de sua gênese e desaguam na rotina dos trabalhos em África. Para além dos direcionamentos condizentes com as propostas doutrinárias, esperava-se de todos os missionários que se espalhassem pela terra e convivessem pessoalmente com os desafios do ambiente, dos contatos. Ambas as Ordens se circunscreviam em grande parte do tempo aos grandes centros, fosse por necessidade, como era o caso dos capuchinhos mendicantes, fosse por preferência e tática de missionação, como era o caso dos jesuítas. Ambas também empreenderam missões pelo interior, inserindo semelhanças no seu relatório, no que dizia respeito às dificuldades, aos contatos, às descrições dos caminhos.

Já as diferenças entre os segmentos podem ser matizadas em alguns pontos específicos; primeiro, no debate sobre a forma mais proveitosa de missionação. Para além da ideia generalizada sobre a necessidade do autossacrifício na busca por conversões em povos remotos, estava a questão da eficácia da estratégia. Os jesuítas

⁶³⁹ “*Carta de Frei Boaventura de Taggia a El Rei de Portugal*” (29.10.1644). In: MMA/SI/V09/d56.

explicitamente não concordavam que fosse algo inteligente fazer visitas constantes aos povos recém-conversos ou por converter. Discordavam da estratégia paulina de estipular rotas para confirmar os crentes. Achavam ser mais profícuo participarem os ensinamentos de uma referência fixa, os colégios, onde todos saberiam onde encontrá-los. Dali doutrinavam os escravos e os senhores. Além do mais, julgavam que essas viagens esporádicas de missionários aos diversos povoados fossem mesmo prejudiciais, visto que ministrando os sacramentos aos gentios, estes já não podiam mais ser escusados pela ignorância, e além da idolatria, que adviria pela falta de congregar, seriam transformados em hereges, visto já terem sido batizados. Por certo o desgaste na experiência do Congo propiciou maior desembaraço para verbalizarem essa constatação e forma de proceder. A falha da evangelização, aos moldes idealizados, no Congo, encorajou o posicionamento dos jesuítas pela defesa explícita do sedentarismo nas missões.

Os capuchinhos também atestavam a volta dos nativos às antigas práticas, contrárias ao cristianismo. Mas ainda assim insistiam no interior, talvez porque vissem uma esperança de desarraigar os vícios: quando desarraigassem a raiz desses males- os “feiticeiros”. Cavazzi afirmava ter identificado neles o entrave para o encaminhamento genuíno dos nativos, e em sua narrativa, mostrou o empenho com que desafiava esses arautos do paganismo.⁶⁴⁰ Pode ser que por este fator seja vista nos capuchinhos uma relação mais assinalada com o sobrenatural, a constante menção ao demônio, a convicção de que os procedimentos e estranhezas dos rituais não eram meros truques provindos da imaginação humana. Dos jesuítas, até pelo caráter mais material de suas incumbências- ao lidarem com o tráfico de escravos nos entrepostos comerciais, a gerência de suas terras, a política de abastecimento das colônias portuguesas no além-mar- não se viam menções recorrentes ao aspecto sobrenatural das missões.

Partindo disso, podemos falar sobre o conceito de convencimento, e como, no campo missionário, ele diferia de forma tão assinalada na mentalidade das Ordens. Os capuchinhos empreendiam o convencimento pela ação concreta, a exposição ao ridículo, os experimentos a que se submetiam para provar os equívocos ou a má fé de seus adversários, a busca por desmascarar os seus opostos. Os jesuítas, embora apareçam nos relatos queimando ídolos locais, não tinham intenção primária de provar-lhes a ineficácia, mas de desarraigar à força, a prática. O seu convencimento era

⁶⁴⁰ MONTECUCCULO, G. A. C. op. cit., p. 87, 91, 92.

preponderantemente verbal. O discurso, o debate, os argumentos, as aproximações, a utilização de elementos conhecidos para veicular os não conhecidos, eram típicos de uma sala de aula, fluindo como que da comunicação de um professor aos seus alunos. Enquanto os capuchinhos reclamavam não ser de proveito algum arguir com os nativos, os jesuítas asseveravam aos resistentes, entrando com eles em debate.

Por falar em resistência, pode-se depreender dos relatos trabalhados que os jesuítas não insistissem muito num só local, tanto quanto os capuchinhos poderiam fazer, e isso pode ser explicado à luz do fato de que os inacianos tinham solução pré-posta à contumácia- a guerra justa. Todos aqueles que impedissem o avanço do Evangelho, estariam destinados à condenação, trazida ainda no espaço temporal de vida terrena, e prolongada no pós-morte. Os capuchinhos, ao contrário, não tinham junto a si, nas terras em que atuavam, uma estrutura política de repressão ou dominação para sujeitar os espaços. Respondiam diretamente à Santa Sé, e eram mais propensos ao martírio, algo pouco esperado dos padres jesuítas que ameaçavam aqueles que nem sequer os queriam receber.

A desenvoltura dos jesuítas nos territórios africanos, do ponto de vista da prosperidade, da autoridade, da independência maior, era devida, portanto, não só à sua orientação enquanto Ordem expansionista, mas sobretudo ao suporte que encontrava no padroado régio. Durante o recorte de que trata este trabalho, a ousadia da Coroa portuguesa ao enfrentar os reinos que furavam o monopólio que lhe tinha sido outorgado pelas bulas papais, ao enfrentar o isolamento que sofria junto aos reinos europeus, ao mostrar-se altiva mesmo em vista das revogações dos privilégios pela cúria romana, condicionou não só as suas relações com as autoridades do Congo e Angola, com os comerciantes espalhados por esses territórios, com os missionários capuchinhos, mas o futuro das suas possessões espalhadas pelo globo terrestre.

Encerro com o entendimento de que o catecismo, e não propriamente o Evangelho, unia e prendia a ânsia missionária às terras de além-mar, haja vista as tremendas disputas e preocupações dos dois ramos com respeito aos ritos a imperar na terra. Que podia haver interesses temporais óbvios e claros nas Ordens para com a África, temos como certo. Mas não podemos dizer que a missionação era somente uma capa para tais interesses. Havia uma mentalidade religiosa que permeava o todo, inclusive que premiava ou punia reis, padres, ministros, governadores, povos inteiros de ultrajes contra Deus. Era preciso justificar as ações tomadas e entendimentos sobre

procedimentos diante da Cúria romana, não só por uma questão de hierarquia, mas de consciência.

Bibliografia

Fontes Primárias

A Bíblia Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada 2ª ed. 1988, 1993. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 1280p.

Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopiae Salute*. Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos os etíopes, ed. Angel Valtierra (3ª ed., Bogotá, 1956).

AQUINO, Tomás de. *Del Gobierno de los Principes*. Cultura, 1945.

Bula *Romanus Pontifex*. ANTT, bulas 1179/1882, código de referência PT/TT/BUL/0007/29.

CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, Giovanni Antônio. *Descrição Histórica dos Reinos de Congo, Matamba e Angola*. Vo. I.

CAVAZZI DE MONTECUCCOLO, Giovanni Antônio. *Descrição Histórica dos Reinos de Congo, Matamba e Angola*. Vo. II.

LOYOLA, Inácio. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Tradução: Pe. António José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005.

MONUMENTA Missionaria Africana (doravante MMA): África Ocidental. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. Edição digital org. Migual Jasmins Rodrigues. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de História de Além-Mar/Direcção Geral de Arquivos, 2011. DVD-ROM.

“P. M. Nunes Barreto S. I. P. Iacobo Lainez, Praep. Gen. S. I., Roman” (15.01.1562). In: Documenta Índica, V5, d069

Pedro Nunes, *Tratado em Defensam da Carta de Marear*. Apud F. M. Esteves, *Revista de engenharia Militar*, 1911.

PELLICER DE TOVAR, Don Joseph. *Missionevangelica al Reyno de Congo por la Serafica Religión de los Capuchinos*. Dedicada al Rey Nuestro Señor: Que Dios guarde. Don Joseph Pellicer de Tovar, Señor de la Casa de Pellicer i de Ossau, Cronista Mayor de su Magestad, i de su Consejo. Con licencia. En Madrid, pro Domingo Garcia i Morrás, Año 1649.

REGGIO, Michael Angelo de Guattini da, e PIACENZA, Diogini de Carli da. *Viaggio nel regno Del Congo* (1671), Bolonha, 1674

RUI DE PINA. Relação do reino do Congo. In: RADULET, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

Testamento de São Francisco. Em: Revdo. AntonioTerto da Silva Lima, Ministro Geral, TSSF (Terceira Ordem, Sociedade de São Francisco) BRASIL.

Documentos consultados da Monumenta Missionária Africana

“*Descoberta da Mina e edificação do castelo*”. (01.1471- 01.1482). In: MMA/SI/V01/d001.

“*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d007

“*Descoberta do Reino do Congo*”. (1482). In: MMA/SI/V01/d009.

“*Chegada dos pretos ao Congo*”. (1488-1491). In: MMA/SI/V01/d017

“*Primeira missão enviada ao Congo*” (19.12.1490). In: MMA/SI/V01/d021.

“*Batismo do Rei do Congo*” (03.05.1491). In: MMA/SI/V01/d027

“*Reinado de D. Afonso I do Congo*” (1493-1543). In: MMA/SI/V01/d033

“*D. Manuel envia ao Congo letrados e religiosos*”. (1504). In: MMA/SI/V01/d053

“*Regimento de D. Manuel a Simão da Silva*” (1512). In: MMA/SI/V01/d065

“*Rol de objetos a enviar para o Congo*” (1512). In: MMA/SI/V01/d066

“*Carta do rei do Congo aos senhores do Reino*” (1512). In: MMA/SI/V01/d068

“*Carta do rei do Congo aos senhores do reino*”. (1512). In: MMA/SI/V01/d069

“*Carta do rei do Congo ao papa*” (1512). In: MMA/SI/V01/d072

“*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (05.10.1514). In: MMA/SI/V01/d083

“*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (31.05.1515). In: MMA/SI/V01/d089

“*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (04.03.1516). In: MMA/SI/V01/d098

“*Carta do Vigário Rui de Aguiar a El-Rey D. Manuel*” (25.05.1516). In: MMA/SI/V01/d100

“*De algumas coisas que tocam ao rei do Congo*” (1516). In: MMA/SI/V01/d106

“*Carta do rei do Congo a D. João III*” (26.05.1517). In: MMA/SI/V01/d111

“*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (27.05.1517). In: MMA/SI/V01/d112

- “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (08.06.1517). In: MMA/SI/V01/d113
- “*Carta do rei do Congo a D. Manuel I*” (13.06.1517). In: MMA/SI/V01/d114
- “*Breve de Leão X a D. Manuel I*” (12.06.1518). In: MMA/SI/V01/d120
- “*Regimento de D. Manuel a Manuel Pacheco e Baltasar de Castro*” (16.02.1520). In: MMA/SI/V01/d128
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (07.06.1526). In: MMA/SI/V01/d142
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (25.08.1526). In: MMA/SI/V01/d144
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (18.10.1526). In: MMA/SI/V01/d147
- “*Carta de D. João III ao rei do Congo*” (1529) In: MMA/SI/V01/d153
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (28.01.1530). In: MMA/SI/V01/d154
- “*Carta do rei do Congo a Paulo III*” (21.02.1535). In: MMA/SI/V02/d014
- “*Carta de Manuel Pacheco a D. João III*”. (28.03.1536). In: MMA/SI/V02/d021
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (17.12.1540). In: MMA/SI/V02/d039
- “*Carta de D. Diogo, rei do Congo ao papa Paulo III*” (1547). In: MMA/SI/V15/d063
- “*Carta de D. João III ao rei do Congo*” (08.08.1547). In: MMA/SI/V02/d062
- “*A missão dos jesuítas no Congo*”. (1548). In: MMA/SI/V02/d076
- “*Carta do padre Jorge Vás ao Capitão de S. Tomé*” (11.02.1549). In: MMA/SI/V02/d080
- “*Carta do rei do Congo a D. João III*” (10.03.1550). In: MMA/SI/V02/d084.
- “*Carta do padre Cornélio Gomes a Santo Inácio*” (18.07.1552). In: MMA/SI/V02/d092
- “*Nova missão dos jesuítas ao Congo*” (1552). In: MMA/SI/V02/d093
- “*Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez*”. (07.04.1558). In: MMA/SI/V02/d140
- “*Carta do padre Francisco de Bórgia ao Geral*”. (20.05.1558). In: MMA/SI/V02/d143
- “*Carta do padre Agostinho de Lacerda*”(18.02.1560). In: MMA/SI/V02/d158
- “*Carta do bispo de S. Tomé a D. Sebastião*”. (20.02.1560). In: MMA/SI/V02/d159
- “*Apontamento sobre Paulo Dias de Novais*” (1560-1561). In: MMA/SI/V02/d162

- “*Carta do irmão Antônio Mendes ao padre geral*” (09.05.1563). In: MMA/SI/V02/d173
- “*Apontamentos das cousas de Angola*”. (1563). In: MMA/SI/V02/d175
- “*Carta a El-Rei de Portugal*” (1566). In: MMA/SI/V02/d094
- “*Carta do padre Frutuoso Ribeiro para o padre Francisco Martins*” (04.03.1580). In: MMA/SI/V03/d043
- “*Batismo do filho do soba Songa*” (31.01.1582). In: MMA/SI/V03/d048
- “*Informação acerca dos escravos de Angola*” (1582-1583). In: MMA/SI/V03/d054
- “*Carta do padre Diogo da Costa*” (20.07.1585). In: MMA/SI/V03/d83
- “*Carta do Padre Baltasar Barreira para o provincial do Brasil*” (27.08.1585) In: MMA/SI/V03/d084
- “*Carta do padre Baltasar Barreira*” (14.05.1586). In: MMA/SI/V03/d086.
- “*Carta do padre Gerónimo Cardoso ao Geral da Companhia*” (06.09.1586) In: MMA/SI/V15/d112.
- “*Navegação para o Ultramar*”. (09.02.1591). In: MMA/SI/V03/d115
- “*Fundação de um Colégio em Angola dos padres da Companhia*” (15.06.1593). In: MMA/SI/V15/d127
- “*História da Residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e conquista*”. (01.05.1594). In: MMA/SI/V04/d132.
- “*Relação do governador de Angola*” (20.09.1603). In: MMA/SI/V05/d026
- “*Regimento do governador de Angola*” (26.03.1607). In: MMA/SI/V05/d101.
- “*Carta do padre Luis Brandão, SJ. ao padre Alonso de Sandoval, SJ.*” (21.08.1611). In: MMA/SI/V15/d174
- “*Bens de raiz dos jesuítas em Angola*” (1612). In: MMA/SI/V06/d028
- “*Bens de raiz dos jesuítas em Angola*” (1612). In: MMA/SI/V06/d029
- “*Carta do governador de Angola a El Rei*” (28.08.1617). In: MMA/SI/V06/d098
- “*Carta régia ao cardeal de Borja*” (28.08.1618). In: MMA/SI/V06/d111
- “*Carta de Baltasar Rebelo de Aragão*” (1618). In: MMA/SI/V06/d116
- “*Relação do bispo do Congo a El-Rei*” (07.09.1619). In: MMA/SI/V06/d123

“Apontamento de Manuel Severim de Faria sobre a fundação de seminários para a Guiné”. (01.1622). In: MMA/SII/V04/d172.

“Carta do padre Mateus Cardoso ao rei do Congo”. (1624). In: MMA/SI/V07/d094

“[Relação de Fernão de Sousa a el Rei sobre o] provimento espiritual de Maçangano” (23.06.1632). In: MMA/SI/V08/d034.

“Carta do Padre Boaventura de Alessano ao secretário da Propaganda Fide”. (04.01.1641). In: MMA/SI/V08/d139

“Carta de Frei Boaventura de Alessano ao secretário da Propaganda Fide”. (08.02.1641). In: MMA/SI/V08/d143

“Carta do governador Pedro César de Meneses” (27.04.1641). In: MMA/SI/V08/d150

“Tratado de tréguas entre Portugal e os Estados Gerais da Holanda” (12.06.1641). In: MMA/SI/V08/d153

“Relação das conquistas de Angola e S. Tomé pelas forças holandesas” (1641). In: MMA/SI/V08/d154

“Alvará ao vigário da Conceição de Luanda” (20.10.1641). In: MMA/SI/V08/d159

“Missão da Velha Guiné” (20.01.1642) In: MMA/SI/V08/d165

“Carta de D. Garcia II rei do Congo a João Maurício de Nassau”. (12.05.1642). In: MMA/SI/V08/d173

“Carta de D. Garcia II, rei do Congo, ao governador holandês no Brasil” (23.02.1643). In: MMA/SI/V09/d003

“Carta do governador de Angola a El Rei de Portugal” (09.03.1643). In: MMA/SI/V09/d007

“Artigos e condições das pazes entre holandeses e portugueses” (01.07.1643). In: MMA/SI/V09/d014

“Parecer de Salvador Correia de Sá sobre a restauração de Angola” (21.10.1643). In: MMA/SI/V09/d020.

“Parecer de Francisco Leitão sobre a missão dos capuchinhos” (04.12.1643). In: MMA/SI/V09/d021

“Carta do provincial de Castela ao Conselho Real das índias” (01.10.1644). In: MMA/SI/V09/d051

“Carta de Frei Boaventura de Taggia a el-Rey de Portugal” (29.10.1644). In: MMA/SI/V09/d056.

- “*Missão dos capuchinhos para o Congo*” (21.02.1645). In: MMA/SI/V09/d078
- “*Relação do custo do socorro de Angola enviado por António Teles da Silva*” (23.02.1645). In: MMA/SI/V09/d078A
- “*Carta do Conde da Vidigueira ao agente eclesiástico em Roma*” (21.03.1645). In: MMA/SI/V09/d082
- “*Relação de Frei Ângelo de Valência sobre a missão do reino do Congo*” (08.06.1645). In: MMA/SI/V09/d093
- “*Carta de Frei João de Santiago aos capuchinhos de Castela*” (11.06.1645). In: MMA/SI/V09/d094
- “*Relação da viagem de Sotomaior em socorro de Angola*” (05.1645-09.1645). In: MMA/SI/V09/d113
- “*Carta de Francisco de Sotomaior a El-Rei D. João IV*” (04.12.1645). In: MMA/SI/V09/d122
- “*Carta do padre Gonçalo João a El Rei*” (25.06.1646). In: MMA/SI/V09/d131
- “*Consulta do Conselho Ultramarino sobre as minas e socorro de Angola*” (05.07.1646). In: MMA/SI/V09/d133
- “*Ação do Frei Francisco de Pamplona no regresso do Congo a Roma*”. (08.1646). In: MMA/SI/V09/d141
- “*Carta de D. Garcia II rei do Congo a D. Filipe IV rei de Espanha*” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d143
- “*Petições de D. Garcia II rei do Congo a D Filipe IV de Espanha*”. (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d144
- “*Carta credencial do Rei do Congo aos embaixadores capuchinhos*” (05.10.1646). In: MMA/SI/V09/d147
- “*Transporte de negros do Congo para as índias de Castela*” (19.02.1647). In: MMA/SI/V10/d008
- “*Carta do Secretário da Propaganda Fide ao padre Boaventura de Alessano*” (26.04.1647). In: MMA/SI/V10/d011
- “*Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda*”. (03.07.1647). In: MMA/SI/V10/d015
- “*Carta do padre Serafim de Cortona ao superior de seu convento*” (20.03.1648). In: MMA/SI/V10/d035

- “*Carta do conde de Sonho ao papa Inocência X*” (25.03.1648). In: MMA/SI/V10/d039
- “*Carta de Salvador Correia de Sá ao padre geral dos jesuítas*”. (10.05.1648). In: MMA/SI/V10/d046
- “*Carta de Frei Manuel de Pacheco ao embaixador em França*” (18.05.1648). In: MMA/SI/V10/d047
- “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (25.05.1648). In: MMA/SI/V10/d049
- “*Carta dos missionários do Congo à Propaganda Fide*”. (25.05.1648). In: MMA/SI/V10/d051
- “*Carta do Pe. Nuno da Cunha a El-Rei de Portugal*” (06.06.1648). In: MMA/SI/V10/d056
- “*Carta de Frei Manuel de Pacheco ao embaixador em França*” (08.06.1648) In: MMA/SI/V10/d060
- “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (28.06.1648). In: MMA/SI/V10/d065
- “*Nomeação do bispo para o Congo*” (02.07.1648). In: MMA/SIV10/d066
- “*Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França*” (26.07.1648). In: MMA/SI/V10/d069
- Carta de Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França* (03.08.1648). In: MMA/SI/V10/d074
- “*Carta do Pe. Nuno da Cunha a El-Rei*” (24.08.1648). In: MMA/SI/V10/d078
- “*Carta de D. João IV ao marquês de Niza*” (02.09.1648). In: MMA/SI/V10/d080
- “*Decreto de D. Garcia II, Rei do Congo*” (19.09.1648). In: MMA/SI/V10/d084
- “*Carta de D. João IV ao marquês de Niza*” (02.11.1648). In: MMA/SI/V10/d095
- “*Cumpra-se do duque de Bata*” (16.11.1648). In: MMA/SI/V10/d097
- “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (27.11.1648). In: MMMA/SI/V10/d098
- “*Carta de Instrução de D. João IV ao Padre Antônio do Couto*” (18.12.1648). In: MMA/SI/V10/d103
- “*Consulta do Conselho Ultramarino*” (27.07.1651). In: MMA/SI/V11/d023
- “*Carta da rainha Ana Jinga à Propaganda Fide*” (15.08.1651). In: MMA/SI/V11/d026

“*Carta do padre Jacinto de Vetralla ao padre procurador-geral*” (20.08.1652). In: MMA/SI/V11/d072

“*Consulta do Conselho Ultramarino*” (08.09.1654). In: MMA/SI/V11/d134

“*Carta de D. Garcia II Rei do Congo a seu compadre João da Costa*” (15.11.1654). In: MMA/SI/V11/d136

“*Carta de D. Garcia II Rei do Congo a seu compadre João da Costa*” (15.01.1655). In: MMA/SI/V11/d138

“*Carta de Frei Francisco de Roma à Propaganda Fide*” (01.02.1655). In: MMA/SI/V11/d141

“*Carta do padre Manoel de Matos ao padre Diogo de Alfaia*” (15.02.1655). In: MMA/SI/V11/d147

“*Carta do padre Jacinto de Vetralla à Propaganda Fide*”. (19.02.1655). In: MMA/SI/V11/d148

“*Consulta do Conselho Ultramarino*” (03.08.1656). In: MMA/SI/V12/d017

“*Capitulações do governador de Angola com a rainha dona Ana Jinga*” (12.10.1656). In: MMA/SI/V12/d024

“*Carta de Frei Bernardino Húngaro ao prefeito da Propaganda Fide*” (15.03.1657). In: MMA/SI/V12/d038

“*Carta do Cassanje ao papa*” (15.12.1657). In: MMA/SI/V12/d062

“*Carta de Frei António Gaetano Romano ao secretário da Propaganda Fide*” (08.06.1658). In: MMA/SI/V12/d065

“*Carta do Governador-Geral de Angola a El-Rei de Portugal*”. (05.11.1658). In: MMA/SI/V12/d072.

“*Carta do Governador Geral de Angola a el-Rei D. Afonso VI*” (07.05.1659). In: MMA/SI/V12/d091

“*Breve do papa Alexandre XII à rainha Ana de Sousa Jinga*” (19.06.1660). In: MMA/SI/V12/d115

“*Carta o padre Serafim de Cortona ao papa*” (1661). In: MMA/SI/V12/d144.

“*Carta do Cabido e religiosos do Congo ao governador geral de Angola*” (13.06.1665). In: MMA/SI/V12/d230

“*Carta do Governador Geral de Angola ao cabido e religiosos do Congo*” (25.06.1665). In: MMA/SI/V12/d231

“*Carta do Cabido e religiosos do Congo ao governador Geral de Angola*” (19.07.1665). In: MMA/SI/V12/d233

“*Carta do Deão de Angola a Sua Majestade El Rei*”. (29.07.1665). In: MMA/SI/V12/d235

“*Carta do governador de Angola ao cabido e religiosos do Congo*” (18.08.1665). In: MMA/SI/V12/d238

“*Descrição da Batalha de Ambuíla*” (20.10.1665). In: MMA/SI/V12/d241

“*Carta de Simão de Vandernes a S. Majestade El-Rei*” (20.02.1666). In: MMA/SI/V13/d006

“*Excomunhão de João Fernandes Vieira*” (09.12.1666). In: MMA/SI/V13/d023

“*Consulta do conselho ultramarino*” (28.04.1670). In: MMA/SI/V13/d050.

“*Carta do padre Manuel Ribeiro sobre a missão de 1672-1673*” (15.01.1674). In: MMA/SI/V13/d114

“*Relação das missões do Congo aos cardeais da Propaganda Fide*” (30.01.1676). In: MMA/SI/V13/d165

“*Consulta do Conselho Ultramarino*” (15.02.1678). In: MMA/SI/V13/d187

“*Carta dos padres da Companhia ao governador de Angola*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d192

“*Resposta que deu à carta dos jesuítas o governador Aires de Meneses e Sousa*” (02.11.1678). In: MMA/SI/V13/d193

Fontes Secundárias

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

ALMEIDA, Carlos José Duarte. Escravos da Missão: Notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Congo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Universidade Estadual do Centro Oeste, Vol. 5, Nº 3, 2014. pp. 40-59.

_____. *Uma infelicidade feliz: A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. Tese (Doutorado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2009.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2000, v. C-I.

_____. (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001, v. A-C.

AZEVEDO, Ricardo Charters. *Manuel Severim de Faria e a sua ida a Maçãs de D. Maria*. 1º ed. Leiria: Textiverso, 2015.

BALANDIER, Georges. *Daily Life in the Kingdom of the Kongo From the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Nova York: Pantheon Books, 1968.

BAUMANN, Thereza. B. Imagens do outro mundo. In: Ronaldo Vainfas. (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

BIRMINGHAM, David, 'Central Africa from Cameroun to the Zambezi'. In: R. Gray (ed.), *Cambridge History of Africa*, Vol.IV. Cambridge, 1975.

BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981.

_____. *O Império colonial português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Relações raciais no Império colonial português, 1415-1825*. Porto: Edições Alambramento, 1977. Trad. por Sebastião Brás.

_____. *Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Tradução Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Edusp, 1973.

BRADING, David. *Orbe Indiano: De La monarquia católica a La República criolla, 1492-1867*. Traducción de Juan José Utrilla. Cambridge: Fondo de Cultura Económica, 1991.

COHN, Norman. *Los demônios familiares de Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1890
David Birmingham, 'Central Africa from Cameroun to the Zambezi'. In: R. Gray (ed.), *Cambridge History of Africa*, Vol.IV. Cambridge, 1975.

DORE, Andréa Carla. Relações entre Oriente e Ocidente (séc. XIII a XVII): mercadores, missionários e homens de armas. *Biblos* (Rio Grande), v. 21, p. 105-124, 2008.

EISEMBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

GATTI, Ágatha Francesconi. Em defesa da cristandade. O Pe. Nuno da Cunha e os primórdios do embate entre Portugal e a Santa Sé, 1640-1669. *Tempos Históricos*, São Paulo, Vol. 23, pp. 202-237, 2º semestre de 2019.

GONÇALVES, Rosana Andrea. *África Indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2008.

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

HOORNAERT, Eduardo (Org). *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. Trad. Pauline Alphene e Rogério Muoio. 4ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

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.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia Medieval: um combate pela fé. *Revista USP*, São Paulo, Março/maio 1998.

MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo* (sécs. XI-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

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

_____. *Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII a XVIII*. Tese (Doutorado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2015.

_____. Uma ‘caça às bruxas’ centro-africana: os juramentos do bulungo em Massangano (Angola) em 1717. *Revista História UEG*. Morrinhos, v. 11, n. 1, e-112206, jan./jun. 2022.

MILLER, Joseph C. *Poder Político e Parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. (Trad. Maria da Conceição Neto). Luanda: Arquivo História Nacional, 1995.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo*. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Barcelona: Ed. Península, 1997.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. 2001.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio H.B.Gutierrez Santa Catarina: Editora Edusc, 1999.

PREVITÉ-ORTON, Charles W. *The shorter Cambridge medieval history*. (Vol. 1). Cambridge, Cambridge University Press

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosário (Org.). *O homem barroco*; tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

RADULET, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. As Minorias na Idade Média, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

SANTOS, Eduardo dos. “O Antonianismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo”. Lisboa, *Studia*, ns. 30/31.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2º Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SINOR, Denis. Langues et échanges culturels le long des routes de la soie. *Revue Diogène*, n. 171, p. 3, 1995.

SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola*. (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018.

_____. *O cristianismo congo e as relações atlânticas*. Rev. Hist. jul/dez. n. 175. São Paulo, 2016.

_____. “Revisitando o Antonianismo. Beatriz Kimpa Vita e o Congo Cristão”. In: *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. Angelo Adriano Faria de Assis, et alia, orgs. São Paulo: Alameda, 2017.

THORNTON, John Kelly. *The Development of na African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*. Journal of African History, vol. 25, 1984.

_____. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004.

_____. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e – Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII. Tempo. *Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro: 7Letras, v.3, n.6, 1998.

WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. 3º ed. Tradução: Paulo Siepierski. São Paulo: ASTE, 2006.

XAVIER, A. B.; OLIVAL, F. O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, A. B.; PALOMO, F.; STUMPF, R. (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2018.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora*. In: CAMENIETZKI, Carlos Ziller; CAROLINO, Luís Miguel. *Jesuítas, Ensino e Ciência. Séculos XVI-XVII*. Portugal: editora Calendoscópio, 2005.