UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

TOMÁS MOTTA TASSINARI

Deus, senhores, missionários e feiticeiros:
a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos
(1548-1593)

Versão Corrigida

São Paulo
2019

TOMÁS MOTTA TASSINARI

Deus, senhores, missionários e feiticeiros:
a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos
(1548-1593)

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T211d Tassinari, Tomás
 Deus, senhores, missionários e feiticeiros: a
 mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e
 centro-africanos (1548-1593) / Tomás Tassinari ;
 orientador Adone Agnolin. - São Paulo, 2019.
 171 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de História. Área de concentração:
 História Social.

 1. Congo. 2. Angola. 3. Jesuítas. 4. Mediação
 Cultural. 5. Paganismo. I. Agnolin, Adone, orient.
 II. Título.

ERRATA

TASSINARI, Tomás Motta. **Deus, senhores, missionários e feiticeiros: a** mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593) 2019. 171 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Nos agradecimentos (folha não paginda)

Onde se lê

Enfim, agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa, sendo o número do processo FAPESP : 2016/15870-9.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP

Leia-se

Enfim, agradeço também à FAPESP e à CAPES , pela concessão da bolsa de mestrado no âmbito do Convênio FAPESP/CAPES. Sendo o número do processo FAPESP a que se refere o Termo de Outorga: processo 2016/15870-9.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP e da CAPES.

Termo de Ciência e Concordância do orientador

Nome do aluno: Tomás Motta Tassinari

Data da defesa: 18/06/2019

Nome do Prof. orientador : Adone Agnolin

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10 / 07 / 2019

Adone Agnolin

TASSINARI, Tomás Motta. **Deus, senhores, missionários e feiticeiros:** a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593). Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em: 18/06/2019

Banca Examinadora

Prof. Dr. Nicola Angelo Maria Gasbarro
Instituição: Università degli Studi di Udine
Julgamento: Aprovado

Profa. Dra. Iracema Dulley
Instituição: Universidade Federal de São Carlos
Julgamento: Aprovado

Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron
Instituição: Universidade de São Paulo
Julgamento: Aprovado

Prof. Dr. Adone Agnolin (presidente)
Instituição: Univeridade de São Paulo
Julgamento: Não Votante

Para Paula e Eduardo, meus pais, pelo apoio.

Para Cadu e Beto, meus irmãos, pelo companheirismo.

Para Dea, minha namorada, pelo amor.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Adone Agnolin. Desde 2011, quando começamos a trabalhar juntos, sua imensa disponibilidade e apoio são uma sólida base para mim. Sua orientação, fundada sempre na horizontalidade do diálogo republicano, merece ser lembrada com a mesma admiração e gratidão com que ele lembra de seus mestres.

Ao Prof. Carlos Zeron e àqueles que passaram pelo seu grupo de estudos nos últimos anos: Luma, Renata, Antônio, Alec, Maria, Rachel, Gustavo, Bia, Verônica, etc. Não tenho dúvida de que sem essa interlocução, que tanto me ensina sobre a importância do rigor historiográfico, meu trabalho teria tomado caminhos menos profícuos.

À Prof^a Cristina Pompa e aos queridos colegas de seu grupo de estudos: Daniel, Marcus, William, Carol, Ricardo, Hugo, etc. As ideias mais criativas que eu trouxe para essa pesquisa nasceram desse diálogo “demartiniano”.

À Prof^a Patrícia Santos e a todos que, junto dela, participam do Projeto sobre as fontes e a história das missões cristãs na África: prof^a Elvira, Nuno, Marlene, Fabia, Iracema, etc. Ao me receberem para dois Colóquios (em 2013 e 2017, no Porto e em São Francisco do Conde), esse grupo, justamente representado na figura da profa. Patrícia, talvez não imagine a importância e incentivo que representaram sobre minha formação.

À Prof^a Silvia Mancini e a todos que me receberam durante meu intercâmbio junto à Universidade de Lausanne, em 2014: Vinciane, Amélie, Esteban, etc. Embora essa interlocução tenha ficado mais distante do que eu gostaria, seus ecos ainda se fazem presentes.

Paula e Marília – minhas leitoras mais especiais - foram gentilíssimas nas últimas revisões do texto.

Se meu trabalho teve algum mérito, foi o de ter se juntado a toda essa gente tão competente e diversa.

Enfim, agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa, sendo o número do processo FAPESP : 2016/15870-9.

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP

L'unità dell'umano non sta quindi come presupposto speculativo secondo l'immagine di un «piano»: il suo ideale e il suo compito è l'unificazione dell'umano, ma attraverso la efficacia mediatrice di un incontro sul terreno con umanità aliene e di una sempre rinnovata tematizzazione di questo incontro.

(DE MARTINO, Ernesto, 1977)

RESUMO

TASSINARI, Tomás Motta. **Deus, senhores, missionários e feiticeiros:** a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593). 171 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O objeto de investigação deste trabalho é a atuação dos missionários jesuítas junto aos reinos do Congo e de Angola durante a segunda metade do século XVI. A hipótese metodológica é que o conceito de mediação cultural (tal qual proposto por Paula Montero) pode ser útil para a leitura da documentação em questão. Dessa maneira, procura-se entrever como a atuação dos jesuítas na África Centro-Occidental compreendeu um esforço de dupla tradução. Por um lado, os jesuítas tiveram de traduzir o referencial das missões no Congo e em Angola para o destinatário ocidental de suas cartas, valendo-se da dicotomia entre religião e civilização para justificar a suposta necessidade de aqueles povos serem sujeitos a um reto poder secular antes de poderem ser evangelizados. Por outro lado, os jesuítas também procuraram verter o que seria a religião cristã para seus interlocutores locais: argumenta-se aqui que os missionários cristãos valeram-se de uma estratégia sobreposição ortoprática com os feiticeiros do Congo e de Angola para não serem insignificantes naquele contexto. Busca-se, por fim, demonstrar que esse percurso na leitura das fontes resulta em uma definição histórico-comparativa para a religião do Congo e de Angola, próxima ao “gênio do paganismo” descrito por Marc Augé.

Palavras-chave: Congo. Angola. Jesuítas. Mediação cultural. Paganismo.

ABSTRACT

TASSINARI, Tomás Motta. **God, lords, missionaries and witches:** the Jesuit mediation of the encounters between Portuguese and Central-Africans (1548-1593). 171 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The object of this investigation are the Jesuit missions in the kingdoms of Congo and Angola during the second half of the 16th century. I argue these missionaries can be conceptually understood as mediators (as proposed by Paula Montero). Thus, I try to demonstrate how their missions comprehended a double effort of translation. On the one hand, the Jesuits had to translate the local reality to their peers in Europe. According to this perspective, the people from Congo and Angola first had to be subjected by a proper civil power in order to be converted to Christianity afterwards. On the other hand, the Jesuits also tried to translate the Christian religion to their local interlocutors. Not to be insignificant in that context, I argue the missionaries had to strategically face and be confused with the local witches. In conclusion, this reading of the sources results in a historical and comparative definition for the religion of Congo and Angola, as the characterization of the “genie of paganism” (as proposed by Marc Augé).

Keywords: Congo. Angola. Jesuits. Mediation. Paganism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- MMA I** Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. I (1471-1531). BRÁSIO, António (anotada e coligida). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.
- MMA II** Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. II (1532-1569). BRÁSIO, António (anotada e coligida). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.
- MMA III** Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. III (1570-1599). BRÁSIO, António (anotada e coligida). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.
- MMA IV** Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. IV (1469-1599). BRÁSIO, António (anotada e coligida). Suplemento os Séculos XV e XVI. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.
- MMA XV** Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. XV, Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII). BRÁSIO, António (anotada e coligida) Lisboa: Academia portuguesa da história, 1988.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – A mediação cultural como lugar de fala historiográfico	15
CAPÍTULO 1 – O desamparo da missão jesuítica no reino do Congo: deslocamento dos pressupostos missionários na caracterização de D. Diogo (1548-1555)	26
1.1 PORTUGAL E O REINO DO CONGO ATÉ O ENVIO DA MISSÃO JESUÍTICA (1485-1547)	27
1.1.1 <i>“A fim de haver conhecimento do Preste João”</i>	27
1.1.2 <i>“Da grandeza do Congo”</i>	31
1.1.3 <i>“Mais de espírito que não da vontade”</i>	37
1.2 O RECONHECIMENTO JESUÍTICO DO CONGO (1548)	39
1.2.1 <i>“Maior edificação”</i>	40
1.2.2 <i>“Desta cidade, ainda que de palha”</i>	42
1.2.3 <i>“Falar por figuras”</i>	47
1.3 O CONFLITO ENTRE OS JESUÍTAS E D. DIOGO (1549-1555)	52
1.3.1 <i>“Lhes abra os pumbos”</i>	53
1.3.2 <i>“A lei é a vontade do Rei”</i>	56
1.3.3 <i>“Mostrar sujeição”</i>	61
CAPÍTULO 2 - A linguagem da conquista de Angola: acomodação do discurso jesuítico para a justificativa do tráfico de escravos (1560-1593)	66
2.1 OS PRESSUPOSTOS DO DISCURSO EM DEFESA DA CONQUISTA DE ANGOLA (1520-1574)	67
2.1.1 <i>“Pelo que se sabe”</i>	67
2.1.2 <i>“Necessidade de alguma sujeição”</i>	71
2.1.3 <i>“Sem eles não havia de ir”</i>	75
2.2 AS PRÁTICAS DA CONQUISTA DE ANGOLA (1575-1589)	77
2.2.1 <i>“Devagar com o negócio da guerra”</i>	77
2.2.2 <i>“Não há guerra em que não fiquem os nossos ricos”</i>	80
2.2.3 <i>“Socorro de pólvora”</i>	88
2.3 O DISCURSO DA CONQUISTA COMO JUSTIFICATIVA PARA O TRÁFICO DE ESCRAVOS (1583-1593)	90
2.3.1 <i>“Entrar no entendimento ser licitamente havidos”</i>	90

2.3.2 “Peças que se possam comprar mais seguramente”	94
2.3.3 “Que não altere nem inove coisa alguma”	99
CAPÍTULO 3 - Deus, senhores, missionários e feiticeiros: a tradução do cristianismo no Congo e em Angola (1548-1593)	102
3.1 AS INTERPRETAÇÕES DO PONTO DE VISTA NATIVO POR UM VIÉS COSMOGÔNICO	103
3.1.1 “Enquadramento da antropologia moderna”	104
3.1.2 “A cor negra da noite”	107
3.1.3 “Tipo de exegese historicista”	113
3.2 MEDIAÇÃO MISSIONÁRIA E PLASTICIDADE RITUAL	122
3.2.1 “Bom feitiço”	123
3.2.2 “Cada um tem seu Senhor”	129
3.2.3 “Não imaginando a Deus senão homem mortal”	135
3.2.4 “Não terem nos corações muito arreigada a afeição”	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS – Mediação cultural e universalismo crítico	148
APÊNDICE – O horror da escravidão atlântica e os limites da mediação cultural	156
REFERÊNCIAS	160
COLETÂNEAS DOCUMENTAIS	160
FONTES	160
BIBLIOGRAFIA	162

INTRODUÇÃO – A mediação cultural como lugar de fala historiográfico

O objeto de minha investigação é bem delimitado: a atuação dos missionários jesuítas junto aos reinos do Congo e de Angola durante a segunda metade do século XVI. Para estudá-lo, vou me valer basicamente das cartas e dos relatos escritos por esses missionários, e minha hipótese fundamental é que os jesuítas, a um só tempo, produziram uma dupla tradução: daquele contexto para o destinatário europeu de seus escritos; e da religião e civilização cristãs para seus interlocutores locais. Entretanto, antes de descrever como conduzi esta investigação, é prudente adiantar algumas informações, incluindo a cronologia básica dos eventos que me servem de objeto.

A primeira missão jesuítica enviada para a África Centro-Occidental foi o resultado de um acordo entre os reis de Portugal e do Congo, de maneira que sua particularidade deve ser pensada a partir do modo como os missionários julgaram este último. Ainda no ano em que chegaram, em 1548, os jesuítas reconheceram o rei africano de maneira bastante positiva, de acordo com o estatuto cristão de sua monarquia. Contudo, já a partir do ano seguinte e até o ocaso da missão, em 1555, os missionários compuseram a imagem de um rei tirânico, cujas vontades absolutas seriam um obstáculo às leis de Deus. Dessa forma, a missão jesuítica no Congo deveria se acomodar ao poder político local, pois, segundo o julgamento dos inicianos, enquanto o rei fosse aquele tirano, não haveria possibilidade para a evangelização daquela terra.¹

Os jesuítas voltaram para a região em 1560, mas dessa vez para Angola, acompanhados de uma embaixada liderada por Paulo Dias de Novais. As tensões com o rei do Congo, relatadas pelos próprios missionários inicianos, passaram a representar empecilhos para os interesses comerciais portugueses, e o aumento da demanda escravista sugeria a abertura de novos mercados fornecedores de mão de obra cativa. Angola, ao sul, surgia então como alternativa, ainda mais porque o rei daquela vinha pedira aos portugueses que lhe enviassem padres para o seu batismo. Entretanto, a despeito de esperanças quanto ao fomento pacífico de uma monarquia cristã, a embaixada portuguesa em Angola logo encontrou desamparo, pois também o governante desse país teria se demonstrado contrário às leis de Deus. Cientes da tensão entre seus irmãos e o rei do Congo, os jesuítas em Angola propuseram que a missão se

¹ Trato da primeira missão jesuítica no reino do Congo com a devida atenção no capítulo 1; entretanto, para uma introdução a respeito, ver: ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Kongo (1548-1555).” In: **D. João III e o Império**: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002. CARNEIRO, R. (ed.). Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

adaptasse a uma perspectiva civilizadora, isto é, que este reino tivesse de ser, antes, conquistado para que, depois, pudesse ser evangelizado.²

Uma nova missão jesuítica foi enviada a Angola em 1570, novamente acompanhada por Paulo Dias de Novais, mas dessa vez com vistas à conquista e à colonização do reino. Apesar do tom beligerante, o poderio militar português era muito frágil em comparação com os exércitos do Congo e de Angola, de maneira que os missionários e oficiais lusitanos tiveram de se apoiar nos poderes e nas rivalidades locais para se inserir naquele contexto com alguma eficácia. Embora pouco atrelado aos fatos, o discurso da conquista de Angola servia a outro propósito, isto é, a justificativa do tráfico de escravos que drenava daquela vinha para o mercado atlântico. Trata-se do modelo colonizador afirmado na primeira visita da missão jesuítica, em 1593, quando, apesar da pouca efetividade da conquista, os portugueses, missionários inclusos, certificaram participação ativa no tráfico de escravos, adquiridos de senhores centro-africanos que guerreavam entre si para atender à demanda portuguesa por mão de obra cativa.

Essa breve descrição é suficiente para delimitar meu objeto com certa precisão. Contudo, para apresentar esta pesquisa, convém evidenciar que ela não se desprende de um objeto dado de antemão, e sim da combinação deste com um diagnóstico historiográfico e uma aposta teórico-metodológica. Essas três variantes (escolha do objeto, avaliação da literatura e orientação teórica) devem ser entendidas em conjunto.

Quanto ao diagnóstico do estado da arte que guiou minha pesquisa, acredito que seja possível delimitar duas vertentes historiográficas recentes cujos interesses compreenderam a leitura da documentação jesuítica escrita no Congo e em Angola. Classificar historiadores com abordagens teóricas por vezes bastante díspares em grandes matrizes é incorrer no risco da generalização indevida. Mas, embora se perca em nuance, o esforço esquemático ajuda a pensar o lugar de fala da pesquisa.

Primeiramente, destaca-se a vertente historiográfica africanista. Meu subcapítulo 3.1 é voltado para uma revisão detalhada dessa literatura, mas acredito que seja útil adiantar alguns pontos a respeito. Essa vertente historiográfica deve ser associada a um esforço que, animado pela emancipação política dos estados africanos, incumbiu-se da tentativa de pensar a profundidade histórica das nações do continente, pois a ideologia colonialista imaginava que as sociedades africanas não teriam história, ou seja, estariam presas às amarras irracionais de suas

² As missões jesuíticas em Angola são o objeto do meu capítulo 2; entretanto, para uma primeira abordagem sobre a necessidade de conquistar aquele reino para converter seus súditos, ver: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato Dos Viventes**: Formação Do Brasil No Atlântico Sul. São Paulo: Companhia Das Letras, 2000, p. 155.162.

culturas pré-históricas.³ Em oposição, com a insurgência das guerras de libertação nacional, restou a uma geração de historiadores, africanos e ocidentais, evidenciar como o devido lugar na disciplina histórica deveria ser reconhecido àquelas nações.

Nos casos que me interessam, dos reinos do Congo e de Angola, dois nomes marcaram decisivamente a primeira geração de historiadores que pensaram essas sociedades a partir dos critérios da historiografia acadêmica: Jan Vansina e David Birmingham, cujas monografias, ambas publicadas em 1966, são verdadeiros marcos.⁴ Com a obra desses dois historiadores, percebe-se como o encontro entre europeus e os reinos do Congo e de Angola não foi unilateral, ou seja, não só compreendeu um impacto no mundo atlântico, mas também teve efeitos sobre as estruturas históricas internas ao continente africano. Dessa maneira, seguiram-se muitos outros historiadores, como Joseph Miller, John Thornton e Anne Hilton, cujas pesquisas procuravam entender o ponto de vista africano sobre o período que se convencionou chamar de pré-colonial, que iria até o tratado de Berlim, em 1885, quando teria começado o período colonial.⁵

Certamente essa geração de historiadores, bastante marcante nas décadas de 1980 e 1990, teve o mérito de inferir sobre a profundidade histórica das culturas e estruturas políticas da África Centro-Occidental. Entretanto, em contraste com a proposta teórico-metodológica que apresento a seguir, sua literatura estruturou-se a partir de uma pedra de toque que limita suas potencialidades críticas até os dias de hoje, qual seja, o critério de um pressuposto investigativo étnico-nacional. Os historiadores africanistas tradicionalmente definem seus campos investigativos a partir de especialidades culturais definidas *a priori* – o que se constata mesmo na literatura africanista mais contemporânea. Nos casos que me interessam, verifica-se, de um lado, os historiadores da etnia baongo, como Thornton e Hilton, que assumem essa cultura como depositária da história do reino do Congo. De outro, os historiadores da etnia ambundo, como Miller, assumem que essa cultura seria herdeira da história do reino de Angola.

³ Trato desse tópico com vagar no item 3.1.2, mas, para uma primeira abordagem a este respeito, ver: FABIAN, Johannes. **Time and the Other**: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

⁴ BIRMINGHAM, David. **Trade and Conflict in Angola**: The Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790. Oxford: Clarendon Press, 1966. VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savanna**. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

⁵ Analiso as obras de Miller e Thornton no item 3.1.3 – já no caso de Hilton, por causa da importância de sua monografia, o item 3.1.1 é praticamente inteiro voltado para uma crítica a ela. Ver: MILLER Joseph Calder. **Poder político e parentesco**: os antigos estados mbundu em Angola. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo histórico nacional, 1995. THORNTON, John. **The Kingdom of Kongo**: Civil War and Transition, 1641-1718. Madison: University of Wisconsin Press, 1983. HILTON, Anne. **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

De fato, esses grupos reclamam os legados em questão. Contudo, o conteúdo étnico das tradições contemporâneas, mesmo que remeta a tempos imemoriais, evidencia tradições inventadas muito posteriormente ao século XVI.⁶ Dessa forma, o problema é que, a partir de pressupostos nacionalistas estranhos à documentação missionária que me é cara, não é possível perceber como os europeus, e especificamente os missionários, foram decisivos na reorganização, e mesmo na invenção, das culturas africanas.⁷ Dito de outra maneira, não raro a historiografia africanista parte de conceitos e esquemas externos às fontes do século XVI e apenas encaixa a documentação nessas narrativas meta-históricas, de modo que as categorias e a linguagem dos missionários da primeira modernidade são fundamentalmente obliteradas por essa literatura. Tudo se passa como se as cartas jesuíticas apenas confirmassem informações pressupostamente adquiridas e, por isso, pudessem ser praticamente ignoradas em sua tessitura própria, como se elas não contivessem, em si mesmas, negociações identitárias próprias daquele contexto em específico.⁸

Em paralelo a essa abordagem africanista, a outra vertente historiográfica que compreendeu a leitura da documentação em questão foi certa literatura sobre o Império português e as missões jesuíticas. Também nesse caso é difícil reunir historiadores tão díspares entre si sob um mesmo rótulo, mas, para tentar fazê-lo, pode-se dizer que se trata do esforço historiográfico que, ainda hoje, procura livrar a história do Império português das amarras nacionalistas e anacrônicas dos séculos XIX e XX.⁹ Nesse sentido, essa historiografia balizou alguns pontos fundamentais sobre os quais a minha pesquisa se estrutura.

Por exemplo, Luiz Felipe de Alencastro investiu em libertar a leitura da documentação em questão de uma geografia anacrônica. O historiador argumenta que a escala das missões jesuíticas no Congo e em Angola compreendia a formação econômica do Atlântico Sul. Dessa

⁶ A esse respeito, por exemplo, Mariana Cândido demonstra como as relações identitárias que gravitavam em torno do porto de Benguela, até o fim do século XVIII, eram estranhas aos demarcadores étnicos de uma suposta cultura ovimbundu, que se cristalizaram naquela região apenas no século XIX. Ver: CÂNDIDO, Mariana. **An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2013, p. 237-312.

⁷ Por exemplo, John Peel demonstra como a formação histórica da etnia Yoruba foi o resultado dos encontros entre agentes africanos e missionários anglicanos nos séculos XIX e XX. Ver: PEEL, John. **Religious encounter and the making of the Yoruba**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

⁸ Retomo essa crítica com o devido cuidado no subcapítulo 3.1; entretanto, ver o texto de Paola Vargas Arana para uma análise a esse respeito: VARGAS ARANA, Paola. “A problemática das fontes na interpretação histórica da cristianização do Reino do Congo no Século XV - Considerações preliminares”. In: **Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português**. AGNOLIN, A.; MELLO E SOUZA, M.; WISSENBAACH, M. C.; ZERON, C. A. (org.). São Paulo: Hucitec, 2011, p. 290–307.

⁹ Por exemplo, o historiador britânico Charles Boxer tem uma importante contribuição para a história da colonização de Angola para além dos marcos da ideologia do Estado Novo português. Ver: BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. Tradução Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

maneira, o autor aproxima as duas costas do Atlântico e evidencia como, mais do que se reportar a Roma ou Lisboa, os missionários jesuítas no Brasil e na África Centro-Occidental deveriam se haver entre eles a fim de, em situações críticas, pensar uma política em conjunto para o futuro de suas missões. Em suma, Alencastro argumenta que a política das missões jesuíticas no Atlântico Sul tinha um só propósito, qual seja, a afirmação e justificativa do tráfico negreiro.¹⁰ Nesse mesmo sentido, Alencastro contribui para demonstrar que a fronteira entre política e religião, cara às Luzes, não é válida para entender a inserção dos jesuítas no Império português. Afinal, sobretudo no que concerne às missões em Angola, Alencastro evidencia a função político-ideológica decisiva que os jesuítas exerceram junto à justificativa da escravização.

A esse respeito, embora prioritariamente preocupado em entender as justificativas jesuíticas para a escravidão ameríndia, Carlos Zeron estabeleceu alguns parâmetros fundamentais para a leitura da documentação missionária escrita no Congo e em Angola.¹¹ Trata-se de uma análise dos pressupostos político-teológicos nos quais se baseava a legitimação do trabalho forçado no Império português. Assim, ao comparar as justificativas missionárias para a escravidão com o cânone sagrado e os debates teológicos travados na Península Ibérica, Zeron demonstra como os jesuítas enviados ao Brasil e a Angola tiveram de acomodar seus pressupostos a circunstâncias escravistas bastante específicas. Voltarei a essa questão em diferentes passagens da dissertação. Por ora, entretanto, vale destacar como, no século XVI, a consciência do Império diante da mão de obra cativa não se resolvia mais por meio dos paradigmas da escravidão antiga, logicamente alheio ao alargamento do horizonte geográfico europeu. Em outros termos, a justificativa da escravidão atlântica teve de basear-se na afirmação de um paradigma político-teológico propriamente moderno, do qual os missionários enviados às vinhas tropicais são os principais artífices.¹²

Entretanto, com relação à historiografia africanista e à minha problemática, essa literatura sobre o Império e as missões jesuíticas tem um limite evidente, já que os historiadores mencionados não se propõem a considerar o ponto de vista africano sobre a presença portuguesa nos reinos do Congo e de Angola. Suas obras estão prioritariamente voltadas para entender as estruturas, práticas e mentais, do governo metropolitano e seu Império. No máximo, questionam-se os limites do mando português sobre as populações autóctones, de forma que as

¹⁰ ALENCASTRO, op. cit.

¹¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.

¹² Este tópico sobre a justificativa moderna da escravidão vai reaparece, ao menos, nos itens 1.2.2, 1.3.3, 2.1.2 e 2.3.2. O livro de Eisenberg é outra importante referência a este respeito: EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

sociedades africanas são pensadas apenas a partir do binômio resistência-cooperação com relação ao tráfico e à presença do colonizador. Essa historiografia avança de forma importante ao questionar os pressupostos e os interesses missionários em suas caracterizações dos reinos do Congo e de Angola. Contudo, não se problematiza o outro lado desse encontro, isto é, as respostas africanas, mesmo que provisórias e circunstanciais, às novas situações coloniais.

A partir deste diagnóstico do estado da arte, não alinho minha pesquisa com a literatura africanista, que pretende fazer desaparecer o olhar missionário, e tampouco me encaixo na historiografia do Império português, que praticamente não considera o ponto de vista africano sobre aquelas missões. Minha aposta teórico-metodológica é que a noção de “mediação cultural”, tal qual descrita pela antropóloga Paula Montero, possa ser útil para caracterizar o meu objeto e superar essa dicotomia historiográfica.¹³ Esse conceito é válido por colocar justamente o problema das relações estabelecidas naquele contexto. Segundo as palavras de Montero:

Trata-se de descrever, o mais minuciosamente possível, os jogos de comunicação que se estabelecem entre missionários e nativos, isto é, o modo como eles se situam mutuamente – como imaginam que o outro é (ou pensa) – e o modo como se produz o acordo sobre as categorias que alarga os universos discursivos para, nas situações em que a ação assim o exige, fixar certos códigos nativos e/ou cristãos de compreensão do mundo.¹⁴

Por um lado, entender a comunicação entre missionários e seus interlocutores no Congo e em Angola me afasta da historiografia do Império português, pois este meu empreendimento investigativo me obriga a considerar os códigos e interesses africanos como fatores fundamentais da mediação cultural. Por outro lado, contudo, minha pesquisa não pode prescindir de entender os pressupostos e as categorias que os missionários engajaram na caracterização dos reinos do Congo e de Angola, de maneira que eu me afasto também da historiografia africanista.

Além do trabalho de Paula Montero, as pesquisas de Cristina Pompa e Adone Agnolin indicam a fertilidade dessa perspectiva teórica e servem de inspiração metodológica.¹⁵ Aqui,

¹³ Me refiro ao texto “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”, que abre o livro organizado pela própria antropóloga: MONTERO, Paula (org). **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006, pp.31-66.

¹⁴ Ibidem, p. 59.

¹⁵ Cristina Pompa analisa a noção de religião enquanto instrumento de mão dupla, do qual missionários cristãos e índios tupis e tapuias se utilizaram para traduzir suas respectivas alteridades na longa duração da colonização do Brasil. POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru:

não me interessa analisar a especificidades desses trabalhos, aos quais, para fins comparativos, retornarei em outras passagens desta dissertação.¹⁶ Nesta Introdução, entretanto, vale sublinhar os riscos da minha aposta teórico-metodológica, pois, de certa maneira, a pesquisa nasce da ideia de aproveitar essa perspectiva teórica para pensar um objeto estranho a sua formulação original. Ora, acontece que o diálogo teórico entre Paula Montero, Cristina Pompa, Adone Agnolin, dentre outros, foi o resultado de um esforço coletivo para pensar as relações histórico-antropológicas estabelecidas entre índios e missionários no contexto do Brasil, e não na África Centro-Occidental, cuja historiografia, como aponte, respeita a uma outra tradição.¹⁷ Certamente estou incidindo no risco de cometer o erro básico para o qual somos alertados nas primeiras aulas de metodologia histórica, qual seja, a mera aplicação de uma narrativa teórico-metodológica à leitura de nossas fontes. Contudo, três razões – uma teórica e duas empíricas – mitigam os riscos envolvidos na escolha de pensar minha documentação a partir da ideia de mediação cultural.

A primeira razão, teórica, é que, de acordo com a formulação de Paula Montero, a ideia de mediação cultural não compreende nenhum conteúdo prescritivo, ou seja, sua perspectiva não propõe uma transcendência e tampouco um esquema pré-estabelecido para entender o processo comunicativo das missões.¹⁸ Por isso, a ênfase analítica da autora recai justamente sobre os problemas circunstanciais encontrados pelos agentes e mediadores que atuam nos diversos encontros interculturais, seja no Brasil, África ou qualquer outro lugar:

Trata-se, pois, não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam *alguns* de seus códigos próprios ou se apropriam de *alguns* dos códigos alheios para significar. A questão de saber por que certos códigos são privilegiados em detrimento de outros se torna umas das questões-chave desse tipo de abordagem.¹⁹

EDUSC, 2003. Adone Agnolin vale-se de uma perspectiva similar para propor uma leitura dos catecismos jesuítas escritos em tupi nos séculos XVI e XVII. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

¹⁶ Retomo sobretudo o trabalho de Cristina Pompa, no item 3.2.1.

¹⁷ A escolha desses três autores não é fortuita. Além de serem as principais referências teóricas para minha pesquisa, de 2001 a 2006 eles participaram, junto a outros antropólogos e historiadores, do seminário “Missões Cristãs e povos indígenas no Brasil: por uma teoria da mediação das relações interculturais”, que ocorreu no CEBRAP e cujo resultado é justamente o livro **Deus na Aldeia**, em que cada um deles contribuiu com um texto.

¹⁸ Volto a esse ponto no item 3.2.2, no qual refuto qualquer prescrição teleológica que poderia estar contida no conceito de mediação cultural, inclusive em certa dissidência com relação à própria Paula Montero.

¹⁹ MONTERO, op. cit., p. 55.

Em outros termos, essa perspectiva teórica remete à necessidade incontornável de ler a documentação missionária em seu contexto, pois são motivos histórico-circunstanciais que permitem entender a eleição de certo código para a mediação cultural.

De acordo com a primazia conferida à leitura das fontes, mais duas razões documentadas apoiam a validade de pensar as missões jesuíticas em questão por meio do conceito de mediação cultural. Primeiro, como pretendo detalhar a seguir, no período que me interessa, tanto no Congo quanto em Angola os portugueses estavam em franca desvantagem bélica com relação aos poderes locais.²⁰ A presença portuguesa na região, inclusive dos missionários jesuítas, dependia fundamentalmente de negociações com os reis e senhores locais. Para os escravos que estavam sendo enviados para trabalhar nas plantações de açúcar ultramar, certamente o espaço de diálogo era muito restrito. Com efeito, um dos riscos envolvidos na leitura dessa documentação a partir da noção de mediação é o de relativizar ou mitigar a violência daquele contexto histórico. Contudo, pretendo demonstrar como não se tratava de um contexto colonial no qual se opunham os colonizadores-brancos, de um lado, e os colonizados-africanos, de outro. Desta maneira, acredito, sim, ser possível reconhecer um importante espaço de mediação entre os missionários jesuítas e os reis e senhores locais, mesmo que, para os escravizados enviados para a América, a violência de suas circunstâncias se sobrepunha à qualquer esforço de negociação.²¹

Outra evidência histórica que me permite trabalhar com esse conceito é que a Companhia de Jesus, desde os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola, previa a necessidade de os missionários *acomodarem* o ensino da fé às disposições e engenhos de seus diversos interlocutores.²² Trata-se da apropriação jesuítica de uma noção da retórica clássica, de acordo com a qual, para ser eficaz, o discurso do orador (ou do missionário, no caso) deveria se adequar às capacidades de seus ouvintes. Com efeito, interessa notar como esse instrumento linguístico e religioso permitiu aos jesuítas uma abertura a certa descrição e interpretação dos costumes locais, que resultou em um espaço de mediação cultural.²³ A noção de mediação é, de fato, anacrônica e alheia às minhas fontes, mas a noção de acomodação é fundamental à epistolografia jesuítica e permite abordar a documentação sob o viés da mediação.

²⁰ Ver, sobretudo, o subcapítulo 2.2, mas também o item 1.3.1.

²¹ Volto a esse ponto no Apêndice: “O horror da escravidão atlântica e os limites da mediação cultural”, onde reafirmo a validade do conceito de mediação cultural, mesmo que apontando restrições.

²² In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas**. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 200.

²³ Sobre a questão linguístico-religiosa da acomodação jesuítica, ver os itens 1.2.3 e 1.3.3. Por ora, para a referência fundamental sobre a noção de acomodação na oratória clássica e na teologia cristã, ver: AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

Para encaminhar um fechamento para esta Introdução, embora eu acredite que essas três razões permitam ler a documentação a partir da noção de mediação cultural, isto não significa que o conceito não seja anacrônico – e nem poderia ser diferente. Toda história é história do tempo presente e, nesse sentido, a noção de mediação cultural comporta uma urgência não apenas epistemológica, mas também política. Ora, em tempos de ascensão do fascismo, como o define Umberto Eco, parece indispensável desafiar qualquer retórica de viés fundamentalista:

O espírito crítico opera distinções, e distinguir é um sinal de modernidade. Na cultura moderna, a comunidade científica percebe o desacordo como instrumento de avanço dos conhecimentos. Para o Fascismo, o desacordo é traição.²⁴

Acontece que, nos últimos anos, tem ganho força uma gramática político-epistemológica que reduz qualquer discurso exclusivamente ao seu lugar de fala, justamente segundo a vulgarização da ideia de “essencialismo estratégico”.²⁵ Sobretudo ligada à pauta de reivindicações identitárias, certamente essa retórica comporta demandas justas e tem importância ao apontar o monopólio da fala por parte de uma minoria que historicamente impôs seus critérios de verdade político-epistemológica a todos como se fossem verdades absolutas. Entretanto, não parece que essa gramática, que tangencia o fundamentalismo, seja a escolha mais eficaz para resistir ao avanço do fascismo, pois ambos operam no mesmo plano da essencialização identitária. Em contraste, subjacente à ideia de mediação cultural está a percepção radicalmente histórica de que toda identidade é contingente, ou seja, não comporta “essência” nenhuma. Assim, a perspectiva da presente pesquisa nos faz pensar na construção de pontes e conexões que possam fundamentar a pauta de um universalismo crítico, isso é, não o universalismo fascista fundado no consenso e no horror à diversidade, mas um universalismo fundado no descenso e no horror à unidade.²⁶

Feitas essas observações sobre o objeto, o diagnóstico da historiografia, a aposta teórica e o posicionamento político deste trabalho, antes de passar para o desenvolvimento da

²⁴ ECO, Umberto. “O fascismo eterno”. In: **Cinco escritos morais**. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 45.

²⁵ Grosso modo, o “essencialismo estratégico”, segundo a definição de Gayatri Chakravorty Spivak, comporta a ideia de que certos grupos subalternos (sobretudo minorias raciais e de gênero) deveriam essencializar e positivar suas identidades para serem mais eficazes no confronto contra a dominação. Ao dar-se conta de que esta gramática político-epistemológica aproxima-se do relativismo absoluto, a própria autora passou a rejeitar a estratégia do essencialismo. Ver: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Other Asias**. Malden: Blackwell Pub, 2008, p. 260.

²⁶ Volto à ideia de universalismo crítico em minhas Considerações Finais. Por ora, ver: KILANI, Mondher. **Pour un universalisme critique**: essai d’anthropologie du contemporain. Lausanne: La Découverte, 2014.

pesquisa devo prestar alguns esclarecimentos quanto à organização do texto e a certas escolhas realizadas.

Nos dois primeiros capítulos, procuro evidenciar como os missionários traduziram o referencial das missões no Congo e em Angola para o destinatário ocidental de suas cartas. Ou seja, me interessa verificar quais foram os pressupostos a partir dos quais os jesuítas tornaram aquela realidade, a princípio desconhecida, compreensível para seus leitores católicos, internos e externos à Ordem. Nessa parte da dissertação, opto por uma narrativa cronológica. Dessa maneira, meu primeiro capítulo é dedicado à missão jesuítica enviada para o reino do Congo em 1548 – do qual foram expulsos em 1555. Em seguida, no segundo capítulo, trato da atuação dos jesuítas em Angola, de 1560 até 1593. A estrutura cronológica desses capítulos é útil porque permite evidenciar como, no decorrer dos anos, os jesuítas tiveram de acomodar seus pressupostos e categorias às diferentes circunstâncias do encontro intercultural.

Por outro lado, o terceiro capítulo se centra no esforço de tradução da religião cristã para os interlocutores do Congo e de Angola, e não mais na compreensão daquele contexto segundo os critérios ocidentais. Nessa segunda parte da dissertação, proponho uma reflexão acerca de como a documentação jesuítica permite entrever um ponto de vista nativo sobre aquele contexto. Embora os dois primeiros capítulos sigam ordenação cronológica, pretendo demonstrar como a inserção jesuítica na região não respeitava fronteiras rígidas. Baseado na hipótese de que a mediação dos encontros interculturais no Congo e em Angola respeitou uma só estrutura, tanto na compreensão daquele contexto por parte de um destinatário europeu, quanto na interlocução local, no terceiro e derradeiro capítulo trato dos dois contextos indistintamente.

Enfim, convém justificar que, quando me refiro aos “reinos” do Congo e de Angola, repito a documentação jesuítica, já que, como demonstro nos capítulos 1 e 2, os missionários se referem àquele contexto dessa forma. Há uma tendência historiográfica em não utilizar a noção de reino para qualificar o Congo e Angola nos séculos XVI e XVII, o que teria como efeito afirmar a especificidade daquelas formações sociopolíticas com relação ao paradigma ocidental.²⁷ Entretanto, a opção em repetir as fontes é fundamental para minha orientação teórico-metodológica, pois minha pesquisa está fundada na ideia de tradução, e reproduzo a documentação justamente para caracterizar como os jesuítas reconheceram aquele contexto. Dessa maneira, enfim, propositalmente evito uma definição substantiva do que seriam os reinos

²⁷ Ver, por exemplo: MELLO E SOUZA, Marina. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2018, p. 16. Nota. 3.

de Congo e de Angola (quais seriam suas províncias, etnias, origens, fronteiras, costumes, línguas, etc).²⁸

Quanto às fontes, minha pesquisa está praticamente inteira baseada na *Monumenta Missionaria Africana*, a gigantesca obra do padre Antonio Brásio, em 22 volumes, nos quais ele publicou diversos documentos sobre a presença de missionários portugueses na África.²⁹ O ideal teria sido confrontar essas publicações com os documentos originais, em grande parte conservados no Arquivo Geral da Companhia de Jesus, em Roma, e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Contudo, por falta de tempo e recursos, não tive essa oportunidade. Ao que parece, as transcrições propostas por Brásio são bastante confiáveis. De toda forma, fica aberta a possibilidade de um futuro confronto com a documentação original.

²⁸ Os bacongo de hoje reclamam ser depositários da história do antigo reino do Congo, assim como os ambundos reivindicam a identidade histórica do Ndongo (ou de Angola). Contudo, no terceiro capítulo, argumento que as gramáticas étnicas das tradições contemporâneas evidenciam formas identitárias estranhas ao século XVI. Assim, para evitar uma narrativa ahistórica, opto por me referir aos interlocutores dos jesuítas como “centro-africanos”, evitando definições de contornos étnicos. Não que os súditos dos antigos reinos do Congo ou do Ndongo se percebessem como “centro-africanos”. Contudo, mesmo que incorrendo em um anacronismo, a escolha é pela categoria o mais amplas possível, porque ela é desprovida de um conteúdo substantivo *a priori* e, portanto, evidencia o caráter provisório das identidades em questão.

²⁹ Me interessam sobretudo cinco volumes da série I, sobre a África Ocidental: os quatro primeiros e o último. Ver “lista de abreviaturas e siglas”. Pode-se ter acesso online a todos esses livros.

Disponível em: < <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaMissionariaAfricana.aspx?p=1> > , acesso em: 14/02/2019.

Para tornar a leitura mais fluida, atualizei a ortografia dos documentos citados. Contudo, para manter o estranhamento e o conseqüente distanciamento na leitura das fontes, mantive suas estruturas sintáticas.

CAPÍTULO 1 – O desamparo da missão jesuítica no reino do Congo: deslocamento dos pressupostos missionários na caracterização de D. Diogo (1548-1555)

A primeira missão jesuítica enviada à África Centro-Occidental foi resultado de um acordo entre o rei português D. João III e o mani Congo D. Diogo, que pretendiam amenizar tensões comerciais entre as partes e imaginavam que os jesuítas poderiam cumprir essa função mediadora entre interesses contraditórios. Tendo em vista a política de aliança entre os dois monarcas, em um primeiro momento, no ano de 1548, os jesuítas reconheceram D. Diogo positivamente, de acordo com o estatuto cristão que a monarquia do Congo ostentava há mais de meio século. Contudo, a partir de 1549, já envolvidos nos negócios locais, os jesuítas passaram a considerá-lo um tirano, deixando entrever o conflito que levaria D. Diogo a expulsá-los de seu reino no ano de 1555.³⁰

Nesse capítulo, demonstro que a particularidade da primeira missão jesuítica no reino do Congo deve ser pensada justamente a partir da mudança de julgamento dos missionários a respeito de D. Diogo. Mais do que apontar uma diferença contornável entre as partes, argumento que, de 1548 até 1555, os jesuítas efetuaram um verdadeiro deslocamento nos pressupostos da mediação cultural entre as monarquias de Portugal e do Congo: de uma política de aliança político-religiosa para a perspectiva de uma guerra justa contra D. Diogo.

Para caracterizar esse deslocamento, a primeira parte deste capítulo vai evidenciar o teor da relação entre as duas monarquias até a chegada dos jesuítas, porque foi com base na apropriação dessas práticas e códigos que os inacianos se aproximaram do reino do Congo (subcapítulo 1.1). Em seguida, trata-se especificamente do reconhecimento jesuítico de tal contexto, deixando-se entrever os critérios e interesses implicados nessa caracterização (subcapítulo 1.2). Enfim, aborda-se o desenvolvimento do conflito entre os jesuítas e D. Diogo, de maneira a evidenciar as razões que explicam os inacianos terem prescrito um processo civilizador para aquela realidade (subcapítulo 1.3).

³⁰ Desde os primeiros registros sobre o “reino” do Congo, o título “mani” qualifica aos senhores locais, sendo que os documentos se referem indistintamente ao “rei do Congo” ou “mani Congo”. Como pontuei na Introdução, ao situar minha pesquisa no plano das mutuas traduções entre portugueses e os “súditos do reino do Congo”, reproduzo os termos da documentação e evito definições substantivas para o, assim chamado, “reino do Congo”. Entretanto, para o leitor menos familiarizado com a história da África Centro-Occidental, se é que uma definição provisória possa melhor situar a leitura deste capítulo, pode-se dizer que: “nos séculos XV e XVI, o Congo era o único Estado capaz de exercer sua hegemonia sobre a toda a região, entre o planalto de Benguela e os planaltos bateke, e desde o mar até além do rio Cuango”. Ver: VANSINA, Jan. “O reino do Congo e seus vizinhos”. In: **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. OGOT, B. A. (ed.). Brasília: UNESCO, 2010, p. 652.

1.1 Portugal e o reino do Congo até o envio da missão jesuítica (1485-1547)

O primeiro contato entre portugueses e o reino do Congo data de 1485, quando uma frota liderada por Diogo Cão aportou na foz do atual rio Zaire. Com vistas à missão jesuítica que chegaria ao Congo mais de meio século depois desse primeiro contato, interessam sobretudo dois aspectos que antecedem o envio dos missionários inicianos. Primeiro, a *Relação* de Rui de Pina, de cuja leitura me valho para caracterizar o lugar da descoberta e da conversão do reino do Congo na economia simbólica do expansionismo lusitano (item 1.1.1). Depois, a inserção do reino do Congo no mercado atlântico, que discuto por meio da análise do conflito comercial entre o mani Congo D. Afonso e os traficantes de escravos que atuavam na costa da África Centro-Occidental (item 1.1.2). A partir desses dois aspectos, enfim, argumento como o envio da missão jesuítica, em 1548, representou uma tentativa de apaziguamento da relação entre as monarquias do Congo e de Portugal, que, a despeito de certas tensões comerciais, até então ainda se consideravam aliadas (item 1.1.3).

1.1.1 “A fim de haver conhecimento do Preste João”: a descoberta e a conversão do reino do Congo na economia simbólica do expansionismo português

Para entender o teor dos primeiros encontros entre as monarquias do Congo e de Portugal, é preciso começar com uma leitura da *Relação do Reino do Congo*, escrita por Rui de Pina.³¹ Tal como os diários de Cristóvão Colombo para a “invenção da América”,³² o texto de Rui de Pina estabeleceu um paradigma de leitura para uma realidade empírica até então imprevista no arcabouço da cultura ocidental, de maneira que alguns trechos de sua *Relação* são repetidos *ipsis litteris* por Garcia de Rezende e João de Barros. Em outros termos, Rui de Pina foi efetivo em estabelecer os lugares-comuns da interpretação portuguesa sobre os primeiros encontros entre portugueses e o reino do Congo. Nesse sentido, sua *Relação* pode ajudar a entender como viriam a constituir-se os laços diplomáticos e comerciais entre Portugal e o Congo na primeira metade de do século XVI, evidenciando uma aliança político-religiosa entre as duas monarquias.

³¹ Baseio minha leitura na publicação de Carmen Radulet em que a autora coteja diferentes versões do texto: RADULET, Carmen. **O cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”** – manuscrito inédito do “Códice Riccardiano 1910”. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1992.

³² O’GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Rui de Pina escreveu sua *Relação* com base em informações de Rui de Souza, que chegou a Lisboa em 1492 trazendo para Portugal a notícia da conversão do rei do Congo.³³ Para seguir o fio dessa meada, a vigem de Rui de Souza, que partira de Lisboa dois anos antes, em 1490, foi a terceira expedição portuguesa enviada ao Congo, depois de as duas primeiras terem sido lideradas por Diogo Cão: a do “descobrimento”, em 1485; e uma segunda, em 1488. Na expedição de descoberta do “dito reino e terra”, por falta de tradutores que tornassem o diálogo minimamente possível, os portugueses deixaram alguns homens naquela vinha e levaram fidalgos do Congo consigo.³⁴ Dois anos depois, uma vez que eles já tinham aprendido a língua e os costumes de Portugal, D. João II ordenou que Diogo Cão voltasse para lá com vultosos presentes, oferecendo a amizade do rei de Portugal. De sua parte, “o Rei do Congo e toda a sua corte, que é assaz grande e honrada”, já dando os seus fidalgos enviados a Portugal como perdidos, mal teriam crido quando eles voltaram: “como se de baixo da terra os viram ressuscitar”.³⁵ Dessa maneira, o mani Congo teria retribuído os presentes, enviado mais filhos seus a Portugal e pedido por padres para o seu batismo. Então, na expedição seguinte, liderada por Rui de Souza, enfim foram enviados os padres que celebraram a conversão do rei do Congo, que teria escolhido para si o mesmo nome de seu irmão português, sendo batizado D. João.³⁶

Convém abrir um parêntese para observar como diversos historiadores valeram-se do relato de Rui de Pina para especular a respeito das supostas razões político-cosmogônicas pelas quais o mani Congo teria aceitado o sacramento do batismo de bom grado. Mais adiante busco analisar essa proposta historiográfica com o devido vagar (ver item 3.1.1); por ora, basta destacar que, segundo uma interpretação largamente admitida, Anne Hilton argumenta que o mani Congo teria aceitado o batismo para centralizar em si poderes mágicos que escapavam ao seu mando antes da chegada dos portugueses.³⁷ Contudo, em uma crítica historiográfica à obra de Hilton, Paola Varga Arana alerta que a leitura da *Relação* de Rui de Pina sob esse ponto de vista da cosmogonia do Congo requer cautela, pois o lugar de fala do cronista lusitano condiciona seu texto.³⁸

³³ RADULET, op. cit., p. 135.

³⁴ Ibidem, p. 99.

³⁵ Ibidem, p. 137.

³⁶ Ibidem, p. 148.

³⁷ HILTON, Anne. **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

³⁸ VARGAS ARANA, Paola. “A problemática das fontes na interpretação histórica da cristianização do Reino do Congo no Século XV - Considerações preliminares”. In: **Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português**. AGNOLIN, A.; MELLO E SOUZA, M.; WISSENBACH, M. C.; ZERON, C. A. (org.). São Paulo: Hucitec, 2011, p. 290–307.

Por exemplo, Rui de Pina descreve que senhores do Congo teriam reverenciado os portugueses com as mãos cheias de terra esfregando esse barro no rosto. Anne Hilton interpreta esse gesto como se os súditos do reino do Congo tivessem reconhecido os portugueses enquanto espíritos dos mortos.³⁹ Contudo, Vargas Arana argumenta que tal abordagem praticamente não questiona qual teria sido a motivação de Rui de Pina para imaginar que os súditos do reino do Congo tivessem, de fato, reverenciado os portugueses e, especialmente, o rei de Portugal, a quem o cronista prestava contas.⁴⁰ Tendo em vista a crítica historiográfica que Vargas Arana endereça à obra de Hilton, para fechar esse parêntese, pelo menos por ora, não parece relevante o debate sobre os motivos cosmogônicos que teriam levado o mani Congo a aceitar o batismo. O importante aqui é verificar qual o estatuto conferido à descoberta e à conversão do reino do Congo na economia simbólica do expansionismo lusitano.

A esse respeito, meu argumento é que uma pequena passagem no relato de Rui de Pina seja bastante elucidativa. Trata-se do momento em que, já estando no reino do Congo, dirigindo-se à capital, a expedição liderada por Rui de Souza marca sua presença com uma cruz de pedra:

Por tal que sempre se soubesse que as gentes que tal empresa seguiam eram portuguesas e da fé de Jesus Cristo, *tudo a fim de haver conhecimento do Preste João que lhe diziam ser cristão*.⁴¹

Para entender a importância dessa referência ao Preste João, é preciso alargar o olhar para a conjuntura mais ampla do Império Português. Segundo demonstra Luís Filipe Thomaz, o projeto imperial de D. João II (1481-1495) ainda era prioritariamente voltado para o ideal da cruzada, ou seja, seu fim seria a vitória sobre os infiéis e a reconquista das terras santas. O expansionismo lusitano na África teria representado uma tentativa de envolver o reino de Fez pelo sul: desde o assentamento de feitorias na costa, como a construção do Castelo de São Jorge da Mina (1482); passando pelas tentativas de penetração terrestre no continente, como a de Afonso de Paiva na Etiópia (1487) e João Afonso Aveiro no Benim (1484); até o prosseguimento das explorações marítimas rumo ao Cabo das Tormentas, que resultou na descoberta do Congo (1485).⁴²

³⁹ HILTON, op. cit., p. 50-68.

⁴⁰ Segundo os termos de Vargas Arana: “Rui de Pina ocupava o cargo de cronista-mor do Reino e fora oficialmente encarregado pelos monarcas de escrever a história pátria ou, mais exatamente, a história dos reis que fizeram a história pátria. Esta posição, conjugada com uma política em que se assistia à progressiva centralização e ao fortalecimento do poder régio, condicionaram, obviamente, o conceito de história do cronista”. VARGAS ARANA, op. cit., p. 302.

⁴¹ RADULET, op. cit., p. 140. Grifo meu.

⁴² THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994, p. 149-167.

A expectativa de cercar o infiel pelo sul nutria-se ainda da esperança de encontrar o Preste João, imperador da cristandade perdida, cujos domínios eram imaginados ao sul do Saara. Em sua tese sobre as representações da Etiópia na cartografia ocidental, Bertrand Hirsch demonstra como os europeus deslocaram o imaginário em torno do reino desse místico senhor cristão, situado, no século XIII, a Oriente da torre de Babel e, no século XIV, ao sul do Egito.⁴³ Assim, dentro da economia simbólica da reconquista, e a partir desse imaginário cartográfico, no século XV, a aliança com o Preste João representaria a união final da cristandade na derradeira luta contra o infiel, e é por isso que Rui de Pina expressa a esperança portuguesa de que o mani Congo poderia lhes guiar ao Imperador da cristandade perdida.

A par e passo com a esperança de que um rei lhes levasse a outro, essa expectativa balizou o reconhecimento português do reino do Congo, que, portanto, teria sido lido de acordo com os critérios tradicionalmente empregados no imaginário a respeito do Preste João. Acredito que Rui de Pina replica a imagem desse mítico senhor sobre o mani Congo, como se este antecipasse aquele, pois sua *Relação* não situa a descrição do mani Congo no terreno do exótico. Pelo contrário, o relato enaltece o distante reino africano.

Na esfera religiosa, Rui de Pina até menciona os costumes da terra, como as danças e festas, mas essas celebrações são descritas em função de estarem em sinal de adoração ao Deus e ao monarca lusitano: “logo fizeram, por reverência ao Rei de Portugal, muitas festas e prazeres segundo seus costumes”. Não por acaso, os ídolos e feitiços do Congo são mencionados apenas pela ocasião em que o rei os manda queimar e destruir. Na economia de seu relato, é como se o rei do Congo sempre tivesse sido cristão, com “a fé de Jesus Cristo Nosso Senhor que em seu coração logo recebeu”.⁴⁴

Paralelamente, mais para além do plano religioso, é sobretudo na esfera bélica e política que Rui de Pina configura a imagem do mani Congo à semelhança do Preste João:

Partiu El Rei (do Congo) para a guerra e levava diante a Bandeira de Cristo (...) e foi dar ordem ao porto como os navios e gente dele o viessem servir, como vieram, pelo qual, depois de algumas grandes e cruas pelejas que houveram com os ditos revesses das ilhas, inimigos d’El Rei, em que morreu muita gente e boa parte cristãos, finalmente o senhor principal das ilhas, vendo-se sem remédio, convenceu-lhe pedir piedade a El-Rei e pôr-se em suas mãos e obediência, (...) de

⁴³ HIRSCH, Bertrand. **Connaissances et figures dans la cartographie occidentale du XVe siècle au XVIe siècle**. Tese de doutorado. Université Paris I, Paris, 1990.

⁴⁴ RADULET, op. cit., p. 137.

maneira que, com a ajuda e favor d'El-Rei de Portugal e por o dito Rei de Congo ser sempre favorecido do estandarte da Cruz que levava ele, houve desejada vitória contra seus inimigos.⁴⁵

Ora, ao menos desde o século XIII, circula na Europa a imagem do Preste João como o grande rei dos reinos distantes, cujos domínios, em uma Índia imaginada, se exerceria sobre mais de setenta senhores. Tratar-se-ia de um imenso e poderoso reino, com o qual os europeus teriam de se aliar para vencer as cruzadas e, portanto, assistir à chegada do Milênio.⁴⁶ Tal qual essa figura do Preste João, à imagem de um poderoso rei, senhor de tantos fidalgos, cujos domínios se expandiriam em aliança junto ao rei de Portugal e com a bandeira de Cristo levantada, Rui de Pina caracteriza o mani Congo.

Segundo Luís Felipe Thomaz, o império de D. João II não era uma empresa colonial, mas um projeto imperial à maneira medieval, cujo fim seriam afinidades de suserania e vassalagem, e não relações de sujeição.⁴⁷ É verdade que se trata de uma oposição esquemática e, por isso, grosseira, mas, ainda assim, eficaz para se compreender a economia simbólica em que se insere a descoberta e a conversão do reino do Congo. Rui de Pina retrata o mani Congo como vassalo de D. João II, e essa relação ainda é projetada sobre o reino do Congo internamente, como se o mani Congo, à imagem do Preste João, fosse um grande senhor de fidalgos unidos em Cristo. Mais adiante nesta dissertação, trato da impertinência histórico-comparativa das noções de suserania e vassalagem, típicas da história política ocidental, para descrever os contextos do Congo e de Angola (ver item 3.2.3). Por ora, entretanto, mais do que esse problema histórico-comparativo, interessa como o reino do Congo foi, de fato, reconhecido como um aliado político-religioso, isto é, um legítimo vassalo da monarquia portuguesa.

1.1.2 “Da grandeza do Congo”: sua inserção na economia atlântica através do tráfico de escravos

Após a caracterização da descoberta e da conversão do reino do Congo na economia simbólica do expansionismo lusitano, interessa discutir como a relação de suserania e vassalagem, descrita na *Relação* de Rui de Pina, contribuiu para a inserção daquele contexto no mercado atlântico. Meu argumento é que essa relação tinha caráter ambivalente. Por um lado,

⁴⁵ RADULET, op. cit., 152-3.

⁴⁶ RAMOS, Manuel João. **Ensaio de mitologia cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1997.

⁴⁷ THOMAZ, op. cit., p. 165.

trata-se de um projeto de colaboração entre as monarquias de Portugal e do Congo, sobretudo com vistas ao tráfico de escravos. Por outro lado, contudo, é também preciso evidenciar uma crescente tensão entre traficantes portugueses e o mani Congo, por causa da expectativa monopolista deste último na venda de escravos.

Na passagem do século XV para o XVI, o discurso da guerra santa contra os infiéis também compreendia os interesses econômico-comerciais dessa empresa. A bula papal *Romanus Pontifex*, de 1455, não poderia ser mais elucidativa a respeito do sentido providencialista que era conferido às benesses decorrentes do expansionismo lusitano. No texto, o papa Nicolau V começa glorificando os feitos de D. Henrique na propagação da fé e, em seguida, alude às pesadas despesas que teriam recaído sobre o infante lusitano. Enfim, para animar a monarquia portuguesa a prosseguir com a obra de expansão da fé, o papa concede ao rei de Portugal “a faculdade plena e livre de invadir, conquistar, atacar, vencer e subjugar quaisquer sarracenos ou pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estivessem estabelecidos”.⁴⁸ Assim, essa primeira justificativa cristã para o tráfico atlântico de escravos fundamenta-se na necessidade de custear a expansão providencialista da palavra de Cristo.

Amparados pela bula de 1455, os portugueses, como aponta Luiz Felipe de Alencastro, de fato conseguiram uma importante vitória comercial contra os sarracenos em 1471, quando as frotas lusitanas estabeleceram contato com os povos que viviam na região da Costa do Ouro. Ora, com a descoberta dessa rota marítima, que viria a se consolidar com a construção do castelo de São Jorge da Mina, em 1482, os comerciantes portugueses conseguiram contornar o monopólio dos infiéis que transportavam o ouro da região em caravanas pelo deserto até o Mediterrâneo. Como os portugueses compravam o minério em troca de cativos, o primeiro grande impulso para o tráfico atlântico de escravos respondeu a um comércio interno à África.⁴⁹

Ainda segundo Alencastro, no contexto desse mesmo comércio, a Ilha de São Tomé foi ocupada em 1484 para servir de apoio logístico às trocas na Costa do Ouro. Entretanto, com o sucesso da economia açucareira no Algarve, na Madeira e nas Canárias, a fórmula escravista foi transplantada para São Tomé.⁵⁰ Com efeito, a ilha acabou orientando o tráfico de escravos para a produção açucareira interna, de forma que, já nas primeiras décadas do século XVI,

⁴⁸ “Bula *Romanus Pontifex* (1455)”. In: **Portugaliae Monumenta Africana**, Volume I. ALBUQUERQUE, L.; MADEIRA SANOS, M. E. (dir.). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993, p. 69.

⁴⁹ De acordo com os números de Alencastro: “De 1482, data da construção do castelo, até meados do século XVI, quando engrena o trato para o Brasil, cerca de 30 mil indivíduos oriundos da Costa dos Escravos e do Congo foram vendidos na Mina. Em geral ignorados, esses números ilustram a precoce especialização dos portugueses na cabotagem negreira da África Ocidental”. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato Dos Viventes: Formação Do Brasil No Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2000, p. 64.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 63-70.

tornar-se-ia o principal destino da mão-de-obra cativa na economia atlântica. Não por acaso, em 1500, o rei de Portugal expediu um ofício autorizando os moradores de São Tomé a resgatarem escravos desde o golfo da Guiné até o reino do Congo e, dessa maneira, os traficantes de escravos com interesses enraizados em São Tomé foram os agentes econômicos estrangeiros que atuaram mais efetivamente no Congo do século XVI.⁵¹

A importância da atuação comercial destes traficantes ganha relevo a partir do momento em que se percebem os primeiros conflitos de interesse sobre a compra e venda de escravos. Ao que tudo indica, em um primeiro momento, o mani Congo D. João (1470-1509) e seu filho e sucessor D. Afonso (1509-1543) contribuíram sem ruídos para o tráfico, vendendo cativos aos portugueses em troca de produtos que usavam para reforçar a hierarquia do reino. Entretanto, em 1514, o mani Congo D. Afonso escreveu uma carta para o rei de Portugal denunciando a cobiça do capitão-donatário de São Tomé, Fernão de Melo, a quem ele acusa de comprar escravos de seus inimigos.⁵² Três anos depois, D. Afonso volta a escrever para D. Manuel, desta vez, pedindo licença para comprar um barco, em uma nítida tentativa de escapar da intermediação dos traficantes enraizados em São Tomé.⁵³ Enfim, em 1526, D. Afonso sobe o tom e faz um ultimato:

Os ditos mercadores levam cada dia nossos naturais, filhos da terra e filhos de nossos fidalgos e vassalos, e nossos parentes, por que os ladrões e homens de má consciência, os furtam com desejo de haver assim as cousas e mercadorias desse Reino que são desejosos, os furtam e os trazem a vender. Em tanta maneira, Senhor, é esta corrupção e devassidade, que nossa terra se despoeva toda, o que V.A. não deve haver por bem, nem seu serviço. E por isto evitarmos, não temos necessidade desses Reinos mais que de padres e algumas poucas pessoas para ensinarem nas escolas, nem menos de nenhuma mercadorias, somente vinho e farinha para o santo Sacramento, por que pedimos a V.A. nos queira ajudar e favorecer neste caso. Em mandar a seus feitores que *não mandem cá mercadores nem mercadorias, porque nossa vontade hé que nestes Reinos não haja trato de escravos nem saída para eles*, pelos respetos sobreditos.⁵⁴

⁵¹ “Privilégios aos moradores de São Tomé (1500)”. In: **MMA I**, doc. 48, p. 183.

⁵² “Carta do Rei do Congo a D. Manuel (1514)”. In: **MMA I**, doc. 83, p. 319-20.

⁵³ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1517)”. In: **MMA I**, doc. 111, p. 404-5.

⁵⁴ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1526)”. In: **MMA I**, doc. 142, pp.470-1. Grifo meu.

Lida fora de seu contexto, a carta em questão parece um primeiro manifesto africano contra o tráfico de escravos e o colonialismo. Contudo, Cecília Guimarães demonstra como, mais do que uma acusação contra o imperialismo lusitano, esse documento deve ser entendido como uma espécie de bravata por parte de D. Afonso.⁵⁵ Ora, conforme verificamos na leitura da *Relação* de Rui de Pina, os laços comerciais entre as monarquias de Portugal e do Congo deveriam estar pautados por uma política de aliança contra os infiéis, o que justificaria os lucros do tráfico de escravos, que serviriam para sustentar a expansão da palavra de Cristo. Dessa maneira, assim como D. Afonso deveria respeitar o monopólio português sobre a compra de escravos, o monarca português se comprometera a respeitar o monopólio do Congo na oferta dos cativos, proibindo seus súditos de comprar escravos de outros vendedores que não o mani Congo, porque eles seriam inimigos infiéis.

Contudo, aos traficantes portugueses interessava escapar do monopólio do mani Congo, pois a abertura de novos mercados fornecedores acarretava queda no preço dos escravos. Por isso, investiam em territórios mais ao sul do Congo, apostando, sobretudo, no comércio com o reino de Angola.⁵⁶ Com efeito, o comércio direto com vassalos e, pior, inimigos, punha em risco a hierarquia de D. Afonso sobre a região e, portanto, o mani Congo teria ameaçado proibir, nessa carta redigida em 1526, que os traficantes fossem ao seu reino, em uma tentativa de barganha do apoio da monarquia lusitana contra os traficantes que tentavam fugir de seu monopólio sobre a oferta de escravos.

A resposta de D. João III às denúncias do mani Congo D. Afonso foi escrita em 1529, em uma carta de tom igualmente duro. Primeiro, o rei do Portugal nega ao seu vassalo africano a licença para a compra de um navio, justificando que “tendes meus navios como se vossos fossem”. D. João III tampouco consente que o tráfico seja interrompido:

Dizeis em vossas cartas que não quereis que em vosso Reino haja resgate de escravos, isto por que se vos despoeva a terra; bem creio que com as paixões que vos dão os portugueses dizeis isso, por que *me dizem da grandeza do Congo e como é povoado parece que nunca dele saiu um escravo*.⁵⁷

⁵⁵ GUIMARÃES, Cecilia Silva. “São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola.” In: **Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens**. RIBERIO, A.; GEBARA, A. (org.). Niterói: Editora da UFF, 2012.

⁵⁶ “Carta de Baltasar de Castro a D. João III (1526)”. In: **MMA I**, doc. 146, p. 485-7.

⁵⁷ “Carta de D. João III ao Rei do Congo (1529)”. In: **MMA I**, doc. 153, p. 525-7. Grifo meu.

Apesar de o monarca português sugerir intransigência, a pressão do mani Congo viria a fazer efeito, pois, em 1532, D. João III expede um ofício proibindo o tráfico com o reino de Angola, reforçando que reconhecia ao Congo o monopólio da oferta de escravos.⁵⁸ Assim, em 1540, quatorze anos após ter ameaçado proibir que os traficantes de escravo fossem ao seu reino, o mani Congo muda de tom radicalmente. Em uma outra carta escrita ao rei de Portugal, agora para propagandar a vantagem na compra de escravos do Congo, D. Afonso corrobora a impressão do monarca lusitano sobre a grandeza do Congo: “ponha-se todo o mais Guiné a uma parte e só o Congo a outra e veja-se donde mais proveito aos seus tratos vem, e achar-se-á só o Congo mais render que todos os mais Rios juntamente”.⁵⁹

Desde cedo envolvido nesse conflito comercial, D. Afonso sempre se coloriu como o representante máximo da religião cristã na Guiné, pois assim se gabaritava para reclamar o monopólio na oferta de escravos junto à monarquia portuguesa. Paradigmaticamente, em sua ascensão ao trono, D. Afonso, filho do primeiro mani Congo a converter-se ao cristianismo, relata ter entrado em guerra com seus tios e irmãos para garantir que o Congo permanecesse uma monarquia cristã, onde, à imagem de Portugal, a coroa passaria de pai para filho. Assim, D. Afonso teria contado com uma ajuda da providência para, “por uma divina inspiração”, vencer seus familiares que ainda representariam os costumes antigos.⁶⁰

É verdade que, durante o seu longo reinado, de 1506 até 1543, D. Afonso logrou estreitar as relações religiosas com Portugal. Por exemplo, o mani Congo recebeu mais de uma missão cristã em seu reino, enviou diversos meninos seus para irem se formar em Portugal e, inclusive, um filho seu tornou-se bispo.⁶¹ Contudo, a historiografia do reino do Congo tem sido muito pouco crítica em relação à imagem que D. Afonso produziu de si, praticamente repetindo a figura de um convicto rei cristão, decidido a cristianizar e civilizar o Congo à imagem de Portugal.⁶² Em contraste com essa construção, Paola Vargas Arana nos alerta para a necessidade de, ao analisar as cartas que o mani Congo escreveu a Portugal, atentarmos para os seus interesses, sobretudo comerciais. A historiadora evidencia, inclusive, como D. Afonso foi

⁵⁸ “Regimento do feitor do trato de São Tomé”. In: **MMA II**, doc. 7, p. 14-15.

⁵⁹ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1540)”. In: **MMA II**, doc. 38, p. 101. A região que, hoje, grosso modo conhecemos como África subsaariana, na época, era chamada de Guiné ou Etiópia pelo europeus, de forma praticamente indistinta.

⁶⁰ “Carta do Rei do Congo aos senhores do reino (1512)”. In: **MMA I**, doc. 69, p. 262-263.

⁶¹ FILSESI, Teobaldo. **Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo**. Como: Casa Editrice Pietro Cairolì, 1968.

⁶² Os melhores exemplos dessa postura historiográfica são dois artigos do John Thornton, já antigos, mas ainda bastante influentes. THORNTON, John. “Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation”. In: **History in Africa**, vol. 8, p. 183-204, 1981. Idem. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”. In: **The Journal of African History**, vol. 25, p. 147-167, 1984.

hábil em trazer alguns portugueses para a sua corte, a fim de que eles manejassem os códigos cristãos em seu proveito, sobretudo para propagandear a imagem de um rei cristão.⁶³ Dessa maneira, o mani Congo configurava-se como o justo representante da guerra santa na Guiné, o que, por oposição, implicava acusar de infiéis traficantes portugueses que tentavam comprar escravos de seus inimigos.

A partir desse quadro, em suma, na conjuntura anterior à chegada dos jesuítas, as monarquias de Portugal e do Congo viviam uma relação contraditória, pois reconheciam-se como aliadas, mas não se conformavam com os termos dessa aliança. Por um lado, como verificamos no relato de Rui de Pina e nas cartas de D. Afonso, Portugal e o Congo se reconhecem mutuamente em uma política de aliança. Assim, por causa da guerra santa contra os inimigos infiéis, ambas as monarquias deveriam respeitar a exclusividade comercial uma da outra, na compra e venda de escravos.

Por outro lado, contudo, nenhuma das duas partes dava sinais de estar satisfeita com esses termos da aliança comercial. De sua parte, os traficantes portugueses não se conformavam com o monopólio do mani Congo sobre a oferta de escravos, insistindo em explorar mercados mais ao sul. Em uma política titubeante, ora a Coroa portuguesa manifestava seu apoio ao Congo, como fizera em 1532, ora mostrava-se permissiva com relação aos traficantes, como em 1546, quando autorizou uma armação com destino ao porto de Benguela.⁶⁴ Da parte do mani Congo também não há satisfação com o monopólio português na compra de escravos, pois, valendo-se do seu estatuto de rei cristão, em 1539, D. Afonso enviou um irmão seu para liderar uma embaixada do Congo em Roma, numa tentativa evidente de contornar o controle que Portugal impunha ao Congo na sua relação com o mundo atlântico. Não por acaso, o monarca português D. João III conseguiu impedir que essa embaixada alcançasse Roma, pois ele não tinha interesse em um contato direto entre o rei do Congo e o Papa, o que só se concretizaria no século XVII, depois de mais algumas tentativas por parte de seguidos reis do Congo.⁶⁵

⁶³ VARGAS ARANA, Paola. “O reino do Congo frente ao escravismo europeu (1483-1549) – considerações preliminares”. In: **Anais da X jornada de estudos históricos professor Manoel Salgado**. PPGHIS/ UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

⁶⁴ “Regimento de Diogo Soveral (1546)”. In: **MMA II**, doc. 53, p. 138-146.

⁶⁵ FILSESI, op. cit.

1.1.3 “Mais de espírito que não da vontade”: os acordos que resultaram no envio da missão jesuítica ao Congo

Tendo em vista os interesses contraditórios da monarquia do Congo e dos traficantes portugueses quanto ao monopólio na oferta de escravos, o envio dos missionários jesuítas, em 1548, deveria cumprir função mediadora nesse conflito.

Havia-se chegado a um limite insustentável no ano de 1546, quando o mani Congo D. Diogo, neto e sucessor de D. Afonso, expulsou o bispo auxiliar D. João Batista de seu reino, acusando-o de tratar os nobres da terra “com grandes desacatamentos e pouca cortesia”.⁶⁶ Ato contínuo à expulsão do bispo português de seu reino, por meio de seu embaixador enviado a Lisboa, o mani Congo pediu que D. João III lhe reenviasse um tal padre mestre Gil, o que ajuda a evidenciar que, por trás das desavenças que tivera com D. João Batista, estava o conflito com os traficantes de escravos.⁶⁷ Ora, esse tal mestre Gil vivera no Congo até 1535, tempo em que, conhecedor da língua da terra, tornara-se confessor do D. Afonso.⁶⁸ Influente na corte do Congo, contudo, teve seu retorno a Portugal ordenado “por andar sem licença do bispo de São Tomé”.⁶⁹ Assim, parece possível notar uma relação invertida: o mestre Gil se aliara a D. Afonso e teve de voltar a Portugal por causa do bispo de São Tomé e dos traficantes portugueses. Em oposição, o bispo auxiliar D. João Batista era um aliado do bispo de São Tomé e dos traficantes portugueses e, por isso, foi expulso do Congo por D. Diogo.

Nesse contexto, o envio dos jesuítas representou uma tentativa de mediação do conflito entre D. Diogo e os traficantes de escravos que vislumbravam a abertura de mercados alternativos. Por um lado, quando concebeu o projeto dessa missão, D. João III foi enfático ao se dirigir ao provincial da Ordem e pedir aos jesuítas “que naqueles Reinos não pretendêssemos outra coisa senão a paz e quietação de todos e o serviço de nosso Senhor”.⁷⁰ O monarca português esperava que os missionários se mantivessem alheios ao tráfico de escravos, justamente para evitar problemas com o mani Congo.

Por outro lado, D. João III também escreve ao seu “irmão” D. Diogo, elogiando os padres da Companhia de Jesus, “pelo que vos rogo muito, sejam de vós recebidos, e tratados com toda a benignidade”.⁷¹ Assim, o monarca português aceita a expulsão de D. João Batista

⁶⁶ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1547)”. In: **MMA II**, doc. 58, p.155.

⁶⁷ “Carta do Rei do Congo ao padre Diogo Gomes”. In: **MMA II**, doc. 16, p. 151.

⁶⁸ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1535)”. In: **MMA II**, doc. 19, p. 53

⁶⁹ “Carta de Manuel Pacheco a D. João III (1536)”. In: **MMA II**, doc. 21, p. 57.

⁷⁰ “Carta do Padre Jorge Vaz aos jesuítas de Coimbra (1547)”. In: **MMA II**, doc. 63, p. 165.

⁷¹ “Carta de D. João III ao Rei do Congo (1547)”. In: **MMA II**, doc. 62, p.163.

sem criar alarde, pois, por si só, a expulsão de um bispo português seria motivo suficiente para a quebra da aliança com a monarquia do Congo, que poderia ser excomungada e considerada inimiga da fé.⁷² Enfim, o rei português não só aceita o afastamento de D. João Batista, como ainda atende ao pedido de D. Diogo por padres independentes do bispado de São Tomé.

O trunfo de D. João III é que a Companhia de Jesus era uma firme aliada sua, de forma que os missionários jesuítas dificilmente seriam cooptados pela corte do Congo como fora o padre mestre Gil. No que concerne à estreita relação entre a monarquia portuguesa e os jesuítas, convém observar que essa aliança se deve ao fato de o expansionismo joanino ter encontrado amparo na Ordem, e vice-versa. Ora, desde a promulgação de sua *Fórmula* e a oficialização de sua existência, a Companhia de Jesus é marcada por uma diferença fundamental com relação às ordens monásticas medievais. Para além dos três votos comuns às outras ordens (de pobreza, castidade e obediência), os jesuítas acrescentaram um voto de obediência direta ao Papa. Dessa maneira, os inicianos se predispunham a ir “sem demora a qualquer província para onde nos enviarem”.⁷³ Dito de outra forma, o voto de admissão na Ordem não é um voto de enclausuramento, como no caso das ordens monásticas, mas, pelo contrário, um voto de mobilidade. Não por acaso, a *Fórmula* da Companhia de Jesus eliminou a obrigação dos cantos sacros que vinculava os clérigos a uma rotina monasterial. Como observa John O’Malley, essa grande diferença em relação ao clero regular e às outras ordens monasteriais resulta no fato de os inicianos nunca terem sido pastores cujos rebanhos lhes era garantido pela estrutura paroquial de seus ministérios, e sim missionários em busca da propagação da fé para rebanhos até então apartados da Igreja.⁷⁴

Essa posição, alheia à jurisdição das autoridades eclesiásticas locais, colocou os jesuítas em situação ambígua com relação ao poder temporal. Por um lado, a obediência direta ao Papa era um subterfúgio que garantia certa autonomia aos inicianos, já que eles não tinham que se submeter às estruturas paroquiais. Por outro lado, contudo, os jesuítas não raro dependiam do amparo de príncipes cristãos que estivessem dispostos a viabilizar suas missões, inclusive do ponto de vista material. Nesse sentido, o apoio conferido por D. João III foi fator fundamental para a rápida expansão da Ordem, que, no enlaço do padroado português, logo estava presente nos quatro cantos de mundo: por exemplo, como superiores de missões jesuíticas acompanhados de autoridades portuguesas, Francisco Xavier foi enviado para a Índia

⁷² Sobre os critérios aceitos à época para justificativa de uma guerra justa, ver item 2.1.2.

⁷³ “*Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (1540)*”. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas**. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 412. Tradução minha.

⁷⁴ O’MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Tradução Domingo Armando Donida. Bauru: EDUSC, 2004, p. 85.

em 1547 e Manuel da Nóbrega para o Brasil em 1549. Além disso, em meados da década de 1550, os jesuítas já estavam no comando dos principais colégios de Coimbra, Lisboa e Évora.⁷⁵

Dessa maneira, quando D. João III pediu a Simão Rodrigues que fossem enviados jesuítas ao Congo, os inacianos não tiveram como recusar, mesmo que “*constrangidos mais de espírito que não da vontade*”.⁷⁶ As notícias vindas do Congo não eram boas, porque a expulsão do bispo auxiliar D. João Batista indicava pouca consideração do mani Congo para com a religião. Entretanto, ir para o Congo era um favor da Companhia de Jesus para o monarca português, o grande patrono da Ordem, para quem não podiam negar assistência. Em suma, D. João III pretendia apaziguar aquele contexto de tensão e, para tanto, decidiu enviar missionários jesuítas, sobre os quais tinha influência direta.

Enfim, decidiu-se o arranjo da missão entre irmãos do colégio de Coimbra: o padre Jorge Vaz seria o superior, acompanhado dos padres Jácome Dias e Cristóvão Riberio e do noviço Diogo Soveral.⁷⁷ Eles ainda iriam acompanhados de Diogo Gomes, o embaixador do mani Congo em Portugal, que inclusive manifestara vontade de ingressar na Ordem. Contudo, por questões estratégicas, o padre Jorge Vaz não lhe concedera ordenamento, pois a volta de Diogo Gomes ao Congo como jesuíta poderia causar desconfiança em D. Diogo. Melhor seria que ele chegasse com o mesmo título com o qual saíra do Congo, pois a posição dos jesuítas como mediadores do conflito entre o mani Congo e traficantes portugueses seria bastante delicada.⁷⁸

1.2 O reconhecimento jesuítico do Congo (1548)

Tendo analisado as relações entre o reino do Congo e Portugal antes da chegada dos jesuítas, pretendo agora caracterizar como os missionários inacianos reconheceram aquela realidade no ano de 1548. Antes, entretanto, devo fazer algumas observações sobre o lugar da epistolografia na espiritualidade inaciana, pois, para analisar essa documentação e evitar anacronismos básicos, é preciso identificar os seus pressupostos literários (item 1.2.1). Para caracterizar o reconhecimento jesuítico do Congo, inicialmente volto minha atenção para a dimensão civil da configuração daquele reino, de forma a sublinhar como os jesuítas se

⁷⁵ A convergência de interesses entre a monarquia portuguesa e a Companhia de Jesus foi tão marcante que, de fato, em 1540, D. João III foi um dos mais influentes personagens a ter atuado junto à cúria romana pedindo que a nova Ordem fosse aprovada. Ver: ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750**. Stanford University Press: Califórnia, 1996, p. 3-78.

⁷⁶ “Carta do Padre Melchior Nunes ao Padre Martinho de Santa Cruz (1547)”. In: **MMA II**, doc. 65, p. 171. Grifo meu.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ “Carta do Padre Jorge Vaz aos jesuítas de Coimbra (1547)”. In: **MMA II**, doc. 63, p. 167.

apropriaram do código político que os portugueses empenharam no reconhecimento do Congo desde Rui de Pina (item 1.2.2). Em seguida, caracterizo como os jesuítas configuraram uma suposta religião do Congo, à qual a missão poderia simplesmente se acomodar (item 1.2.3).

1.2.1 “*Maior edificação*”: os pressupostos da epistolografia jesuítica

Antes de voltar minha atenção especificamente para as cartas que os jesuítas escreveram no Congo, é prudente fazer algumas observações sobre o sentido da epistolografia jesuítica.⁷⁹ Por conta da rápida dispersão da Companhia de Jesus pela Europa e pelo mundo, os jesuítas logo desenvolveram um sistema de informação eficiente. Todo um capítulo das Constituições da Ordem destina-se à regulação da troca de cartas, instituindo não só a obrigatoriedade da escrita, mas estabelecendo a regularidade e o decoro que os jesuítas deveriam seguir.⁸⁰ É verdade que as Constituições são um texto tardio, pois foram promulgadas apenas em 1558. Contudo, a preocupação com a troca de correspondências acompanhou Inácio de Loyola desde a fundação da Companhia de Jesus. Dessa maneira, em carta de 1542 para seu irmão Pedro Fabro, ele sugere que os jesuítas devessem escrever de acordo com dois gêneros: as *hijuelas* e a carta principal.⁸¹

Por um lado, as *hijuelas* deveriam servir ao governo e à unidade da Ordem, e é por isso que elas circulavam apenas internamente. Sem maiores ornamentos retóricos, poderiam ser escritas mais rapidamente, pois seriam apenas o meio de os jesuítas transmitirem informações sobre as condições práticas da missão, sobretudo para informar seus superiores a respeito de suas necessidades imediatas. Assim, as *hijuelas* podiam conter informações pouco exemplares a respeito dos jesuítas e suas missões, e é por isso que essas cartas praticamente não chegaram até nós: eram propositalmente descartadas.

Por outro lado, livre de “particularidades impertinentes”, a carta principal poderia ser mostrada a qualquer pessoa e, justamente por isso, deveria ser escrita “*como possa ser a maior edificação dos seus ouvintes e leitores*”. Inácio de Loyola foi, desde cedo, muito cioso da importância de configurar e propagandear uma imagem positiva da Companhia de Jesus, e a

⁷⁹ A escrita de cartas pelos jesuítas é um assunto amplo e bastante estudado, de maneira que não há, aqui, intenção de aprofundamento na complexidade desse assunto. Ver, por exemplo: HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: as cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, vol. 38, p. 87-119, 1995. E mais: TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 43, p. 11-32, 2002.

⁸⁰ “Constituciones de la Compañía de Jesus (1558)” In: LOYOLA, op. cit., p. 556-562.

⁸¹ “Al P. Pedro Fabro (1542)”. In: LOYOLA, op. cit., p. 649-651.

epistolografia cumpria uma função fundamental, pois, nos termos do fundador da Ordem, “a escritura fica, e dá sempre testemunho”.⁸²

O próprio percurso das cartas escritas no Congo em 1548 é representativo da função propagandista da epistolografia jesuítica. Para minha leitura considero uma versão em português publicada em 1988 na *Monumenta Missionária Africana*, cujas transcrições foram baseadas nas cinco cartas que estão conservadas no Arquivo dos Jesuítas, em Roma.⁸³ Contudo, ao publicar uma versão em italiano de quatro dessas mesmas cartas, em 1953, o padre Antonio Brásio refere-se a um livro publicado em Veneza, no ano de 1565, o *Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo: ricevuti dall'anno 1551 sino al 1558 dalli reverendi padri della Compagnia di Giesu*.⁸⁴ Trata-se de uma publicação editada para informar à corte de Veneza “do fruto observável que [os jesuítas] fizeram nas Índias, em torno da conversão destes povos à fé de Jesus Cristo”.⁸⁵ Assim, as cartas escritas pelos missionários no Congo foram reunidas e publicadas junto a relatos escritos, dentre outros lugares, no Brasil, em Goa e no Japão. Com efeito, os “horríveis costumes” desses povos são caracterizados em contraste à paciência dos trabalhos missionários, que, guiados pelo Espírito Santo, teriam conduzido aqueles excessos gentis à conversão.

Tendo em vista o fim propagandista dessas cartas, João Adolfo Hansen argumenta que seu destinatário deve ser entendido, no limite, como todo o mundo cristão. Ele alerta para a necessidade de tomá-las de acordo com os critérios de verossimilhança caros à sua recepção, de maneira que a tessitura das cartas missionárias respeitaria esquemas retóricos rígidos, em que o referencial local tem de se encaixar nos lugares-comuns da cultura ocidental. De acordo com os termos do próprio Hansen, as cartas jesuíticas são compostas de duas articulações fundamentais:

A primeira é a dos procedimentos retórico-teológico-políticos, efetuada pela enunciação do remetente como um conhecimento doutrinário partilhado pelo destinatário, que o recebe como coincidência ou equivalência do ponto de vista. A segunda articulação é a do referencial - não do "referente" - e compõe-se de discursos do local, que formam a sua matéria. Como variedade grande de temas e

⁸² Ibidem, p. 649. Tradução e grifo meus.

⁸³ Documentos 64-68. In: **MMA XV**, p. 148-63.

⁸⁴ Documentos 67-70. In: **MMA II**, p. 177-188.

⁸⁵ TRAMEZZINO, Michele (editor). **Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo riceuti, dall'anno 1551, sino al 1558**. Veneza: 1565, p. iii-v. Traduções minha.

subtemas, preenche semanticamente os esquemas retórico-doutrinários aplicados.⁸⁶

Com efeito, essa atenção aos pressupostos da escrita jesuítica implica uma decodificação das referências canônicas que fundamentam estes textos, pois a configuração que os jesuítas fizeram do reino do Congo não só se fia na experiência empírica de suas primeiras impressões sobre aquele contexto, mas também compreende uma recorrência implícita das autoridades antigas e sagradas. Enfim, o fato de a epistolografia jesuítica ter função propagandista e remeter a certos lugares-comuns não quer dizer que essa documentação não possa evidenciar importantes traços da relação entre missionários e seus interlocutores do Congo. É necessário, porém, compreender essa relação como mediada pela tradição ocidental, ou seja, é preciso verificar quais foram os critérios jesuíticos implicados no reconhecimento do Congo.

1.2.2 “Desta cidade, ainda que de palha”: o reconhecimento da dimensão civil do reino do Congo

Tendo em vista essa necessária decodificação da epistolografia jesuítica, meu argumento é que os missionários reconheceram o Congo a partir de um código político-civil, já que, desde a *Relação* de Rui de Pina, os portugueses tratavam daquela realidade por meio de uma qualificação monárquica. Por isso, pretendo demonstrar como, ao se apropriar dessa grelha de leitura, os jesuítas apostaram na possibilidade de uma aliança com D. Diogo, no que seguiam as recomendações de D. João III para mediar os interesses contraditórios do mani Congo e de traficantes portugueses.

Para introduzir esse argumento sobre a dimensão civil do reconhecimento jesuítico do Congo, parto da conclusão de uma das cartas escritas pelo missionário Cristóvão Ribeiro, em que ele assina: “*desta cidade (ainda que de palha) do Congo*”.⁸⁷ O lugar-comum representado pela cidade é um dos mais significativos e perenes da história do pensamento ocidental. Segundo Aristóteles, a natureza, que não faria nada em vão, teria dado o dom da fala ao ser humano para que os homens pudessem se juntar entre si e viver em uma sociedade política a partir do justo uso das palavras. Seria na *polis* que a potência natural do ser humano realizar-

⁸⁶ HANSEN, op. cit, p. 91.

⁸⁷ “Carta do padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: **MMA XV**, p. 150. Grifo meu.

se-ia de maneira perfeita, onde o homem viveria de forma autossuficiente e ostentando todas as supostas marcas da vida racional, como a monogamia e a propriedade.⁸⁸

Da filosofia grega para a retórica romana, é verdade que a passagem da *polis* para a *civitas* representa uma mudança fundamental na estrutura do pensamento político ocidental. A maior diferença é que, enquanto a *polis* seria o fim natural de povos em particular (paradigmaticamente o povo ateniense, em oposição aos bárbaros), a *civitas*, por sua vez, representaria a possibilidade artificiosa de todos os seres humanos superarem o estado de natureza (o que faria deles civilizados, em oposição aos selvagens).⁸⁹ Contudo, a despeito dessa diferença fundamental, a *polis*, traduzida pela noção de *civitas*, mantém-se como critério fundamental de distinção entre os homens e os demais animais. Assim, em sua célebre passagem sobre a origem da eloquência, Cícero descreve como o justo uso da razão e das palavras faz com que os homens superem a selvageria para viver na *civitas*, onde se tornariam homens virtuosos através de seus negócios.⁹⁰

Na passagem da oratória romana para a teologia cristã, Agostinho de Hipona imputa o genitivo divino à *civitas* ciceroniana, mas sem que a obediência cristã à cidade celeste possa prescindir da vida reta na cidade terrestre.⁹¹ Mantém-se o lugar-comum representado pela cidade enquanto realização perfeita do homem neste mundo. Nesse mesmo sentido, da Patrística para a Escolástica, Tomás de Aquino começa o seu tratado sobre o governo dos príncipes repetindo Aristóteles, a quem acrescenta um fundamento divino-cristão:

Tem todo homem, dada naturalmente, a luz da razão, pela qual é dirigido ao fim, nos seus atos. E, se conviesse ao homem viver separadamente, como muitos animais, não precisaria de quem o dirigisse para o fim, senão que cada qual seria rei para si mesmo sob o supremo rei, Deus, uma vez que, pela luz da razão, a ele dado divinamente, a si mesmo dirigiria nos seus atos. É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os

⁸⁸ ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997, I.1252A, p. 13.

⁸⁹ SABINE, George. **A History of Political Theory**. 4th edition. Nova Iorque: Harcourt Brace College Publishers, 1973, p. 141-170

⁹⁰ CICERO. **De la invención retórica**. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, libro I, parágrafo 2, p. 1.

⁹¹ SABINE, op. cit., p. 171-191.

chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos.⁹²

Justifica-se a longa citação desse conhecido trecho, pois esse paradigma da teologia política tomista está implícito em muitas passagens da epistolografia jesuítica escrita no Congo e em Angola, de forma que esse esquema será retomado em outros momentos.⁹³ Por ora, entretanto, interessa destacar a ideia de que Deus teria incutido a luz natural da razão nos homens para que eles pudessem identificar Sua autoridade e, ato contínuo, identificar também a justa autoridade dos príncipes cristãos, a quem caberia a função de fazer cumprir, na terra, as leis naturais de Deus em suas realizações civis.⁹⁴

Para encaminhar uma conclusão sobre o lugar-comum da cidade, dos doutores da Igreja ao alargamento dos horizontes geográficos do pensamento ocidental, vale a pena lembrar Anthony Pagden, que demonstra como esse foi um tópico fundamental no debate sobre o estatuto jurídico dos ameríndios no século XVI.⁹⁵ Com a descoberta da América, seguiu-se uma importante questão sobre a legitimidade, ou não, da conquista e escravização dos ameríndios, sobretudo incas e astecas. Os que advogavam pela legitimidade da sujeição, como o dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, de modo geral argumentavam que aqueles índios seriam como os escravos por natureza descritos por Aristóteles, ou seja, seres humanos incapazes de se realizar plena e racionalmente, precisando se submeter a seus senhores. Em oposição a esse argumento, uma série de juristas e teólogos, dentre os quais se destaca Francisco de Vitória, defenderam a plena humanidade dos índios e o seu direito à liberdade. A partir do referido esquema tomista, a luz natural da razão levaria os homens ao reconhecimento da justa disposição das coisas: casamentos, propriedade, magistrados etc. Nesse sentido, interessa notar que, para Vitória, o

⁹² TOMÁS DE AQUINO. De regno. I, 1. Tradução Francisco Benjamin de Souza Neto. In: **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Vozes: Petrópolis, 1997, p. 126-7.

⁹³ Faço referência à teologia tomista implícita à epistolografia jesuítica nos itens 1.2.3, 1.3.2, 1.3.3, 2.1.2 e 2.3.2.

⁹⁴ Sobre a relação de continuidade entre direito natural e direito civil em Tomás de Aquino, ver: VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução Claudia Berliner, 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 131-68.

⁹⁵ PAGDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 67-79.

critério da cidade é um reconhecimento fundamental da racionalidade e plena humanidade ameríndia.⁹⁶

Assim, tendo em vista esta longa duração do lugar-comum da cidade, quando assina “*desta cidade (ainda que de palha)* do Congo”, Cristóvão Ribeiro sintetiza todo o movimento intelectual dessa documentação escrita pelos jesuítas em 1548, pois ele a um só tempo aproxima e afasta o referencial local do paradigma ocidental. Dado que Cristóvão Ribeiro assina de uma cidade, fica implícito que, para esse jesuíta, os súditos do reino do Congo reuniriam as capacidades racionais para a vida política e ostentariam as marcas de uma vida civilizada. Contudo, é como se essas capacidades não fossem suficientes e definitivas, mas débeis e frágeis, pois a cidade seria de palha, podendo ser derrubada pelo primeiro vento que batesse mais forte.⁹⁷

De palha ou não, mesmo com essa relativização, os missionários configuraram aquele contexto sobretudo a partir de sua dimensão política. A esse respeito, quando relata a recepção que o D. Diogo preparou para eles, Jácome Dias caracteriza o reino do Congo através uma série de traços distintivos da esfera político-civil: os fidalgos fiéis ao rei, a grande capacidade bélica dos exércitos que eles mobilizavam, a grandeza do palácio, suas justas relações de família, cordialidade, etc.⁹⁸ Os jesuítas reconhecem o reino do Congo dentro da mais perfeita razão e religião. Dessa maneira, a imagem que os jesuítas registram, em 1548, é a de um reino poderoso, centralizado e comprometido com a religião cristã.

Uma outra marca importante do caráter civilizado do Congo é a fronteira que os jesuítas traçam entre esse reino e certos vizinhos:

Daqui a vinte & trinta léguas há uns que chamam *Ambundos*, que comem aos que matam na guerra, outros há que chamam *Anzincos*, que não comem senão carne humana, quem mais pode come aos outros; bem parece isto permissão divina por seus pecados grandes.⁹⁹

⁹⁶ Segundo os termos de Vitória sobre os índios: “na realidade, não são dementes, mas têm, a seu modo, o uso da razão. É óbvio, já que têm alguma ordem em suas coisas, *pois têm cidades, que dependem de ordem*, e têm matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, ofícios, comércio, que requerem, todas essas coisas, o uso da razão; além disso, têm uma espécie de religião, e não erram em coisas que para outros são evidentes, o que é indício de uso da razão”. In: VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones**: sobre os índios e sobre o poder civil (1537-1539). Tradução Paulo Sérgio de Vasconcellos, com revisão do organizador José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora da UNB, 2016, pg. 116. Grifo meu.

⁹⁷ Dentro deste mesmo esquema, em 1554, no posterior momento de desamparo da missão, outro jesuíta repetiria essa mesma construção: “não há aqui quem saiba de coisas de pedra, e todo é de palha, que dura tão pouco que quase sempre se há de estar em obras, o que ocupa muito tempo, e custa muito trabalho”. Ver: “Carta do Padre Cornélio Gomes ao Padre Diogo Mirón (1554)”. In: **MMA XV**, doc. 71, p.174. Tradução minha.

⁹⁸ “Carta do padre Jácome Dias (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 66, p. 154.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 155. Grifos meus.

Os *ambundos* a que se refere Jácome Dias provavelmente são o povo geralmente associado como súditos do reino de Angola, que viviam ao sul do Congo. Contudo, como fica evidente no próximo capítulo, uma vez que os jesuítas estavam em suas terras, eles não foram tratados como canibais. Já quanto aos *anzincos*, é mais difícil precisar a que povo Jácome Dias se refere. A referência cruzada mais pertinente é o livro de Filippo Pigafetta e Duarte Lopes, que descrevem um certo povo chamado “*anzinque*”.¹⁰⁰ Todavia, nesta descrição, essa nação parece positivada como o povo mais valente e confiável da região, e não como antropófagos selvagens, tal qual no relato do jesuíta.¹⁰¹ Mais do que tentar elucidar quem de fato seriam esses povos, interessa notar como essas contradições corroboram o argumento de que, recém-chegados ao Congo, os jesuítas valeram-se de marcadores identitários locais para produzir uma suposta clivagem político-epistemológica entre o reino do Congo, supostamente civilizado, e seus vizinhos e inimigos, supostamente bárbaros.¹⁰²

Trata-se de uma estratégia comum, que se repetiu em outras vinhas: basta pensar, por exemplo, na fabricação de diversas oposições entre bom e mau selvagens, como entre tainos e caribes, ou entre tupis e tapuias.¹⁰³ No caso da África Centro-Occidental, o “povo” *jaga* é que será configurado como o contrário da boa e reta humanidade. Entretanto, em 1548, os jesuítas não tinham conhecimento dos *jagas* – que, salvo engano, foram citados na documentação inaciana, pela primeira vez, apenas em 1594.¹⁰⁴ De uma forma ou de outra, como argumenta Candido, mais importante do que os *jagas*, em si, é o que eles representam, ou seja, um contraste bárbaro com relação aos reinos civilizados da região.¹⁰⁵ Assim, a referência de Jácome Dias aos “*ambundos*” e “*anzincos*” cumpre esta exata função, qual seja, a configuração de uma fronteira entre o reino do Congo e seus vizinhos bárbaros e antropófagos.

¹⁰⁰ A “*Relatione del Reame di Congo et delle circonvicine contrade*”, escrita em 1589 e publicada em 1591, é um dos mais importantes documentos para a história da África Centro-Occidental no século XVI. A obra é o resultado da colaboração entre Duarte Lopes, comerciante português que esteve no Congo de 1579 a 1583, e Felipo Pigafetta, humanista italiano que registrou o relato do primeiro. Valho-me da leitura da seguinte edição: PIGAFETTA, Filippo, e LOPES Duarte. **Le royaume de Congo & les contrées environnantes**. Tradução para francês e anotações de Willy Bal. Paris: Chandeigne, 2002.

¹⁰¹ Ibidem, p. 68-73.

¹⁰² Volto à questão da antropofagia no apêndice: “o horror da escravidão atlântica e os limites da mediação cultural”.

¹⁰³ Sobre a oposição entre tainos e caribes: MAZZOLENI, Gilberto. **O Planeta cultural**: para uma antropologia histórica. Tradução Liliana Laganà e Hylío Laganà Fernandes. São Paulo: Edusp, 1992. Sobre a oposição entre tupis e tapuias: MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigeníssimo. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001.

¹⁰⁴ “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 554.

¹⁰⁵ CANDIDO, Mariana. “*Jagas e sobas no “Reino de Benguela”: vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto de expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII.*” In: **África: histórias conectadas**. BERTHET, M.; GEBARA, A.; RIBEIRO, A. (org.). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015. Volto a referir-me ao problema histórico e historiográfico dos *jagas* nos itens 2.2.1 e 3.1.3.

Enfim, em um outro momento desta dissertação (ver item 3.2.2), argumento como, de um ponto de vista histórico-comparativo, as ideias de monarquia e de reino muito provavelmente não eram alheias ao contexto do Congo e de Angola antes da chegada dos portugueses, mas com especificidades importantes com relação ao referencial da linguagem e práticas políticas ocidentais. Neste momento, o foco não é discutir as especificidades histórico-comparativas do conceito de monarquia naquela realidade. Por ora, interessa sublinhar como os jesuítas reconheceram o reino de Congo em termos políticos-civis. Em suma, mesmo que em 1548 não haja novidade nessas descrições, pois desde a *Relação* de Rui de Pina os portugueses já descreviam o reino do Congo dessa maneira, nota-se como, para os jesuítas, a apreciação positiva daquele contexto estava em função da política mediadora que D. João III lhes encomendara.

1.2.3 “Falar por figuras”: a configuração de uma suposta religião do Congo

Paralelamente à configuração do reino do Congo em sua dimensão político-civil, neste item pretendo demonstrar como os jesuítas repetem o movimento de aproximação e distanciamento com relação ao paradigma cristão da cidade para compor a imagem de uma suposta religião do Congo. A fim de evidenciar esse argumento, sigo no esforço de decodificação das fontes, que, como visto anteriormente, efetuam a articulação do referencial local com os lugares-comuns do cânone ocidental. Trata-se de voltar a atenção para uma outra carta, escrita também no ano de 1548, em que o jesuíta Cristóvão Ribeiro relata o seguinte:

*São todos metafóricos e seu falar é por figuras; antes nas práticas que lhes fazemos perguntando-lhes quem os criou e fez respondem com alegria I Mfumu etu Zambi a mpungu que quer dizer o Senhor Deus me fez, de maneira que não conhecem outro Deus; ainda que tenham ídolos e façam feitiços não é ao que parece senão por grande ignorancia e falta de quem lhes diga a verdade.*¹⁰⁶

Mais adiante, trato das impertinências dessa tradução para a ideia de Deus-cristão, que não encontrava justa equivalência no contexto do Congo e de Angola (ver item 3.2.3). Neste momento, concentro-me sobre os fundamentos do pensamento missionário que permitem aos jesuítas produzir a comparação entre seu “Senhor Deus” e “Zambi a mpungu”. Mais do que pensar sobre o problema histórico-comparativo das diferentes noções de divindade, interessa

¹⁰⁶ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: **MMA XV**, p. 162. Grifo meu.

evidenciar como essa passagem é útil para caracterizar os pressupostos jesuíticos que estão na base da configuração de uma suposta religião do Congo. Quando descreve que seus interlocutores seriam “metafóricos” e que o falar deles seria “por figuras”, o jesuíta Cristóvão Ribeiro está usando dois conceitos técnicos que a teologia cristã herdou da oratória clássica.

Quanto às noções de figura e metáfora, importa sublinhar como Quintiliano cristalizou esses conceitos na retórica para se remeter ao uso das palavras que desviam de seu sentido mais evidente. O retor romano defende que haja múltiplas maneiras, mais ou menos agudas, para dizer a mesma coisa, de maneira que o bom orador deveria usar as figuras e metáforas corretas para ser mais eficaz com relação ao seu público, adequando o estilo do seu discurso a quem lhe ouve.¹⁰⁷

A partir dessa definição clássica, Erich Auerbach demonstra como os Padres da Igreja se apropriam da instituição retórica para elaborar uma nova teologia da história. Ora, como existiriam maneiras mais ou menos perfeitas de se expressar um mesmo significado, Tertuliano e Santo Agostinho valem-se do conceito retórico de figura para compatibilizar Velho e Novo Testamento, propondo que o primeiro seria uma pré-figuração do segundo, ou seja, uma mesma expressão, ainda que menos perfeita, das mesmas leis divinas.¹⁰⁸ A força dessa nova teologia da história, cara aos jesuítas no século XVI, é que ela não subtrai os acontecimentos de suas circunstâncias, mas os remete a um fundamento exterior aos fatos. Assim, quando Cristóvão Ribeiro escreve que seus interlocutores seriam “metafóricos” e que o falar deles seria “por figura”, infere-se que um significado futuro e verdadeiro jazeria oculto sob o termo “*Zambi a mpungu*”, de maneira que esse significante esconderia um sentido profundo para expressar a verdadeira ideia do Deus-cristão. Assim como o conceito de figura habilitou os Padres da Igreja a compatibilizarem Novo e Velho Testamento, Cristóvão Ribeiro opera uma compatibilização entre uma suposta crença do Congo e a crença cristã.

Justifica-se essa referência à oratória romana, pois, nesse trecho, Cristóvão Ribeiro de fato repete a Cícero, segundo o qual todos os humanos, não importa o quanto selvagens fossem, conheceriam e acreditariam em Deus, porque todos reconheceriam suas origens divinas, incrustadas em suas memórias.¹⁰⁹ Mais adiante, continua Cícero, a fala, como intérprete da

¹⁰⁷ Ver: AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997, pp. 13-26.

¹⁰⁸ Segundo os termos de Auerbach: “a profecia figural implica a interpretação de um acontecimento mundano através de um outro; o primeiro significa o segundo, o segundo preenche o primeiro. Ambos permanecem acontecimentos históricos; ainda assim, vistos deste ângulo, contêm algo de provisório e incompleto; um remete ao outro e juntos apontam para algo no futuro, algo que está para vir, que será o acontecimento real, verdadeiro, definitivo”. Ibidem, p.49-50

¹⁰⁹ Segundo as palavras de Cícero: “In hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae, non, etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum,

mente, embora varie na escolha das palavras, expressa sempre um mesmo sentido divino.¹¹⁰ Assim, a partir de sua prática missionária, Cristóvão Ribeiro simplesmente ilustra essa passagem do orador romano. Não importa que os súditos do reino do Congo escolhessem a palavra errada, eles estariam expressando o seu supostamente verdadeiro sentido: “de maneira que não conhecem outro Deus”.

Posto que as noções de figura e de metáfora habilitam Cristóvão Ribeiro a conformar uma semelhança fundamental entre as religiões de si e dos súditos do reino do Congo, o missionário jesuíta também tem de justificar as diferenças de culto, produzindo um afastamento do referencial local com relação ao paradigma cristão. Assim, a uma razão supostamente natural que aproxima o missionário dos seus interlocutores (o que Cícero chama de “memória de nossa origem em Deus”), soma-se um motivo circunstancial que os diferencia: “a grande ignorância e falta de quem lhes diga a verdade”. A esse respeito, mais uma vez, convém sublinhar como os jesuítas se apropriam da teologia tomista para justificar a validade histórico-teológica das missões modernas.

Tomás de Aquino estabelece uma diferença fundamental entre aqueles que estavam em estado de ignorância invencível, para quem o evangelho nunca tinha sido apresentado, e aqueles sobre quem pesava uma ignorância superável, basicamente judeus e mulçumanos, que estavam em contato com a cristandade, mas negavam a verdadeira fé.¹¹¹ Sobre estes recairia pecado mortal e, portanto, eles poderiam ser alvos de uma guerra justa. Já sobre aqueles, que não teriam culpa por jamais terem sido apresentados à mensagem cristã, não deveria pesar o fardo da guerra, mas a salvação do evangelho.¹¹² Segundo a apropriação desse conceito pelos missionários jesuítas do século XVI, os povos recém-descobertos pelos europeus, como os

qui unde ortus sit quasi recordetur et agnoscat/ Among men themselves there is no race either so highly civilized or so savage as not to know that it must believe in a god, even if it does not know in what sort of god it ought to believe. Thus it is clear that man recognizes God because, in a way, he remembers and recognizes the source from which he sprang”. In: CICERO. **De legibus**. With an English translation by C. W. Keyes. I, 26. London: Heinemann, 1988. Livro I, VIII.24 - IX.26, p. 325.

¹¹⁰ Ainda Cicero: “Nam et sensibus eadem omnia comprehenduntur, et ea, quae movent sensus, itidem movent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus imprimuntur, interpresque mentis oratio verbis discrepant sententiis congruens; nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad virtutem pervenire non possit/ For the same thing are invariably perceived by the senses, stimulate them in the same way in all men; and those rudimentary beginnings of intelligence to which I have referred, which are imprinted on our minds, are imprinted on all minds alike; and speech, the mind’s interpreter, though differing in the choice of words, agrees in the sentiments expressed. In fact, there is no human being of any race who, if he finds a guide, cannot attain to virtue”. Ibidem, livro I, X.30 – X.32, p. 331.

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: edições Loyola, 2005. Vol. IV, seção I, parte II, q.76, p. 370.

¹¹² Sobre as missões modernas terem se apropriado do conceito tomístico de ignorância invencível para justificar, a um só tempo, a unidade do gênero humano e suas diferenças culturais, ver: PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: edusp, 2013, pg. 596.

súditos do reino do Congo, precisariam apenas ser reconduzidos ao seio da “Palavra”, da qual teriam se afastado por motivos circunstanciais, como o dilúvio e a subsequente dispersão dos filhos de Noé.¹¹³

Tendo em vista que os súditos do reino do Congo “não conheciam outro Deus”, mas faltava quem lhes dissesse a verdade, as noções de idolatria e feitiço habilitam Cristóvão Ribeiro a operar, a um só tempo, a aproximação e o afastamento da suposta religião do Congo com relação à religião cristã. A esse respeito, o antropólogo italiano Ernesto De Martino nos lembra que a patrística não condenou os poderes mágicos, como superstições, idolatrias e feitiços, por serem falsos no sentido de ineficazes;¹¹⁴ tal acusação de charlatanismo seria feita apenas pela ciência positivista.¹¹⁵ Para os Padres da Igreja, ao contrário, a magia foi condenada exatamente porque era eficaz, ou seja, porque produzia efeitos reais. Dessa forma, a identificação de ídolos e feitiços, associados à distorção diabólica da natureza, serve aos missionários para a identificação e caracterização das supostas crenças de seus selvagens.

Quanto ao conceito de ídolo, uma comparação com o contexto da América espanhola é bastante elucidativa, pois Carmen Bernand e Serge Gruzinski demonstraram como, ao menos desde Bartolomé de Las Casas, essa noção foi fundamental no reconhecimento missionário das populações inca e asteca.¹¹⁶ Também envolvido no já citado debate sobre o estatuto jurídico-moral dos índios, tal qual Vitória, Las Casas igualmente recusou que os índios representassem uma categoria degenerada da espécie humana, o que, como defendia Sepulveda, lhes conferiria o estatuto de escravos por natureza. A fim de restituir o domínio dos índios sobre si, Las Casas defende que, por terem sido criados à imagem e semelhança de Deus, todos os homens teriam uma inclinação natural a conhecê-Lo, pois participariam da criação de maneira racional.¹¹⁷

Bernand e Gruzinski demonstram como o lugar-comum da idolatria tornou-se um instrumento fundamental para a configuração de uma suposta religião ameríndia. Trata-se do

¹¹³ BRAUDE, Benjamin. “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Period”. In: **The William and Mary Quarterly Third Series**, vol. 54, No. 1, p. 103–42, 1997.

¹¹⁴ DE MARTINO, Ernesto. **Magia e civilita**. 3 eds., Garzanti: Milão, 1984, pp. 10-11.

¹¹⁵ STENGERS, Isabelle. “Le médecin et le charlatan”. In: STENGERS, Isabelle e NATHAN, Tobie. **Médecins et sorciers**. Paris: Les Empêches de penser en rond, 1999.

¹¹⁶ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas**. Traducción Diana Sánchez. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹¹⁷ LAS CASAS, Bartolomeu. **Apologética historia sumaria**. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México: UNAM, 1967. Vol. 1, cap. LXXI, p. 369. Para entender esta definição, é preciso se remeter à ortodoxia tomista, cara ao frei dominicano e também aos jesuítas que me interessam. Para lembrar, segundo Tomás de Aquino, o homem participa da criação divina por meio da razão (ver item 1.2.2). Dentro dessa perspectiva, que compatibiliza a razão com o conhecimento de Deus, Ele a teria incutido na mente dos homens para que estes conhecessem o mistério de forma mais perfeita que os seres irracionais. A esse respeito, ver: TE VELDE, Rudi. **Participation and Substantiality in Thomas Aquinas**. Leiden: Brill, 1995.

que os autores chamam de “rede lascasiana”, ou seja, um discurso tipológico sobre os ameríndios que teólogos e filósofos europeus reproduziram ao menos até as Luzes.¹¹⁸ Segundo essa perspectiva, os índios, naturalmente inclinados a cultuar e conhecer o verdadeiro Deus, mas apartados da ortodoxia, teriam figuras no Seu lugar. Las Casas propõe que os índios cultuavam seus ídolos no lugar do verdadeiro Deus e, portanto, seus altares, sacerdotes e festas seriam supostamente dedicados a “Ele”, mesmo que em forma de simulacros. Assim, embora voltada para um objeto falso, a idolatria ainda assim seria uma verdadeira *latría*, isto é, uma crença racionalmente motivada para o conhecimento de Deus.¹¹⁹ Com efeito, essa operação comparativa produz uma semelhança fundamental no que concerne à capacidade para cultuar Deus. Entretanto, a um só tempo, demarca-se uma diferença hierárquica igualmente basilar: entre a verdadeira e as falsas religiões, ou melhor, entre a religião voltada para O verdadeiro objeto e as religiões voltadas para objetos falsos.

Ainda de acordo com os termos de Cristóvão Ribeiro, quanto à diferença entre “ter ídolos” e “fazer feitiços”, a passagem citada talvez não autorize a dizer muita coisa. Porém, William Pietz argumenta que, desde o século XV, o uso da palavra portuguesa “feitiço”, empregada na costa da África para descrever a religião dos negros, indica uma diferença importante com relação à noção de idolatria.¹²⁰ Segundo o antropólogo, e de acordo com o esquema de Las Casas, se para os europeus os ídolos são um simulacro do verdadeiro Deus, de modo que este culto remeteria a um erro na representação divina, os feitiços implicam uma irredutível crença na materialidade do objeto, que não necessariamente remeteria a Deus, mas sim aos poderes mágicos dos próprios fetiches, denotando uma débil razão por parte dos crentes. Essa distinção é bastante segura se pensarmos, por exemplo, na obra de Charles de Brosses, publicada em 1760,¹²¹ mas, à luz do argumento de Pietz, já em meados do século XVI, nota-se a diferença entre os verbos empregados por Cristóvão Ribeiro: o jesuíta escreve que eles *teriam* ídolos e *fariam* feitiços, inclusive criando um pleonismo na relação entre substantivo e verbo, já que a raiz latina da palavra *feitiço* denota o seu caráter artificial, ou seja, feito (do latim, *facere-facticius*).

De toda maneira, a diferença, ou não, entre ter ídolos e fazer feitiços não altera a economia do argumento. Para resumir, pouco importa se os súditos do reino do Congo

¹¹⁸ BERNAND e GRUZINSKI, op. cit.

¹¹⁹ LAS CASAS, op. cit., cap. LXXIV, p. 381.

¹²⁰ PIETZ, William. “The Problem of the Fetish, I”. *Res*, nº 9, p. 5-17, 1985. Idem. “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”. *Res*, nº 13, p. 23-45, 1987.

¹²¹ DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fétiches*; ou, Parallèle l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. Genebra, s/e., 1760.

acreditariam em ídolos, entidades representadas por esses ídolos, ou em deuses-fetiches; como argumenta Nicola Gasbarro, para os missionários jesuítas da primeira modernidade, o importante é que seus “selvagens” acreditassem em alguma coisa, pois é como se a própria estrutura da crença – a *latria* – garantisse, em si, um conhecimento da religião e, portanto, de Deus. Munidos de um pensamento protossociológico, os jesuítas percebem que, mesmo afastados da ortodoxia cristã, os povos do mundo teriam de ter uma noção em alto relevo das, nem tão elementares, formas da vida religiosa.¹²²

Mais adiante, argumento a impertinência histórico-comparativa da ideia de religião tal qual pensada a partir do monoteísmo cristão para interpretar o contexto do Congo e de Angola (ver item 3.2.4). Por ora, entretanto, mais do que esse aspecto histórico-comparativo, interessa sublinhar como, no contexto do Congo, a configuração de uma suposta crença no Deus-cristão é funcional a um projeto de missão, qual seja, a mera sobreposição dos signos católicos com relação aos ídolos e feitiços que os missionários conseguiam identificar. Com efeito, os quatro primeiros meses da missão são marcados por um caráter providencialista: amparados pela boa disposição de D. Diogo, os jesuítas relatam ter feito batismos aos milhares, edificado três igrejas, missionado nos arredores da capital e aberto uma escola para os filhos dos grandes da terra.¹²³ Nesse primeiro momento, o reconhecimento positivo da monarquia de D. Diogo reflete-se na configuração igualmente positiva de uma suposta religião dos súditos do Congo. Contando com a boa vontade do mani Congo, os jesuítas pareciam habilitados à mediação dos diferentes interesses que agiam naquele contexto. Contudo, esse momento de acordo entre os ânimos duraria pouco.

1.3 O conflito entre os jesuítas e D. Diogo (1549-1555)

A despeito de as primeiras impressões jesuíticas sobre o reino do Congo terem sido bastante positivas, já no ano seguinte à chegada da missão, em 1549, os inacianos deixam entrever um conflito com D. Diogo, de maneira que pretendo caracterizar os pressupostos com que os jesuítas justificaram esse desamparo da missão. Antes, entretanto, é preciso analisar a razão que levou os missionários e o mani Congo a entrarem em rota de colisão, qual seja: a mesma querela comercial que opunha D. Diogo, e antes dele D. Afonso, aos traficantes portugueses (item 1.3.1). A partir desse conflito, voltarei minha atenção especificamente para

¹²² GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 79-101.

¹²³ “Carta do Padre Jorge Vaz ao Padre Simão Rodrigues (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 65, p. 151-152.

como os jesuítas passaram a caracterizar D. Diogo tal qual um tirano, o que justificaria o desamparo da missão (item 1.3.2). Concluirei este capítulo com uma reflexão sobre como a configuração de um mani Congo tirânico acabou resultando em um deslocamento no plano das relações entre as monarquias de Portugal e do Congo: de uma aliança político-religiosa para a perspectiva de uma guerra justa dos portugueses contra D. Diogo (item 1.3.3).

1.3.1 “Lhes abra os pumbos”: a razão comercial do conflito dos jesuítas com D. Diogo

Embora D. João III tenha expressamente pedido aos jesuítas que não se envolvessem em assuntos temporais, essa recomendação não foi eficaz. Apesar de as relações entre os jesuítas e o mani Congo terem largado bem, pouco meses depois, já havia um conflito deflagrado entre as partes. Meu argumento é que os jesuítas logo se interessaram no tráfico de escravos e tomaram o lado dos mercadores portugueses que estavam em conflito com D. Diogo.

Ainda no ano de 1548, o padre Diogo Gomes, antigo embaixador do mani Congo em Lisboa, que acompanhara a missão jesuítica, retornou para Portugal. Não é razoável supor que sua saída do Congo tenha sido a principal razão para o conflito entre D. Diogo e os jesuítas, mesmo porque o mani Congo já expressara certo ressentimento com relação a ele, que o teria desonrado no púlpito. Contudo, é crível supor que a volta de Diogo Gomes para Portugal tenha servido como catalisador do conflito entre os inacianos e o mani Congo, já que este, apesar do ressentimento, expressou pesar diante da ida daquele para Portugal.¹²⁴

De uma forma ou de outra, já em 1549 a tensão entre os jesuítas e D. Diogo era manifesta, de maneira que o padre Jorge Vaz escreveu para o capitão de São Tomé se queixando do mani Congo.¹²⁵ Embora o tom da carta seja bastante duro, Jorge Vaz não deixa claro qual seria a razão do conflito, apenas mencionando que o bom tratamento do rei de Portugal tinha deixado o mani Congo assoberbado. Nesse mesmo sentido, Cristóvão Ribeiro também escreveu ao capitão de São Tomé relatando que, no Congo “a palavra de Deus não é mais ouvida”.¹²⁶ Entretanto, ele tampouco é claro ao explicar os motivos da desavença com D. Diogo, indicando apenas como o clero secular, especialmente um tal padre Manuel Afonso, se satisfazia em comprazer o rei, o que lhe deixava em posição absoluta, isso é, sem que ninguém reunisse condições para o repreendê-lo. De sua parte, numa verdadeira guerra de cartas, em 1550, D. Diogo também escreveu ao rei de Portugal reclamando dos jesuítas, e especificamente do

¹²⁴ “Carta do rei do Congo ao Padre Diogo Gomes (1548)”. In: **MMA II**, doc. 75, p. 207

¹²⁵ “Carta do Padre Jorge Váz ao Capitão de S. Tomé (1548)”. In: **MMA II**, doc. 80, p. 228.

¹²⁶ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro ao Capitão de São Tomé (1548)”. In: **MMA II**, doc. 78, p. 220.

superior da missão.¹²⁷ O problema é que o mani Congo também não evidencia motivos capazes de explicar satisfatoriamente o desentendimento com os inacianos.

Para além dessas cartas, e a fim corroborar o argumento de que o conflito entre jesuítas e o mani Congo é uma continuação da querela comercial que D. Diogo herdou de seu avô D. Afonso, é preciso lembrar que, em 1532, este conseguira renovar o apoio formal do rei de Portugal para manter o monopólio sobre a oferta de escravos. Contudo, na prática, os traficantes portugueses continuaram a investir em mercados ao sul do Congo, em uma tentativa de driblar o exclusivismo do mani Congo. Dessa maneira, em 1548, a pedido de traficantes portugueses, D. João III encomendou uma inquirição sobre a necessidade, ou não, do comércio com o reino de Angola. O resultado foi que as testemunhas ouvidas no Congo não poderiam dar depoimentos mais contraditórios com relação às informações que os feitores de São Tomé mandavam a Lisboa.

Por um lado, os traficantes reclamavam da pouca oferta de escravos no porto de Pinda, que era controlado por aliados do mani Congo. Portanto, eles demandavam o direito de comprar escravos ao sul, no reino de Angola, para cobrir a demanda por mais cativos. Por outro lado, as testemunhas do Congo relatavam o exato oposto. Em um discurso que, de tão similar, parece ter sido combinado, todos os nove homens inquiridos dão conta do déficit na demanda, e não da insuficiência da oferta. Especificamente, todos eles relatam que o porto de Pinda vivia abarrotado de escravos, mas que as “peças” acabavam morrendo por falta de embarcações que aportassem ali.¹²⁸ O conflito, portanto, explica-se porque os capitães e feitores de São Tomé mandavam seus navios para o reino de Angola, o que causava “grande descontentamento do rei do Congo”.¹²⁹

Tendo em vista esse embate entre D. Diogo e os traficantes portugueses, resta agora demonstrar como os jesuítas se aliaram a estes últimos, o que explicaria o desentendimento deles com o mani Congo. O mais importante indício dos interesses jesuíticos no tráfico é uma carta do padre Inácio de Azevedo a Inácio de Loyola, escrita em 1553, na qual o remetente descreve que tanto Jácome Dias, quanto Cristóvão Ribeiro teriam se envolvido com negócios açucareiros em São Tomé e voltado para Portugal com escravos ilegítimos.¹³⁰ De fato, só tenho conhecimento desse único documento sobre tal escândalo, o que nos faz pensar que, das duas,

¹²⁷ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1550)”. In: **MMA II**, doc. 84, p. 243.

¹²⁸ “Inquirição sobre o comércio de S. Tomé com Angola ordenada por D. João III (1548)”. In: **MMA II**, doc. 74, p. 197-206. O porto de Pinda, tradicionalmente comandado pelo mani Soio, fiel aliado do mani Congo era o principal porto do reino.

¹²⁹ “Carta de Jerónimo Coutinho a El-Rei (1551)”. In: **MMA II**, doc. 90, p. 169.

¹³⁰ “Carta do padre Inácio de Azevedo a Santo Inácio de Loyola (1553)”. In: **MMA XV**, doc. 70, p. 167-172.

uma: ou a Companhia de Jesus logo abafou o caso, ou padre Antonio Brásio, cioso da imagem dos portugueses na África, preferiu não publicar mais nada a respeito. De toda maneira, parece claro que os jesuítas não tiveram interesse em tornar o caso público e, aparentemente, ao menos pelo que deixa entrever Francisco Rodrigues, os superiores da Assistência de Portugal apenas tiraram os dois missionários de circulação.¹³¹

Com a volta de Jácome Dias e Cristóvão Ribeiro para Portugal, provavelmente em 1552, não restou nenhum jesuíta no Congo, já que Jorge Vaz morrera em 1551.¹³² Entretanto, o padre Diogo Gomes, ex-embaixador do mani Congo em Lisboa, que acompanhara a missão jesuítica em 1548, mas que voltara a Portugal naquele mesmo ano, foi ordenado padre da Companhia de Jesus e, rebatizado Cornélio Gomes, retornaria para o Congo em 1553, numa tentativa de refundar a missão.¹³³

Consigo Cornélio Gomes levou uma série de notas para o rei do Congo, listando as correções necessárias para que este passasse a se comportar como um verdadeiro príncipe cristão. Trata-se de um documento fundamental para caracterizar os pressupostos jesuíticos na configuração do mani Congo como um tirano, o que farei no item a seguir. Por ora, entretanto, interessa sublinhar como esse documento deixa entrever as razões comerciais do conflito, pois Cornélio Gomes ordena a D. Diogo “que não se intrometa na jurisdição dos homens brancos, (...) *lhes abra os pumbos, e dê lhes caminhos francos*”.¹³⁴ Com efeito, o jesuíta está repetindo uma reclamação que o capitão de São Tomé fizera ao rei de Portugal em 1548, relatando que o mani Congo “cerca os pumbos ou feiras onde resgatam os escravos de que se pode tirar algum proveito, e abre-os em [locais em] que se os homens perdem e no caminho são roubados”.¹³⁵

De novo, o problema é que os traficantes portugueses não se conformavam com os impostos em pedágios cobrados pelo mani Congo e conseguiam que seus intermediários fossem direto aos pumbos em que se compravam os escravos. A intenção era driblar a mediação e as taxas cobradas por D. Diogo e seus aliados, já que, uma vez comprando as “peças” diretamente no interior, os traficantes portugueses poderiam levar os escravos para outros portos, e não para Pinda, onde, através de seu vassalo mani Soio, o mani Congo fazia valer o seu poder aduaneiro.

¹³¹ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo I, Volume II. Porto: apostolado da imprensa, 1931, p. 551-2.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: **MMA XV**, doc. 69, p. 164-166. Tradução e grifo meus. Os pumbos eram as feiras no sertão, justamente onde os traficantes portugueses, chamados de “pombeiros”, iam comprar escravos.

¹³⁵ “Carta do Capitão de São Tomé a D. João III (1549)”. In: **MMA II**, doc. 81, p. 233-4.

Em contrapartida, de seu lado, D. Diogo passou a inferir sobre o local desses mercados para barrar o acesso dos atravessadores que iam aos pumbos a serviço dos traficantes portugueses.

Enfim, há indícios de que Cornélio Gomes tenha chegado ao Congo com um plano para a deposição de D. Diogo. As evidências sobre a trama são vagas e, portanto, não é possível precisar muito a esse respeito, mas, em carta de 1552 escrita para Inácio de Loyola, o missionário parece dar como certo que D. Diogo será destituído “por causas ocultas” e que, no lugar dele, será posto um rei favorável à Companhia de Jesus: “o rei que há de suceder mediante a graça divina é todo nosso”.¹³⁶ Além disso, em 1550, uma devassa encomendada pelo próprio mani Congo dá conta da existência de traidores que tramavam contra ele.¹³⁷ É difícil saber se os dois documentos fazem referência ao mesmo plano, mas, de toda forma, D. Diogo não foi deposto. Muito pelo contrário: depois de essas tramas darem com os burros n’água, o mani Congo saiu com poder aparentemente fortalecido, pois, em 1553, D. João III expediu uma série de alvarás novamente proibindo que os portugueses comprassem escravos em Angola, o que, ao menos em teoria, reforçava o monopólio do mani Congo.¹³⁸

1.3.2 “A lei é a vontade do Rei”: a configuração jesuítica da tirania de D. Diogo

Diante de um D. Diogo fortalecido e contrário à missão jesuítica, convém agora evidenciar como o jesuíta Cornélio Gomes caracterizou a tirania do mani Congo. Praticamente sem espaço para a mediação de interesses contraditórios, ou seja, com pouquíssima margem para diálogo com D. Diogo e os grandes do reino, é preciso analisar quais foram os pressupostos político-teológicos engajados por Cornélio Gomes em sua configuração de D. Diogo como um tirano.

Logo na abertura do primeiro relato escrito desde o seu retorno ao Congo, em 1553, o jesuíta evidencia uma mudança de postura com relação às possibilidades da missão. Em contraste com os batismos em massa que Jorge Vaz havia feito em 1548, Cornélio Gomes dá-se conta de que pouco adiantava celebrar o sacramento se os súditos do reino do Congo voltassem a seus costumes antigos.¹³⁹ Dessa maneira, a ênfase do missionário desloca-se dos batismos em grande número para a educação mais demorada. Contudo, D. Diogo tornara-se um impeditivo para qualquer projeto missionário, pois, segundo Cornélio Gomes, o mani Congo

¹³⁶ “Carta do Padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (1552)”. **MMA II**, doc. 92, p. 275. Tradução minha.

¹³⁷ “Devassa de D. Diogo rei do Congo (1550)”. In: **MMA II**, doc. 86, p. 248-262.

¹³⁸ “Alvará de D. João III ao Rei do Congo (1553) e “Alvará de El-Rei d. João III (1553). In: **MMA II**, docs. 101-2, p. 321-324.

¹³⁹ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553)”. **MMA II**, doc. 98, p. 296.

teria impedido a construção do Colégio e, não só, teria ainda proibido todos os seus súditos de dirigirem a palavra ao jesuíta, que dizia estar “como encarcerado sem estar no cárcere”.¹⁴⁰ Com efeito, Cornélio Gomes é incisivo ao atribuir o desamparo da missão às vontades de D. Diogo:

Creio, Padre meu, que o Diabo inventa uma maneira para impedir muitos bens, que segundo me parece não poderia ele inventar outra melhor, segundo a disposição de este Rey.¹⁴¹

Para os jesuítas, o destino da missão, como de toda vida humana, seria decidido no plano do embate entre Deus e o Diabo, pois à onipresença divina contrapõe-se o seu oposto diabólico. Assim, Nicola Gasbarro argumenta como o Demônio tornou-se um instrumento privilegiado para os missionários da primeira modernidade interpretarem os desvios selvagens com relação à reta civilização, de maneira que as disposições de D. Diogo são atribuídas justamente ao Diabo.¹⁴² Contudo, por mais que toda peregrinação humana na terra pudesse se resumir ao embate de Deus contra o Demônio, isso não quer dizer que aos humanos nada caberia. Pelo contrário, aos homens e, particularmente, aos príncipes restaria agir conforme as vontades divinas. Nesse sentido, é interessante notar como os jesuítas acabaram forjando uma oposição fundamental entre D. João III e D. Diogo, pois, enquanto Cornélio Gomes relatou que o mani Congo era o meio do diabo, Inácio de Loyola escreveu, dez anos antes, que o rei de Portugal era um instrumento da Providência.¹⁴³

Conforme mencionado anteriormente (ver item 1.1.3), desde a fundação da Ordem os jesuítas eram institucionalmente alheios aos episcopados locais, o que lhes garantia certa independência com relação ao poder temporal, mas, por outro lado, não raro também lhes impunha a necessidade de negociar os limites de suas missões com monarcas e príncipes locais. Não por acaso, em 1555, escrevendo para instruir missionários enviados à Etiópia, Inácio de Loyola confere importância estratégica fundamental à relação da missão com o poder temporal, indicando que os missionários deveriam “atrair algumas pessoas grandes” como “o mais eficaz meio” para incutir a religião naquela vinha.¹⁴⁴

Em contraste com a conquista da América, onde, em meados do século XVI, o uso da força coercitiva pelos europeus já era um dado de fato, na África, tanto no Congo quanto na

¹⁴⁰ “Carta do Padre Cornélio Gomes ao padre Diogo Mirón (1554). In: **MMA XV**, doc. 74, pg. 190. Tradução minha.

¹⁴¹ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553). In: **MMA II**, doc. 98, p. 299. Tradução minha.

¹⁴² GASBARRO, Nicola. “Il diavolo interculturelle”. In: GASBARRO, N. (org.). **Le cultre dei Missionari**. Roma: Bulzzone Editore, 2009, p.383-408.

¹⁴³ “A Juan III, rey de Portugal (1543)” In: LOYOLA, op. cit., p. 651.

¹⁴⁴ “Al P. Juan Nuñez, patriarca de Etiópia (1555)” In: LOYOLA, op. cit, p. 910. Tradução minha.

Etiópia, as missões jesuíticas tinham de ter uma dimensão fundamentalmente negociada com os poderes temporais constituídos naqueles contextos. Não que o desamparo dos jesuítas no Congo tenha sido necessariamente fator preponderante para a estratégia que Inácio de Loyola prescreveu aos seus irmãos de Ordem na Etiópia; ao escrever essa carta, contudo, o fundador da Ordem já tinha sido informado do conflito de Cornélio Gomes com D. Diogo.¹⁴⁵ Dessa maneira, não é sem fundamento supor que a experiência dos jesuítas no Congo tenha antecipado a perspectiva descrita por Inácio de Loyola para a Etiópia, segundo a necessidade de ganhar o ânimo dos grandes para servir ao povo.¹⁴⁶

Entretanto, no Congo, o problema é que parecia impossível governar a consciência de D. Diogo, de maneira que, nas notas que enviou para corrigir seu comportamento, escritas em 1552, Cornélio Gomes já lhe advertia:

Que observe o quanto havia errado em querer ser mais temido que amado dos súditos, pois é certo que o que só por temor se faz não pode durar muito, e acorde-se que segundo tem escrito, com muita pouca gente que o amava venceu muitas e muito grandes guerras, o que agora teme não estar seguro fazer.¹⁴⁷

Nesse trecho, ao confrontar o mani Congo, Cornélio Gomes produz um inusitado diálogo para refutar a célebre tese que Nicolau Maquiavel defendera em *O príncipe*, de que seria “bem mais seguro ser temido que amado, caso venha a faltar uma das duas”.¹⁴⁸ A referência ao chanceler florentino é bastante elucidativa na medida em que suas teses apontam para uma autonomização da política com relação à religião.¹⁴⁹ Maquiavel postulou que, para manter e expandir o seu poder, o príncipe não precisaria necessariamente agir de maneira virtuosa, mas, de acordo com certas circunstâncias, ser-lhe-ia mais conveniente abdicar das virtudes cristãs (mesmo que devesse sempre se esforçar em parecer virtuoso). Tendo em vista a ampla circulação das obras de Maquiavel na Península Ibérica, não espanta que Cornélio

¹⁴⁵ “Carta do padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (1555)”. In: **MMA II**, doc. 120, p.374-6.

¹⁴⁶ Trata-se da estratégia por excelência dos jesuítas no Oriente, durante o século XVII. Ver: PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: VILLARI, R. (org.). **O Homem barroco**. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 165.

¹⁴⁷ “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: **MMA XV**, doc. 69, p. 165. Tradução minha.

¹⁴⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin-Companhia, 2010, p. 102.

¹⁴⁹ CHABOD, Federico. **Machiavelli and the Renaissance**. Translated from the Italian by David Moore. Nova Iorque: Harper & Publishers, 1965.

Gomes as tenha chamado contra a sua causa.¹⁵⁰ Em oposição ao chanceler florentino, os jesuítas defendem a conformação da ação dos homens, e especificamente dos príncipes, não apenas às suas vontades, mas à de Deus.

Não por acaso, nas mesmas notas enviadas para a correção do comportamento do mani Congo, Cornélio Gomes já ordenara a D. Diogo que:

Não se esqueça da obrigação que todos temos a em tudo nos conformar com a vontade divina e não com a nossa, mas antes em tudo ter esta por suspeita e que não queira ter por sua lei sua própria vontade, (...) que se guie por bom e verdadeiro conselho nas coisas que quer fazer, não se determinando nelas por paixões e subitamente, pois sabe que, *entre os cristãos, havendo leis e letrados, se determina coisas com muito conselho e tento.*¹⁵¹

De acordo com a teologia política de Tomás de Aquino, cara aos jesuítas, importa lembrar como Deus manifestaria sua vontade aos homens por meio de leis naturais, que, embora não pudessem ser representadas como um conjunto de leis específicas, deveriam servir como medida para os atos humanos a partir do preceito básico de fazer o bem e evitar o mal (ver item 1.2.2). Assim, os teólogos católicos da primeira modernidade estão de acordo com o fato de que o direito natural é anterior à razão humana e, portanto, os homens deveriam sempre considerar o justo natural para, por meio dele, mas com vistas às circunstâncias históricas, racionalmente desdobrarem leis positivas. Em suma, segundo a fórmula de Pedro de Ribadeneyra, jesuíta que ficou célebre por ter refutado as teses de Maquiavel: “o verdadeiro rei está sujeito às leis de Deus e da Natureza; o tirano não tem outra lei senão sua vontade”.¹⁵²

Com efeito, os fundamentos das leis de Deus e da Natureza não são apenas um preceito teológico, mas instrumentos usados pelos missionários do século XVI como um poderoso meio de ordenação social. Dessa maneira, ao se referirem a preceitos divinos, os jesuítas se autorizam como os agentes mais aptos a mediar as relações sociais com vistas às vontades de Deus. Trata-se da relação entre “leis” e “letrados”, ou seja, entre a Palavra e aqueles que estão autorizados

¹⁵⁰ Sobre a circulação das obras de Maquiavel na Península Ibérica, apesar da inquisição: MARCOCCI, Giuseppe. “Construindo um império à sombra de Maquiavel”. In: BAGNO, S.; MONTEIRO, R. (org.). **Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

¹⁵¹ “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: **MMA XV**, doc. 69, pg.165. Tradução e grifo meus.

¹⁵² RIBADENEYRA, Pedro. “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo (1595)”. In: **Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira**. DE LA FUENTE, V. (org.). Biblioteca de Autores Espanoles, Madrid: Hernando y Compañia, 1952. Livro II, cap. VIII, p. 532. Tradução minha.

a entende-la. Nesse caso, em oposição a quem chama de “bajuladores”, Cornélio Gomes se elege como o único prelado que diz a verdade, mesmo que contrária às vontades do rei. Em outros termos, o missionário se coloca na posição de mediador dos preceitos da lei natural para enganar D. Diogo e orientá-lo para a salvação de sua alma e dos seus súditos.

Enfim, em 1553, o jesuíta já parece não ter esperança alguma com relação a sua missão:

Quanto ao fruto que aqui se pode fazer é este, quando for tal o Rei que o queira conservar: fazer este Colégio de 500 ou mais moços filhos dos principais, dos quais depois saiam os senhores de todo o reino, como assim há de ser que por nossas mãos foram ensinados e ministrados por todo o tempo necessário, e depois os de melhor engenho fazê-los bons latinos, e de aí passá-los às outras ciências, de maneira que por tempos venham à sair de eles teólogos que confessem e prediquem, e legistas que lhes dêem aqui leis, porque *aqui a lei é a vontade do Rei, e por isto nascem aqui tantos males e injustiças*.¹⁵³

Mais à frente, nessa mesma carta, Cornélio Gomes ainda caracteriza D. Diogo como “indomável”, pois suas “vontades sensuais” não se conformariam com as leis de Deus, ou seja, configura-se um rei cuja concupiscência resulta em relações poligâmicas e incestuosas.¹⁵⁴ Desamparado pelo mani Congo e, portanto, sem reunir mínimas condições para um projeto missionário, Cornélio Gomes reconhece a impossibilidade da mediação de interesses contraditórios com relação às vontades de D. Diogo. Dessa maneira, a expectativa por algum fruto missionário projeta-se em um futuro no qual este não fosse mais o rei. Cornélio Gomes argumenta que o trabalho missionário deveria não só concentrar-se na formação de teólogos, mas também seria preciso formar legistas que viessem a impossibilitar uma nova tirania como a de D. Diogo.

Em suma, as corrupções que afligiam o Congo evidentemente tinham caráter religioso, mas, segundo os termos do próprio missionário, o fundamento dos infortúnios era também civil: é que, no Congo, “a lei é a vontade do rei, e por isto nascem aqui tantos males e tantas injustiças”. A configuração da tirania de D. Diogo se baseia em um pressuposto religioso, mas também em suas específicas manifestações civis, às quais a missão teria de se acomodar.

¹⁵³ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553). In: **MMA II**, doc. 98, p. 305. Tradução e grifo meus.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 304. Tradução minha.

1.3.3 “Mostrar sujeição”: a proposta jesuítica de acomodação civilizadora à tirania de D. Diogo

A partir da configuração da imagem de um mani Congo indomável, pretendo agora demonstrar como os jesuítas acomodaram o projeto missionário a uma orientação coercitiva. Minha argumento é que, tendo em vista a impossibilidade de diálogo com D. Diogo, os jesuítas operaram um deslocamento no plano da mediação das relações entre as monarquias do Congo e de Portugal: da impossibilidade de uma aliança político-religiosa para a expectativa de uma guerra justa contra o mani Congo.

Em 1555, já de volta a Lisboa, Cornélio Gomes escreveu para Inácio de Loyola contando que fora expulso do Congo sob a ameaça de um exército de 5 mil homens.¹⁵⁵ Segundo as palavras do padre Diogo Mirão: “a causa de sua vinda foi porque em nenhuma maneira pôde fazer fruto naqueles negros, pelo rei ser lhe muito contrário”.¹⁵⁶ Com efeito, Cornélio Gomes conclui que, como tirano indomável, D. Diogo precisaria ter suas vontades constrangidas:

Nenhuma sujeição [o mani Congo] quer ter ao Provisor, nem à Igreja, nem a Deus (...) e desta má raiz de sua desobediência lhe nasce não obrar em nenhuma virtude, ainda que sejam necessárias às suas consciência, vida e honra; *porque nenhuma coisa que dele conhece lhe sujeita, e parece-me que deixará antes de usar estes remédios necessários que mostrar sujeição*.¹⁵⁷

Ao escrever que o mani Congo não demonstrava sujeição nem ao provisor, nem à Igreja e nem a Deus, Cornélio Gomes estabelece continuidade entre respeito às leis civil, de Deus e da Natureza. Ou seja, o jesuíta defende a necessidade de, a um só tempo, o mani Congo “mostrar sujeição” no plano dos homens e no plano divino. Dessa maneira, para a missão evangelizadora ser minimamente eficaz, ela necessitaria do devido processo civilizador, isso é, do amparo de forças coercitivas portuguesas contra D. Diogo.

Para concluir o capítulo com uma reflexão sobre este deslocamento no plano das relações entre as monarquias do Congo e de Portugal, parece válido fazer uma breve comparação com o diagnóstico que Manuel da Nóbrega e José de Anchieta fizeram sobre os índios do Brasil, um ano depois, em 1554:

¹⁵⁵ “Carta do Padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (1555)”. In: **MMA II**, doc. 120, p. 374.

¹⁵⁶ “Carta do Padre Diogo Mirão a Santo Inácio (1555)”. In: **MMA II**, doc. 121, p. 377. Tradução e grifo meus.

¹⁵⁷ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553)”. In: **MMA II**, doc. 98, p. 305. Tradução minha.

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima àqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência.¹⁵⁸

Apesar da semelhança evidente, há também uma diferença fundamental entre os dois contextos separados pelo Atlântico. No Brasil, os índios foram reconhecidos como verdadeira *tabula rasa* (“sem fé, sem lei e sem rei”) e, portanto, o uso da força coercitiva se justificaria para sua redução à vida civil. A sujeição ao poder temporal português cumpriria a função de instituir um rei e uma lei onde até então supostamente inexistiria autoridade secular.¹⁵⁹ É como se, depois de fundada, a reta vida civil pudesse servir como fundamento para a posterior implantação da fé.¹⁶⁰ Já em relação ao Congo, como tentei demonstrar anteriormente (nos itens 1.1.1 e 1.2.2), o reconhecimento português foi marcado pela sua dimensão político-civil, isso é, pela suposta força e centralização do reino africano. Não se trata da ausência de um rei e de leis, como no Brasil, mas da tirania de um rei que, como demonstramos no item anterior, fazia de sua absoluta vontade as leis do reino.¹⁶¹

Entretanto, apesar dessa diferença, em ambos os casos há necessidade de sujeição ao reto poder secular da monarquia portuguesa, pois, sem o uso da força coercitiva, como a experiência já havia mostrado, tanto os súditos do reino do Congo, quanto os índios tupis voltavam para os seus antigos costumes. Dos dois lados do Atlântico, os jesuítas perceberam que o sacramento do batismo, por si, só não garantia muita coisa. José Eisenberg argumenta que os jesuítas no Brasil operaram uma acomodação da filosofia tomística para justificar o uso da força coercitiva nas missões:

¹⁵⁸ “José de Anchieta para Inácio de Loyola (1554)”. In: **Monumenta Brasiliae** v. 2, 1553-1558. LEITE, Antônio Serafim (direcção e anotação). Roma: MHSI, 1958, p. 114.

¹⁵⁹ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 89-123.

¹⁶⁰ Sobre essa complementariedade histórica, entre civilização e religião, especificamente no que se refere às missões jesuíticas junto aos tupis, ver: AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007, p. 249-57.

¹⁶¹ Silvia Hunold Lara demonstra como essa diferença no reconhecimento de índios e africanos persiste no contexto da América Portuguesa no século XVII, especificamente no que se refere ao Quilombo dos Palmares: HUNOLD LARA, Silvia. “Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII”. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

Segundo São Tomás, existem dois tipos de medo: o medo servil, que é o temor da punição desencadeada pela ira divina, e o medo filial, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina (Suma Teológica, II-II, q.7, a.1). Enquanto o primeiro tipo de medo pode ser experimentado por todos, sejam fiéis ou infiéis, o segundo é próprio daqueles que acreditam em Deus. Falta de fé, diz Aquino, é a causa do medo servil, enquanto que a fé propriamente dita produz o medo filial. Se o medo filial é consequência de uma fé já formada, então ele logicamente não pode causar a conversão. Mas aquele que ignora a fé pode aprender a temer a Deus através do medo servil. A noção de Nóbrega de que os índios aceitariam a fé através do medo concorda perfeitamente, portanto, com a interpretação tomista do medo, a qual tem a distinção entre medo filial e medo servil em seu centro.¹⁶²

Nesses termos, tal qual Nóbrega para a conversão dos tupis, é como se Cornélio Gomes também tivesse prescrito o medo servil para D. Diogo, pois o jesuíta defende que o mani Congo devesse ter sua vontade constrangida. Ou seja, seria apenas através da subordinação a um reto poder civil que ele poderia apreender a amar e temer a Deus.

Enfim, para entender a adoção da prescrição de um processo civilizador pelas missões jesuíticas, parece importante remontar aos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, a pedra fundamental da espiritualidade jesuítica. Nesse texto, o criador da Ordem prevê a possibilidade de o ensino da fé (como dado universal) acomodar-se às diferentes circunstâncias (dadas de maneira particular)¹⁶³. Pouco interessa, aqui, a eficácia da conversão enquanto problema de fé propriamente dito, isso é, enquanto alçada de consciência subjetiva. No entanto, como salienta Fernando Torres Londoño, é possível imaginar os efeitos práticos e sociais dessa espiritualidade inaciana, que supõe a possibilidade de os ensinamentos religiosos se acomodarem a diferentes disposições de engenho, letras, política, etc.¹⁶⁴

Trata-se do que hoje chama-se de inculturação da fé, pois os jesuítas, enquanto os mais importantes arautos da expansão da Palavra na segunda metade do século XVI, desde cedo se viram na necessidade de adaptar suas missões a interlocutores bastante diversos entre si, por exemplo, no caso de Cornélio Gomes, com relação às disposições indomáveis de D. Diogo.

¹⁶² EISENBERG, op. cit., p. 107-8.

¹⁶³ “Ejercicios”. In: LOYOLA, op. cit., p. 200.

¹⁶⁴ TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 43, p. 11-32, 2002.

Com efeito, em 1568 o padre Maurício Serpe, que a essa altura era confessor do rei de Portugal, escreveu ao geral da Ordem, desde Lisboa:

Tem já aqui muito bem entendido por esta e por outras muitas experiências que a Christandade em gente bárbara não se pode bem fundar, nem se pode conservar sem sujeição (o que não acontece em gente polida como são chinas e japões).¹⁶⁵

A comparação não poderia ser mais explícita quanto à diferença na maneira de se manejar a dicotomia entre civilização e religião nos variados contextos aos quais os jesuítas foram enviados.¹⁶⁶ Na China e no Japão, onde os portugueses não reuniam mínimas condições de conquistar os povos, a inculturação da fé não foi um problema de sujeição à lei civil da cidade cristã. Desde Francisco de Xavier, os jesuítas supõem uma compatibilidade entre a religião cristã e as civilizações orientais, tidas como polidas. Assim, o ensinamento da fé deveria concentrar-se sobre o convencimento de senhores e mestres locais, por meio do uso da razão.¹⁶⁷

Comparativamente, no caso das gentes bárbaras, da Guiné e do Brasil, o padre Maurício Serpe, em 1568, apenas repetia o que Manuel da Nóbrega, no Brasil, e Cornélio Gomes, no Congo, já defendiam ao menos desde 1554, isto é, que apenas a sujeição a um reto poder secular poderia servir como base à conversão religiosa. No jargão da historiografia contemporânea, nota-se uma “história conectada” entre as missões no Brasil e na África Centro-Ocidental: pactuados com a monarquia de D. João III, dos dois lados do Atlântico, os jesuítas deram um direcionamento civilizador às suas missões.¹⁶⁸ Reduzir os ameríndios à vida civil, no Brasil. Depor D. Diogo, na outra costa do oceano. Em ambos os casos, a justificativa é religiosa, mas há um mesmo pressuposto mundano, que de fato conecta o Congo ao Brasil: segundo Manuel da Nóbrega, as “grossas rendas nestas terra”.¹⁶⁹ De acordo com Cornélio

¹⁶⁵ “Carta do Padre Maurício Serpe ao Padre Geral (1568)”. In: **MMA II**, doc. 197, p. 566.

¹⁶⁶ Justamente sobre os diferentes usos da dicotomia entre civilização e religião nos contextos das missões jesuíticas da primeira modernidade, ver: AGNOLIN, Adone. “Religião e *Civitas* no Renascimento”. In: **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

¹⁶⁷ Sobre as missões jesuíticas no Japão, ver: BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

¹⁶⁸ MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)”. **Revista Tempo**, n 30, 2011.

¹⁶⁹ “O plano civilizador (1558)”. In: LEITE, op. cit., p. 449.

Gomes, “abrir os pumbos e caminhos aos homens brancos”.¹⁷⁰ De uma forma ou de outra, garantir a expansão da economia açucareira baseada em mão de obra escravista.¹⁷¹

Em suma, espero ter demonstrado, a partir do conflito comercial com D. Diogo, como os jesuítas acabaram por operar um deslocamento no plano da mediação das relações entre as monarquias de Portugal e do Congo. Daí em diante, caducou uma aliança político-religiosa, com vistas à guerra santa contra os infiéis, tal qual expressa na *Relação* de Rui de Pina. No horizonte, a necessidade do mani Congo “mostrar sujeição” já deixa vislumbrar a guerra justa para a conquista do reino de Angola – o assunto do próximo capítulo.

¹⁷⁰ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553). In: **MMA II**, doc. 98, p. 302.

¹⁷¹ A historiografia tem enfatizado pouco a dimensão econômico-escravista do plano de redução dos índios brasileiro à vida civil (e ao trabalho nas plantações de açúcar). Sobre esta relação: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p. 41-70.

CAPÍTULO 2 - A linguagem da conquista de Angola:

acomodação do discurso jesuítico para a justificativa do tráfico de escravos (1560-1593)

Depois de seus irmãos de Ordem terem sido expulsos do Congo em 1555, os jesuítas voltariam para a África Centro-Occidental em 1560, mas dessa vez para Angola. A esperança portuguesa por um outro aliado na região que não o mani Congo respondia a uma demanda comercial e religiosa, de forma que os missionários foram acompanhados de uma embaixada da Coroa portuguesa liderada por Paulo Dias de Novais. Contudo, a despeito da expectativa por uma aliança, já em 1563 os portugueses, missionários inclusos, tornaram-se reféns do rei de Angola. Dessa maneira, a partir da perspectiva civilizadora que seus irmãos de Ordem já haviam prescrito ao reino Congo, essa nova missão jesuítica seria marcada pela expressa defesa de uma guerra de conquista. Porém, apesar de suas ambições, os portugueses não contavam com um aparato bélico minimamente suficiente para, de fato, sujeitar o soberano angolano. Por isso, ao menos até o fim do século XVI, a presença portuguesa na região dependeu fundamentalmente de alianças com os poderes locais, incluso o mani Congo, de quem os lusitanos haviam se afastado, mas de quem tiveram de se reaproximar.¹⁷²

Com efeito, a principal argumento deste capítulo é que, mais do que representar uma realidade de fato, a linguagem da suposta conquista de Angola teve como função legitimar o tráfico de escravos. Em certa medida, trata-se de uma ambivalência, ou mesmo contradição, da mediação cultural, pois, por um lado, a ideia da conquista de Angola pouco corresponde à realidade dos fatos daquele contexto, no qual os jesuítas se inseriam através de múltiplas

¹⁷² Para me manter no plano das traduções entre portugueses e centro-africanos, quando me refiro ao “reino de Angola”, cuja capital estaria na “província do Ndongo”, estou simplesmente repetindo as fontes da época. Ver, por exemplo: “História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao reino e conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 546-81. Contudo, nota-se uma dissonância com relação a grande parte da historiografia, que não se limita às fontes e, embora para referir-se ao mesmo objeto, trata do reino do Dongo, ou Ndongo. Segundo esta literatura, “ngola” seria apenas o título, ou linhagem, do rei. Ver, por exemplo: MILLER Joseph Calder. **Poder político e parentesco: os antigos estados mbundu em Angola**. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo histórico nacional, 1995, p. 63. Alguns autores ainda diferem o “reino do Ndongo” da “colônia portuguesa de Angola”, supostamente fundada em 1575. Ver, por exemplo: THORNTON, John and HEYWOOD, Linda. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660**. Cambridge University Press, 2007, p. 82. Contudo, como procuro demonstrar a seguir, ao menos até 1593, não convém nos referirmos a uma colônia portuguesa – no máximo a entrepostos comerciais, e mesmo assim muito frágeis. Enfim, embora eu propositalmente evite definições substantivas para o que seria o “reino de Angola” (ou do Dongo), caso seja útil situar meu leitor, grosso modo pode-se dizer que: “no sul do Congo, o Estado de Ndongo, cujo rei carregava o título de *ngola* (que deu origem à palavra Angola), estava em formação por volta de 1500. Contrariamente ao Congo ou ao Loango, que eram coligações de grandes províncias, o Ndongo constituiu-se pela conglomeração de um grande número de pequenas chefias, confirmando assim a tendência para uma organização estatal de origens muito menos profundas do que no Congo”. Ver: VANSINA, Jan. “O reino do Congo e seus vizinhos”. In: **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. OGOT, B. A. (ed.). Brasília: UNESCO, 2010, p. 651.

negociações. Por outro lado, contudo, esse discurso da conquista tinha uma função fundamental junto ao seu destinatário português, qual seja: justificar o tráfico de escravos que drenava daquela vinha. Ainda assim, a tradução daquele contexto para um destinatário europeu também teve de acomodar-se aos seus interlocutores de Angola. Dito com outras palavras, argumento que, mesmo marcada pela noção unilateral da conquista, a justificativa do tráfico de escravos teve de compreender uma abertura hermenêutica para a descrição dos costumes locais.

A fim de acompanhar a estrutura e as funções do discurso da conquista do reino de Angola, o presente capítulo seguirá uma ordenação cronológica. Primeiro, caracterizo como os jesuítas valeram-se do exemplo negativo do Congo para defender a conquista do reino de Angola (subcapítulo 2.1). Em seguida, pretendo compreender a ideia dessa suposta conquista de Angola segundo as práticas do contexto, de maneira a evidenciar a fragilidade de presença portuguesa na região e a posição de mediação cultural dos jesuítas (subcapítulo 2.2). Enfim, face à fraqueza do poderio bélico português, os jesuítas atualizaram a linguagem da conquista de Angola para justificar o tráfico de escravos por meio de uma acomodação de seus pressupostos a uma descrição dos costumes locais (subcapítulo 2.3).

2.1 Os pressupostos do discurso em defesa da conquista de Angola (1520-1574)

Tanto no plano comercial, quanto no que se refere à perspectiva missionária propriamente dita, as relações de Portugal com o Congo serviram como horizonte de expectativa para a visão lusitana sobre o reino de Angola. Começo demonstrando como, antes mesmo de os jesuítas embarcarem para Angola, o conflito de seus irmãos de ordem com D. Diogo já fornecia uma grelha de leitura negativa para aquela nova missão (item 2.1.1). Em seguida, evidencio como, com base neste horizonte de expectativa, os jesuítas justificaram o projeto da conquista de Angola a partir de três argumentos distintos (item 2.1.2). Enfim, a partir da estreita relação entre evangelização e conquista, concluo observando como a missão dos jesuítas compreendeu uma aliança político-religiosa com Paulo Dias de Novais e a monarquia lusitana (item 2.1.3).

2.1.1 “Pelo que se sabe”: o reino do Congo como paradigma para as primeiras relações entre as monarquias de Portugal e de Angola

Em 1558, quando D. Catarina, a rainha regente de Portugal, pediu à Companhia de Jesus que fosse enviada uma missão para o reino de Angola, essa vinha não era de todo

desconhecida pelos portugueses.¹⁷³ Em carta de 1514 endereçada ao rei de Portugal D. Manuel, à imagem de seu par português, o mani Congo D. Afonso proclama-se “rei do Congo e senhor dos ambundos”.¹⁷⁴ Assim, desde esses primeiros registros escritos sobre o reino do Congo, há indícios de que “o reino dos ambundos, vulgarmente dito de Angola”, pudesse ser como que vassalo do reino do Congo.¹⁷⁵ Mais para frente, discuto os limites das noções ocidentais de “suserania” e “vassalagem” para descrever as relações de poder na África Centro-Occidental (a esse respeito, ver item 3.2.3). Por ora, é importante ter em mente como, de fato, havia uma relação prática e simbólica (de dependência, mas também de concorrência) entre os dois reinos.¹⁷⁶

Com efeito, o monopólio das relações comerciais com os portugueses representava um grande trunfo para sucessivos reis do Congo, já que a posse e a distribuição dos produtos lusitanos decorrentes do tráfico reforçavam os laços hierárquicos do reino com seus vizinhos-vassalos. De seu lado, contudo, sucessivos reis de Angola também perceberam o potencial de um contato com os portugueses sem a mediação do reino do Congo. Já em 1520 D. Manuel mandou uma embaixada para converter o rei de Angola e sua gente, “porque somos informados que o deseja [ser cristão]”.¹⁷⁷

Trata-se da primeira embaixada portuguesa enviada para Angola, mas que não obteve sucesso, pois, em 1526, o embaixador relatou que fora feito refém do soberano local e que apenas o rei do Congo, até então fiel aliado dos portugueses, conseguira resgatá-lo.¹⁷⁸ Entretanto, na esteira dos traficantes de escravos que insistiam na prospecção de novos e mais lucrativos mercados, as relações entre portugueses e o reino de Angola não deixaram de se estreitar durante a primeira metade do século XVI.¹⁷⁹ Em 1558, mais uma vez chegou a Lisboa

¹⁷³ “Carta do Padre Inácio de Azevedo ao Padre Diogo Laínez (1558)”. In: **MMA II**, doc. 140, p. 407.

¹⁷⁴ “Carta do Rei do Congo a D. Manuel I (1514)”. In: **MMA I**, doc. 83, p.294. É interessante notar como, desde esta data, em 1514, e os povos que viviam ao sul do Congo, são chamados de “ambundos”. Em contraste, os “súditos do reino do Congo” só ganham um nome – “muxicongos” – quando os jesuítas se estabelecem em Angola. Ver, por exemplo: “Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial (1575)”. In: **MMA III**, doc. 21, p. 141. Ou seja, os portugueses nomeiam os povos vizinhos aos que lhes hospedam, provavelmente aceitando o nome que estes dão àqueles: uma vez no Congo, tratam dos “ambundos”, já em Angola, qualificam os “muxicongos”.

¹⁷⁵ “História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e cousas tocantes ao reino e conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 546.

¹⁷⁶ Segundo Lopes e Pigafetta, por exemplo, o reino de Angola já pertencera ao reino do Congo, mas em meados do século XVI, aquele se dizia amigo, e não vassalo, deste. Ver: PIGAFETTA, Filippo, e LOPES Duarte. **Le royaume de Congo & les contrées environnantes**. Tradução para francês e anotações de Willy Bal. Paris: Chandeigne, 2002, p. 58

¹⁷⁷ “Regimento de D. Manuel a Manuel Pacheco e Baltasar de Castro (1520)”. In: **MMA I**, doc. 128, p.431

¹⁷⁸ “Carta de Baltasar de Castro a D. João III (1526)”. In: **MMA I**, doc. 146, p.485.

¹⁷⁹ “Inquirição sobre o comércio de S. Tomé com Angola ordenada por D. João III (1548). In: **MMA II**, doc. 74, p. 197-206.

a notícia de que “[o reino de Angola] quer se fazer cristão”, ocasião em que a Coroa portuguesa, na figura da regente D. Catarina, apelou para a Companhia de Jesus.¹⁸⁰

Muito provavelmente por causa do recente conflito que seus irmãos de Ordem haviam tido com o mani Congo, os inacianos parecem não ter recebido a proposta dessa missão com muito entusiasmo. Porém, o padre Inácio de Azevedo, então vice-provincial da Ordem em Portugal, lembrou ao seu irmão Diogo Laínez, em Roma, que a construção do Colégio de Coimbra já estava no fim. Contando com vultoso aporte da Coroa, “pareceu-nos que deveríamos, assim pelo serviço de nosso Senhor que se esperava, como para mostrar a gratidão que devíamos à rainha, satisfazer ao que ela pedia”.¹⁸¹ Novamente se consolidava a aliança entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus: três anos após o último jesuíta ter sido expulso do Congo, os inacianos acertavam a volta de missionários para a África Centro-Ocidental, agora para Angola, acompanhados de uma embaixada da Coroa liderada por Paulo Dias de Novais.

O primeiro indício de que a imagem tirânica do mani Congo D. Diogo conformou a expectativa dos missionários em relação ao rei de Angola é uma carta de 1558, em que o padre Francisco de Bórgia escreveu ao geral da Ordem pontuando que “o rei [de Angola], *pelo que se sabe*, deve ser muito poderoso, e não sujeito a ninguém, nem constrangido ao que se lhe pede, se não à sua vontade”.¹⁸² Nesse caso, nota-se que “o que se sabe” do reino de Angola sabe-se justamente a partir da imagem que os jesuítas tinham feito do reino do Congo, pois o esquema empenhado na caracterização de D. Diogo é repetido *ipsis litteris*: um tirano absoluto cujas vontades não eram constrangidas pelos desígnios das leis civis, naturais e divinas.

A expectativa negativa com relação à missão ainda piorou quando chegou a Portugal a notícia de que o rei Angola Inene, que havia solicitado a embaixada portuguesa, morrera.¹⁸³ Acontece que o pedido fora feito nove anos antes, em 1549, e a embaixada angolana enviada a Lisboa teria ficado esse tempo todo retida em São Tomé.¹⁸⁴ É difícil conjecturar por que esse período foi tão extenso, já que justamente os traficantes com interesses enraizados em São Tomé eram quem mais pressionavam a Coroa portuguesa pela abertura do mercado de escravos. Uma hipótese é que esses traficantes talvez preferissem que o reino de Angola não se convertesse, pois comprar escravos ilegalmente poderia ser mais lucrativo do que fazer

¹⁸⁰ “Carta do Padre Inácio de Azevedo ao Padre Diogo Laínez (1558)”. In: **MMA II**, doc. 140, p. 407.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 408.

¹⁸² “Carta do Padre Francisco de Bórgia ao Geral (1558)”. In: **MMA II**, doc. 143, p. 413. Grifo meu.

¹⁸³ “Carta do Padre Inácio de Azevedo ao Padre Diogo Laínez (1558)”. In: **MMA II**, doc. 144, p. 415. Nota-se como, diferentemente dos reis do Congo, por não serem batizados, os reis de Angola não têm nome em português.

¹⁸⁴ “Carta do Irmão Antonio Mendes ao Padre Geral (1563)”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 497.

negócios com um soberano convertido. De uma forma ou de outra, passado tempo suficiente para Angola Inene morrer, a dúvida em Lisboa era se o seu sucessor ao trono, o rei Angola Dambi, manter-se-ia fiel à vontade de seu antecessor em converter-se ao cristianismo. Escrevendo ao geral da Companhia em 1559, o padre Miguel Torres parecia não acreditar nessa constância:

Quanto a [partida] do padre D. Inácio para Angola, eu nunca me satisfiz desta missão (...), porque tem-se por mais certo que o Rei daquela terra nem pede, nem pediu pela cristandade, que pelo contrário, o que deseja é ter trato com os Portugueses.¹⁸⁵

De novo, tudo indica que o tom pessimista do jesuíta se explica pela fama de D. Diogo e o infortúnio de seus irmãos de Ordem no Congo. Aqui, à imagem do tirano absoluto soma-se a fama de um rei interesseiro, preocupado com seus negócios escravistas e não com a religião. Em sua tese de doutoramento sobre a dimensão discursiva das missões cristãs na África Centro-Ocidental, Carlos Almeida observa justamente como, na passagem do Congo para Angola, os lugares-comuns empenhados na configuração de D. Diogo são projetados sobre o rei de Angola:

O apego aos bens materiais, do ponto de vista dos missionários, constituía a expressão mais visível de um modo de vida centrado na satisfação dos sentidos, e no correlato desapego em relação à dimensão espiritual das relações entre os homens. Isso explica, também, a ideia construída pelos missionários sobre a natureza do poder do *Ngola* e, em particular, das relações que matinha com os seus súditos. Como já de certo modo acontecia com o mani Congo, o *Ngola* é invariavelmente representado como um tirano que pauta a sua ação pelo exercício sistemático do medo e da violência e assim, também, as populações, mesmo aqueles seus mais próximos, mantêm com ele uma relação do domínio da servidão.¹⁸⁶

Em suma, a chave de leitura fornecida pelo ocaso dos jesuítas no Congo apontava para um tirano absoluto que precisaria ter suas vontades constrangidas. Não espanta que os jesuítas, como que determinados a encontrar o que previam, logo tenham confirmado as expectativas negativas.

¹⁸⁵ “Carta do Padre Miguel Torres ao Geral da Companhia (1559)”. In: **MMA XV**, doc. 81, p. 217.

¹⁸⁶ ALMEIDA, Carlos. **Uma infelicidade feliz**: a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre Kongo e a região mbundu: meados do séc. XVI - primeiro quartel do séc. XVIII. Tese de doutorado (não publicada). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009, p.489.

2.1.2 “Necessidade de alguma sujeição”: os três argumentos jesuíticos em defesa da conquista de Angola

Em 1560, os padres Francisco Gouveia e Agostinho Lacerda, além dos irmãos Manuel Pinto e António Mendes, todos da Companhia de Jesus, embarcaram para Angola junto a uma embaixada liderada por Paulo Dias de Novais.¹⁸⁷ Lá chegados, logo os jesuítas entraram em rota de colisão com o rei e, assim como seus irmãos de Ordem no Congo já haviam feito, passaram a defender a necessidade de um processo civilizador para aquele reino.

Ao receber a embaixada portuguesa pela primeira vez, o rei de Angola ofereceu presentes e cortesias aos jesuítas. Entretanto, a despeito de um brevíssimo primeiro momento de afinidade, os jesuítas teriam encontrado exatamente o que preconizavam desde Portugal, ou seja, um tirano interessado no trato comercial com os portugueses, mas indiferente à religião: “O rei de Angola havia gostado muito da nossa chegada, por causa das coisas que trazíamos de Portugal, que é o que eles desejam muito em sua terra. Mas de se fazer cristão não respondia nada”.¹⁸⁸ De tal maneira absoluto em suas vontades, o rei de Angola teria mandado prender o padre Francisco de Gouveia e Paulo Dias de Novais em seus domínios, respectivamente o superior da missão jesuítica e o embaixador da Coroa portuguesa.¹⁸⁹ Nesse sentido, os jesuítas passaram a defender que não havia espaço para diálogo com aquele tirano.

Como cativo em Angola, o padre Francisco de Gouveia escreveu ao rei de Portugal defendendo a necessidade da conquista daquele reino por Portugal. Trata-se de seus “apontamentos sobre as coisas de Angola”, célebre documento de 1563.¹⁹⁰ Embora amplamente citada pela historiografia, essa fonte parece ainda merecer maior atenção: nesse texto, como procuro argumentar, Francisco de Gouveia sobrepõe três argumentos em defesa da conquista de Angola: 1) o seu cativeiro como um motivo circunstancial para uma guerra justa; 2) os ganhos geopolíticos e econômicos possivelmente resultantes dessa empresa; e 3) o exemplo do Congo como razão religiosa baseada nos engenhos e nas disposições daquela gente da Guiné.

Primeiro, quanto a um motivo circunstancial, o padre Francisco de Gouveia refere-se ao seu cativeiro como justificativa para uma guerra justa contra o rei de Angola:

¹⁸⁷ “Carta ao Reverendíssimo Padre Geral da Companhia de Jesus (1560)”. In: **MMA II**, doc. 157, p. 449.

¹⁸⁸ “Carta do irmão António Mendes ao Padre Geral (1563)”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 496-7.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 503.

¹⁹⁰ “Apontamento das coisas de Angola (1563)”. In: **MMA II**, doc. 175, p. 518-521.

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. Diz que a este Rei mandou S.A. denunciar a fé de Cristo mandando lhe um rico presente e uma solene embaixada, somente para esse efeito. A qual fé ele (aceitando o presente) não quis aceitar, nem ainda quis bem ouvir a embaixada, nem até o presente tem dado licença ou consentimento para que os seus aceitem e tomem a fé, porque quando os padres lhe falam de Deus e lhes declaram os mistérios da fé, respondem mui contentes que lhes parece mui bem, mas que [não] farão [o] que Angola não quer.¹⁹¹

Para entender esse primeiro argumento convocado para a justificativa da conquista de Angola, é preciso remeter a noção da guerra justa à argumentação de Francisco de Vitória sobre a conquista da América. Como observei no capítulo anterior, o teólogo dominicano, envolvido no debate sobre a humanidade dos recém-descobertos ameríndios, defendeu a posição de que, sim, os índios seriam sujeitos dotados de livre-arbítrio e conscientes de seus atos (ver o item 1.2.2 sobre esse debate). Uma vez restituído o domínio dos índios sobre si, porém, faltava a Vitória justificar a legitimidade da conquista espanhola sobre aqueles povos. Segundo seus argumentos sobre a justiça da guerra, os reis da Espanha e de Portugal teriam a obrigação de promover a pregação da palavra cristã entre os infiéis, isto é, os príncipes cristãos deveriam amparar a presença da Igreja junto ao expansionismo marítimo. Dessa maneira, teriam a obrigação de emprestar apoio militar à Igreja, no sentido de liberar o caminho para a verdadeira religião, caso certo tirano tentasse impedir a propaganda da fé, o que configuraria uma guerra justa.¹⁹² Esse esquema foi amplamente aceito pelos teólogos, juristas e missionários ibéricos do século XVI.¹⁹³ Com efeito, Francisco de Gouveia repete *ipsis litteris* o argumento de Vitória, pois afirma que, por lhe ter prendido como cativo, o rei de Angola “não quer consentir que se pregue a fé de Cristo, dá justa causa de lhe fazerem guerra, e lhe tomarem o Reino”.

Contudo, parece que, na economia da argumentação do jesuíta em defesa da conquista de Angola, a ideia da guerra justa configura-se apenas como motivo circunstancial. O cativo

¹⁹¹ Ibidem, p. 520.

¹⁹² VITÓRIA, Francisco de. “Quarta relectio (relectio posterior): dos índios, ou do direito de guerra dos espanhóis sobre os bárbaros”. In: **Relectiones**: sobre os índios e sobre o poder civil (1537-1539). Tradução Paulo Sérgio de Vasconcellos, com revisão do organizador José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora da UNB, 2016, p. 159.

¹⁹³ Sobre como a teologia política de Vitória tornou-se um ponto de partida hegemônico para os letrados da Igreja que definiram a justiça da guerra e da escravidão, ver: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p. 222.

do missionário surge como um motivo imediato, que fornece um pretexto para a conquista, mas não seria uma razão suficiente para convencer o rei de Portugal a se envolver nessa empreitada. Contraexemplos abundam: para não termos que ir tão longe, basta lembrar que, em 1546, quando o mani Congo D. Diogo expulsou o bispo auxiliar de seu reino, em vez de responder com a defesa de uma guerra justa, o rei de Portugal, D. João III, tratou de pôr panos quentes na questão e enviou a missão jesuítica como alternativa conciliadora. Assim, convém voltar a atenção para os outros dois argumentos empregados por Francisco de Gouveia na defesa da conquista do reino de Angola.

Em um segundo plano argumentativo, o jesuíta defende a conquista de Angola com base em um cálculo econômico:

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: lhes pareceu que S.A. não deixaria de Conquistar esta terra, se tivesse quem lhe desse certa informação dos proveitos dela e da justiça que para isso tem, e sobre tudo do grande serviço de Deus que nisso fará.¹⁹⁴

Não bastava nem mesmo o “grande serviço de Deus que nisso fará”. Para convencer a Coroa lusitana daquele empreendimento, o jesuíta tinha que argumentar como aquela guerra cobriria os seus gastos. Por isso, menciona a fertilidade e os metais daquela terra, mas é ensurdecador seu silêncio sobre a principal riqueza que os portugueses extraíam daquela vinha, qual seja, a mão de obra cativa. Parece subentendida, contudo, a presença desse valor no cálculo dos “grandes proveitos” daquela conquista.

Enfim, o terceiro argumento do jesuíta em defesa da conquista de Angola baseia-se no exemplo negativo do Congo:

Esta gente ainda que seja dócil, tem necessidade d’alguma sujeição para se bem converter: por que sem sujeição nem esta nem outra gente barbara, por mais bem inclinada que seja, se poderá bem conservar na fé: como se vê claramente no Congo, pois tão mal ali se logrou a Christandade (...).

Nem parece haver gente na Guiné que mais disposta esteja para alguma polícia que esta, se fosse sujeita a algum príncipe cristão. Por que por extremo são os vassalos obedientes a seus senhores e os senhores a seu

¹⁹⁴ “Apontamento das coisas de Angola (1563)”. In: **MMA II**, doc. 175, p. 518-521.

Rei. E servem todos não como vassalos, se não como escravos. E com isso mui contentes.¹⁹⁵

Nesse trecho, o mais denso e importante de seu texto, Francisco de Gouveia vale-se explicitamente do exemplo do Congo para defender o mesmo processo civilizador que seus irmãos de Ordem já haviam previsto para aquele outro reino. Carlos Almeida argumenta que, na passagem do Congo para Angola, os jesuítas cristalizaram uma determinada representação sobre a natureza daquelas sociedades, segundo a qual a tirania absoluta dos reis conferiria unidade à miséria daqueles povos:

Na verdade, a ideia de desordem, para além das suas expressões políticas, visíveis no exercício do poder e no seu próprio cerimonial, tinha raízes fundas na índole dos africanos tal como os missionários a entendiam. A feição despótica da atuação dos chefes, o primado do interesse, o apego aos bens materiais, até a desmedida e resignada subordinação das gentes, designavam um ser cuja existência social estava toda orientada para a plena realização dos desejos e paixões, sem restrições, sem temperança ou moderação.¹⁹⁶

Como observei no capítulo anterior, a espiritualidade inaciana, em seu ímpeto missionário, previa a possibilidade de o ensino da fé acomodar-se à disposição particular do engenho e da disposição de seus interlocutores (ver item 1.3.3). Dessa maneira, a partir do exemplo do Congo, e por causa da insubmissão do rei de Angola, Francisco de Gouveia defendia que a missão neste reino deveria se acomodar à realidade local e, portanto, basear-se no uso da força coercitiva por parte dos portugueses. Isto é, assim como seus irmãos de Ordem no Congo, os jesuítas em Angola passaram a defender que aquela gente devesse, antes, ser constrangida por um justo poder civil, para, depois, poder ser evangelizada. Segundo as palavras de Carlos Almeida a respeito:

O valor instrumental do temor (religioso) carecia de uma força coerciva eficaz, determinada e persistente o suficiente para tornar credíveis e reais as ameaças e intimações dos missionários e, ao mesmo tempo, apoiar o esforço de extirpação das crenças e rituais antigos, idólatras ou supersticiosos. (...) Era, em suma, em decorrência da particular natureza do africano, da sua condição rústica e brutal que tornava escassos e ineficazes os esforços discursivos dos missionários,

¹⁹⁵ Ibidem. Grifo meu.

¹⁹⁶ ALMEIDA, op. cit, p. 492.

que a coerção e a violência se impunham como recursos insubstituíveis para a ação evangelizadora.¹⁹⁷

Para recapitular, recém-chegados a Angola, os jesuítas logo encontraram aquilo que esperavam, ou seja, um tirano interesseiro, à imagem do mani Congo, com quem não haveria espaço para interlocução. A partir dessa configuração, Francisco de Gouveia defende a conquista de Angola por meio de três argumentos: primeiro, o motivo imediato e circunstancial de seu cativo; segundo, as vantagens econômicas da empreitada; terceiro, uma razão de fim teológico-missionária, isso é, a indisposição daquela gente bárbara para a conversão.

2.1.3 “Sem eles não havia de ir”: a doação real a Paulo Dias Novais e sua aliança com a Companhia de Jesus (1565-74)

A partir dos três argumentos de Francisco de Gouveia em defesa da conquista de Angola, a Companhia de Jesus de fato se empenhou em uma campanha junto à Coroa por esse empreendimento bélico. Assim, neste breve item, discuto como, uma vez que a Coroa portuguesa aceitou esse projeto, a Ordem recebeu sua parte naquela empresa.

Em 1565, o padre Francisco de Gouveia escreve a Lisboa relatando que o rei de Angola havia liberado Paulo Dias de Novais do cativo, mas que ele, o missionário, não tivera a mesma sorte: “por agora, as coisas da cristandade estão como d’antes, com mui fracas esperanças”.¹⁹⁸ Assim, cinco anos após ter escrito seu primeiro texto em defesa da conquista de Angola, o jesuíta continuava propagando essa ideia. Por exemplo, em carta de 1568, o padre Maurício Serpe relata a Francisco de Borja, o geral da Ordem:

O Padre [Francisco de Gouveia] tem escrito por algumas vezes do estado e disposição daquela gente, e o principal é dizer que se não for sujeita que não tem remédio, mas se houvesse nela alguma sujeição que todos se fariam cristãos e muito bons cristãos.¹⁹⁹

Segundo Francisco Rodrigues a esse respeito: “de Roma, estranhava Borja que se fizesse força com o rei (de Portugal) para que enviasse armada para Angola; que isto era matéria do governo, que não tocava aos religiosos da Companhia”.²⁰⁰ Contudo, pouco importaram essas

¹⁹⁷ Ibidem, p. 722-3.

¹⁹⁸ “Carta do Padre Francisco de Gouveia para o Colégio das Artes (1565)”. In: **MMA II**, doc. 180, p. 530

¹⁹⁹ “Carta do Padre Maurício Serpe ao Padre Geral (1568)”. In: **MMA II**, doc. 197, p. 566

²⁰⁰ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal**. Tomo II, Vol. II. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938, p. 507.

possíveis ressalvas do generalato, pois prevaleceu a posição de Maurício Serpe, que, a essa altura, era nada menos que confessor de D. Sebastião. Assim, não espanta que a Coroa lusitana, por meio dos conselhos de seu diretor espiritual, tenha aceitado a sugestão da Companhia de Jesus de empreender uma guerra justa contra o reino de Angola.

Enfim, uma vez decidida a necessidade da conquista de Angola, a solução encontrada pela monarquia para tornar aquele projeto factível foi implementar uma capitania hereditária. Segundo o modelo previamente testado nas ilhas atlânticas do litoral africano e na costa brasileira, o rei D. Sebastião transferiu a Paulo Dias de Novais a empresa da colonização de Angola. A “doação a Paulo Dias de Novais” pode ser resumida a um intercâmbio de responsabilidades: por um lado, o rei cede as terras, a jurisdição e os lucros do tráfico de Angola a Paulo Dias de Novais (e seus herdeiros). Por outro, mesmo que contando com a ajuda financeira da Coroa, o governador se responsabiliza, primeiro, a “conquistar e sujeitar o reino de Angola” e, em seguida, a ocupar aquele território.²⁰¹ Mais do que entrar nas filigranas desse contrato, cujos termos mal viriam a se concretizar, interessa notar a legitimidade religiosa da empresa bélica:

Convém a serviço de nosso Senhor e também ao meu mandar sujeitar e conquistar o Reino de Angola, assim para nele haver-se de celebrar o culto e ofícios divinos e acrescentar a nossa Santa fé católica e promulgar o Santo Evangelho.²⁰²

É de se destacar como o documento da Coroa portuguesa repete o argumento de Francisco de Gouveia, evidenciando que o reino de Angola teria de ser submetido para que pudesse ser evangelizado. Seria obrigação da Coroa lusitana usar da força coercitiva para abrir as portas da pregação entre os gentios que a ela resistiam. Assim, ficava estabelecido que Paulo Dias de Novais deveria levar consigo clérigos portugueses, a quem ele teria obrigação de proteger e assistir.

Enfim, certamente a conquista de Angola era um projeto bastante lucrativo, por causa das rendas do tráfico. Assim, não espanta que Paulo Dias de Novais tenha escolhido padres da Companhia de Jesus, já que a Ordem tinha se empenhado com ânimo na defesa dessa empresa e, portanto, o capitão donatário lhes devia esse favor:

O rei fez grande insistência que se enviasse para Angola alguns dos nossos, e me escreveu sobre isto, e o capitão que para lá enviava o rei

²⁰¹ “Carta de Doação a Paulo Dias de Novais (1571)”. In: **MMA III**, doc. 4, p. 36.

²⁰² *Ibidem*.

também pediu e com muita eficácia, e determinava e *diz que sem eles não havia de ir*.²⁰³

Em 1574, bem alinhados, partiam para Angola o capitão donatário Paulo Dias de Novais e uma missão jesuítica. De acordo com os argumentos de Francisco de Gouveia repetidos pela Coroa portuguesa, o fim daquela empresa era sujeitar aquele reino, para que pudesse ser evangelizado. Como resultado, religião e civilização tornar-se-iam assuntos indissociáveis, de maneira que a parte da Companhia de Jesus naquele empreendimento compreenderia também os encargos da guerra e uma porcentagem nos lucros do tráfico.

2.2 As práticas da conquista de Angola (1575-1589)

Uma vez caracterizados os pressupostos implicados na justificativa da conquista do reino de Angola, agora interessa analisar as práticas, de fato, da inserção portuguesa naquele contexto. Apesar do tom bélico da documentação, meu argumento é que, até 1589, ano da morte de Paulo Dias de Novais, a presença portuguesa na região ainda dependia fundamentalmente de alianças e da intensa proximidade com poderes locais. Assim, inicialmente procuro evidenciar que, tendo chegado a Angola, Paulo Dias de Novais se dissuade da ideia de guerra e se aproxima do rei daquela vinha (item 2.2.1). Depois, demonstro como os conquistadores portugueses, diante de uma postura mais belicosa tornada incontornável, tiveram de se manter na alçada de senhores locais, o que lhes dava certa segurança e ainda lhes garantia posição privilegiada no tráfico de escravos (item 2.2.2). Por fim, concluo este subcapítulo com a atenção voltada especificamente para a atuação jesuítica naquele contexto (item 2.2.3).

2.2.1 “Devagar com o negócio da guerra”: paz com o rei de Angola e a reaproximação jesuítica do rei do Congo (1575-1579)

Comparativamente com a carta de doação a Paulo Dias de Novais, que previa a sujeição e a conquista do reino de Angola, os primeiros relatos da missão jesuítica que acompanhou o capitão donatário são bastante surpreendentes.²⁰⁴ Passando longe de qualquer

²⁰³ “Carta do Padre Jorge Serrão ao Geral da Companhia (1574)”. In: **MMA XV**, doc. 91, p. 248. Tradução e grifo meus. Nota-se como as fontes referem-se a Paulo Dias de Novais quase que indistintamente ora como “governador”, ora como “capitão”. Eu sigo as fontes nesta “confusão”, pois ela denota um *gap* entre a expectativa portuguesa e o exercício do poder naquele contexto, já que, como demonstro a seguir, a esfera de seu “governo”, de fato, era muito restrita.

²⁰⁴ “Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial (1575)”. In: **MMA III**, doc. 21, p. 129-142.

relato bélico, o padre Garcia Simões conta, por exemplo, em carta de 1575, que o rei de Angola mandara um seu fidalgo para bem recepcionar os portugueses, oferecendo-lhes presentes.²⁰⁵ Esse caso é ilustrativo do que pretendo evidenciar: ao menos até 1579, a relação entre portugueses e o rei de Angola, em vez de hostil, era de diálogo e troca entre as partes, o que se pode medir pela insatisfação dos jesuítas em relação a Paulo Dias de Novais.

Ora, diferentemente do que se delineava em Portugal, ao chegar a Angola, Paulo Dias de Novais e os jesuítas se desentenderam. Aparentemente, essa desavença nunca chegou a trazer maiores problemas, nem para o capitão donatário, nem para os jesuítas, mas é preciso notar uma divergência manifesta entre as partes quanto à estratégia que os portugueses deveriam adotar para se inserirem naquele contexto. Por exemplo, em carta de 1576, o padre Garcia Simões fez duras críticas, reclamando que o capitão donatário estaria “*muito devagar com o negócio da guerra*”, pois Paulo Dias de Novais não estaria observando as obrigações que lhe caberiam em sua doação, ou seja, a conquista daquele reino.²⁰⁶ Trata-se do jesuíta criticar a opção do capitão donatário por se aproximar do rei de Angola através de uma política de trocas e agrados.

Alternativamente, Garcia Simões reafirma a necessidade de sujeitar o rei de Angola para a conversão dos seus súditos e sugere que a solução para a inserção dos portugueses naquele contexto seria se valer do poder rei do Congo para que este pudesse lhes “abrir as portas” de Angola.²⁰⁷ Dessa maneira, parece que, para os jesuítas, o conflito com a monarquia do Congo, nos idos da década de 1550, já era um assunto distante. Na carta ânua de 1578, os missionários inacianos são como que tomados por um estratégico esquecimento, como se seus Irmãos de Ordem nunca estivessem ido aquele reino:

Com o rei do Congo, que daí não está muito longe e é muito bom Cristão, se comunicam os padres e são dele por seus mensageiros visitados com grande reconhecimento, e sabe-se que em seu Reino há muito bom odor da Companhia, sem nunca lá os nossos terem entrado.²⁰⁸

Em flagrante oposição com os missionários da Companhia de Jesus, que, a julgar por esse relato, passaram a frequentar a corte do mani Congo, Paulo Dias de Novais escreveu ao rei de Portugal, no mesmo ano de 1578, pedindo que fosse proibido aos portugueses aportar no

²⁰⁵ Ibidem, p. 133.

²⁰⁶ “Carta do Padre Garcia Simões ao Padre Luís Perpilhão (1576)”. In: **MMA II**, doc. 23, pg. 145. Grifo meu.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ “Carta Ânua da Residência de Angola (1578)”. In: **MMA III**, doc. 31, p. 165.

reino do Congo.²⁰⁹ Não poderia ser mais contraditório: ao passo que os jesuítas escreviam a Portugal relatando que o rei do Congo era um “muito bom Cristão”, Paulo Dias de Novais, em contraste, pedia ao rei de Portugal que proibisse os navios lusitanos de aportarem naquelas terras. Assim, minha hipótese a esse respeito é que os jesuítas e Paulo Dias de Novais se distanciaram por terem avaliado a situação de modos opostos: enquanto os primeiros defendiam aproximação e diálogo com o mani Congo, o segundo preferia tentar construir pontes de boa relação com o rei de Angola.

É difícil precisar a razão dessa divergência. Convém não descartar nem mesmo a hipótese de um jogo duplo, ou seja, que capitão donatário e os jesuítas tenham combinado que cada uma das partes se aproximaria de um dos reis, do Congo e de Angola, para que, no caso de um expandir seu poder sobre o outro, os portugueses tivessem em quem se apoiar. Contudo, mais do que conjecturar a esse respeito, essa contradição entre as estratégias permite fazer duas observações mais seguras: uma primeira e circunstancial, sobre a conjuntura no reino do Congo; e outra mais estrutural, sobre a fundamentação da presença portuguesa na região.

Primeiro, a aproximação dos jesuítas com o mani Congo permite notar como, desde 1555, quando seus irmãos de Ordem foram expulsos daquele reino, o Congo passou por um período de turbulência, de maneira que, em uma mudança de direção política, aquela monarquia pôde se reaproximar dos padres da Companhia de Jesus. De acordo com o relato de Duarte Lopes e Filippo de Pigafetta, em 1568 o reino do Congo foi vítima de ataque do povo antropófago e selvagem dos jagas, contra os quais, inclusive, teriam tido o apoio decisivo de portugueses.²¹⁰ É verdade que a existência dos jagas foi motivo de um importante debate historiográfico.²¹¹ Por exemplo, o historiador Joseph Miller, que recusa a hipótese de uma invasão jaga, argumenta que o motivo da agitação no Congo, em 1568, foram consecutivas disputas sucessórias.²¹² Com efeito, por uma ou outra razão, entre 1568 e 1569 o reino do Congo de fato passou por um momento de turbulência. Assim, depois de superada essa crise, não é de espantar que o mani Congo D. Pedro, já distante de D. Diogo, tivesse manifestado interesse em se aproximar dos jesuítas, pois a conjuntura era muito diferente daquela de 1555.

Quanto à lição mais estrutural dessa oposição entre jesuítas e Paulo Dias de Novais, ainda mais importante do que conjecturar sobre as razões da crise no Congo é observar como as rivalidades locais, especificamente entre os reinos do Congo e de Angola, foram

²⁰⁹ “Carta de Paulo Dias de Novais (1578)”. In: **MMA IV**, doc. 83, p. 295.

²¹⁰ PIGAFETTA e LOPES, op. cit, p. 175

²¹¹ Volto a este debate com a devida atenção no item 3.1.3.

²¹² MILLER, Joseph C. “Requiem for the ‘Jaga’”. **Cahiers d’études africaines**, n. 13, p. 21-49, 1973.

fundamentais para o estabelecimento português na região. Assim, em 1577, o jesuíta Baltasar Afonso relata que um senhor local se voltara contra os portugueses e a missão dos jesuítas, mas que o rei do Congo lhes socorrera através de um vassalo seu.²¹³ De sua parte, relatando o mesmo episódio, Paulo Dias de Novais expressa sua reserva com relação ao mani Congo, que teria mandado este exército de dez mil homens para ameaçar a sua suposta “conquista”.²¹⁴

Esse desacordo evidencia a diferença entre o diagnóstico do capitão donatário e dos jesuítas. No entanto, fica evidente que, embora discordassem nos meios, tanto os missionários, quanto o capitão donatário queriam apenas garantir a sustentação da presença portuguesa na região. Assim, nem os missionários jesuítas, nem Paulo Dias de Novais de fato concebem a hipótese de os portugueses se manterem na África Centro-Occidental através de suas próprias forças. É verdade que os jesuítas defendiam uma postura bélica contra o rei de Angola. Contudo, eles sabiam muito bem que esta guerra não poderia ser lutada apenas pelos portugueses, que neste caso dependeriam fundamentalmente do apoio do rei do Congo. A inserção lusitana na região deveria se apoiar na negociação de interesses com os poderes locais, seja com o rei do Congo, seja com rei de Angola, pois o projeto de uma conquista, entendida como sujeição daqueles reinos à monarquia de Portugal, era um empreendimento inviável.

2.2.2 “Não há guerra em que não fiquem os nossos ricos”: guerra, vassalagem e tráfico de escravos (1579-1589)

Até 1579, “andavam os portugueses tão seguros pelo reino de Angola como se andassem em Portugal, por saberem a amizade de seu Rei com o Governador”.²¹⁵ Contudo, naquele ano, o rei de Angola se rebelou contra os portugueses e mandou matar os traficantes que viviam na capital do reino, de maneira que, de fato, houve uma inflexão beligerante na relação entre ambos e portugueses.²¹⁶ Com efeito, mais do que finalmente se propor a conquistar o reino de Angola, os portugueses voltaram-se para a alçada do rei do Congo, o que permite analisar o funcionamento da suposta conquista de Angola. A esse respeito, meu argumento é que, pelo menos até o final do século XVI, os portugueses se colocaram em uma posição estratégica de mediação, ou seja, às margens das rivalidades locais, apenas aproveitando o espólio em “peças” que resultava das guerras entre os poderes locais.

²¹³ “De uma carta do Padre Baltasar Afonso (1577)”. In: **MMA III**, doc. 28, p. 157

²¹⁴ “Carta de Paulo Dias de Novais (1578)”. In: **MMA IV**, doc. 83, p. 295

²¹⁵ “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 557.

²¹⁶ “Carta do Padre Frutuoso Ribeiro para o padre Francisco Martins (1580)”. In: **MMA III**, doc. 43, p. 190.

Não há indícios suficientes para entender por que razão, em 1579, o rei de Angola virou-se contra os portugueses. Com efeito, a historiografia costuma simplesmente repetir o relato jesuíta, ou seja, que um português traidor teria mentido ao rei de Angola quanto às intenções de Paulo Dias de Novais.²¹⁷ Não é razoável imaginar que uma reviravolta de tamanhas proporções tenha se baseado apenas em uma mentira, mas, mais importante do que conjecturar a respeito é observar a correlação de forças que se seguiu a esse momento de inflexão. Dessa maneira, o jesuíta Frutuoso Ribeiro evidencia a quem Paulo Dias de Novais foi pedir socorro depois de o rei Angola se rebelar:

O Governador (...) determina de pôr todos [os negros falsários] à espada, (...) para o qual *tem pedido ajuda a el Rei de Congo*, e ele já tem prometida, e de ir em pessoa ajudar o Governador levando consigo grande exercito para destruir os Angolas, os quais dois Reinos de Congo e Angola estão um pegado com o outro, e sempre têm guerra entre si, principalmente os senhores que moram na raia.²¹⁸

Esse trecho é fundamental para entender como se deram a suposta conquista do rei de Angola e a inserção dos portugueses na região. Ora, depois da rebelião, Paulo Dias de Novais condena o rei à morte. Contudo, pelo que se segue, observa-se que o governador não tinha esse poder de fato, pois teve de ir buscar socorro junto ao rei do Congo. Dessa maneira, nota-se como a inserção portuguesa na região dependia fundamentalmente da rivalidade entre os reinos do Congo e de Angola, a partir da qual os portugueses faziam a mediação de seus interesses, colocando-se de um lado ou de outro dessa guerra.

O aspecto fundamental para explicar a relação dos portugueses com os poderes locais é o tamanho e a força de seus exércitos. Na “História da residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola”, escrita em 1594, estima-se que, de 1575 até aquela data, mais ou menos 2 mil soldados portugueses tenham sido enviados para Angola, dentre os quais quinhentos estariam vivos em 1594, quatrocentos teriam morrido em combate e a grande maioria teria morrido de febres e morte natural.²¹⁹ Já quanto ao número de soldados dos reis e senhores africanos, o documento menciona contingentes de centenas de milhares de homens.²²⁰ Filippo

²¹⁷ “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 558.

²¹⁸ “Carta do Padre Frutuoso Ribeiro para o padre Francisco Martins (1580)”. In: **MMA III**, doc. 43, p. 190. Grifo meu.

²¹⁹ “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 558.

²²⁰ *Ibidem*, p. 565-571.

Pigafetta e Duarte Lopes relatam que, em 1579, em resposta ao ataque do rei Angola aos portugueses, o mani Congo teria enviado 60 mil homens em socorro do capitão português.²²¹

É verdade que, na economia desses textos, um certo exagero no tamanho dos exércitos locais tem por efeito, intencionalmente, aumentar a dimensão das supostas conquistas portuguesas.²²² No entanto, mesmo que exagerada, a proporção de soldados africanos para cada homem português evidencia uma diferença abissal, que certamente guarda alguma verdade e que deve ser convocada para relativizar a ideia de uma conquista lusitana, evitando reproduzir o mito da superioridade portuguesa. O padre jesuíta Diogo da Costa, por exemplo, relata que:

Os Portugueses que neste Reino estão duvido chegarem a 300 e fazem tanto com o favor divino como se fosse 10 mil. Verdade é que trazem oito ou 10 mil flecheiros que chamamos Chorimbaris que se brotaram com os nossos, e muitos deles cristãos, homens valentes e de muitos ardis a seu modo.²²³

Em mais esse trecho, fica evidente qual era a relação de forças naquele contexto, pois, por mais que o jesuíta disfarce acreditar, os trezentos portugueses não eram poderosos por causa de favor divino. Como seu próprio relato deixa entrever, “verdade é que” o poder dos poucos portugueses era justamente equivalente ao número de “flecheiros” que estavam do seu lado.²²⁴ A presença dos portugueses na região dependia fundamentalmente de suas alianças. Dessa maneira, segundo o relato do jesuíta Baltasar Barreira, quando essas alianças retraíam, os portugueses corriam o risco de, literalmente, ter de voltar correndo para suas embarcações:

Alguns fidalgos que estavam já da parte do Governador, entendendo que não tinha poder para os defender del Rei de Angola, começaram de retroceder, e esfriar-se em sua amizade; e sobretudo *entrou tão grande desconfiança nos nossos que desde o maior até o menor não tratavam senão de buscar embarcações para se recolher com as vidas a este porto.*²²⁵

²²¹ PIGAFETTA e LOPES, op. cit., p. 82.

²²² Pigafetta e Lopes, por exemplo, explicam as incríveis vitórias de pequenos exércitos lusos contra uma “multidão inumerável de negros”, porque estes iriam para a guerra nus e sem artilharia eficiente, em oposição aos bravos portugueses, que contavam com armas de fogo e vestimentas que lhes protegeriam das flechas. Ibidem, p.88

²²³ “Carta do Padre Diogo da Costa (1585)”. In: **MMA III**, doc. 83, p. 319. Não conheço nenhuma outra referência ao nome “Chorimbaris”.

²²⁴ Sobre o uso de “flecheiros”, destaca-se como os portugueses se utilizaram desta estratégia de cooptação de guerreiros locais até durante a guerra de libertação Angola. Ver: ÂNGELO, Fernando Cavaleiro. **Os flechas: a tropa secreta da PIDE/ DGS na guerra de Angola**. Lisboa: Casa das Letras, 2016.

²²⁵ “Carta do Padre Baltasar Barreira para o Padre Sebastiao de Moraes (1582)”. In: **MMA III**, doc. 47, p. 208. Grifo meu.

Essa necessidade de negociar com os poderes locais pode lançar nova luz sobre os batismos e contratos de vassalagem que os portugueses ofereciam aos chefes da região. Por exemplo, em 1582, a conquista portuguesa conheceu um importante avanço quando um chamado mani Songa decidiu se sujeitar à fé cristã e ao rei de Portugal. Não se sabe ao certo quais foram os jogos de força que permitiram a esse senhor se aliar aos portugueses contra o rei de Angola, mas ele aceitou o apadrinhamento de Paulo Dias de Novais, quem: “lhe deu esperanças que além dos bens eternos que por essa causa lhe eram prometidos, havia de ser nos temporais avantajado a todos os outros fidalgos de Angola, por ser ele o primeiro que se fizera cristão”.²²⁶

Beatrix Heintze foi a mais importante historiadora a considerar os tratados de vassalagem portugueses em Angola, e sua interpretação ainda é, grosso modo, aceita por grande parte da historiografia africanista.²²⁷ Ao analisar diversos casos de vassalagem como o descrito anteriormente, que abundam desde o final do século XVI até o século XVIII, a historiadora alemã deixa entender que toda essa pompa representada pela conversão e a vassalagem dos senhores ambundos seria mera formalidade. Ora, Heintze observa que o estatuto de suserania e vassalagem na Europa compreendia uma relação de troca: enquanto o vassalo devia impostos ao seu suserano, este lhe devia proteção. Já no caso de Angola, a historiadora argumenta que, “de fato, a vassalagem era quase sempre forçada sobre os chefes angolanos, o que se tornava inevitável depois de uma derrota para o exército português”.²²⁸ Assim, é como se a conversão e a vassalagem fosse apenas um requinte, pois, por trás desse aparato jurídico, estaria uma relação unilateral de conquista dos portugueses sobre os ambundos.

O problema dessa abordagem é, embora não intencionalmente, acabar perpetuando o mito da superioridade portuguesa, pois apenas a crença na inexplicável supremacia dos exércitos lusitanos explicaria como um pequeno contingente de portugueses teria sido capaz de vencer as enormes armadas locais. Mais rente aos fatos, Roquinaldo Ferreira argumenta que, apenas a partir da segunda metade do século XVII, com a vitória das forças portuguesas sobre a cidade do Dongo, em 1672, a geopolítica de Angola sofreria uma importante alteração na sua relação de forças. A partir dessa vitória, enfim, as forças portuguesas, sobretudo alimentadas

²²⁶ “Carta do Padre Baltasar Barreira para o Padre Sebastiao de Morais (1582)”. In: **MMA III**, doc. 47, p. 210

²²⁷ HEINTZE, Beatrix. “Luso-African Feudalism in Angola? The Vassal Treaties of the Sixteenth to the Eighteenth Century”. **Revista Portuguesa de História**, n.18, 1980, p. 111–31.

²²⁸ *Ibidem*, p. 117.

por tropas vindas do Brasil, teriam estabelecido certo controle territorial sobre o interior do reino de Angola.²²⁹

Contudo, antes disso, no contexto do século XVI, as relações de força na conquista de Angola eram outras, semelhantes à descrição proposta por Mariana Candido para a região de Benguela nos séculos XVII e XVIII. Em contraste com a imagem de uma suposta conquista bélica, a historiadora sustenta que, no curto e médio prazo, as alianças entre portugueses e esses chefes permitiram a manutenção, e mesmo o fortalecimento, das elites locais que cooperavam com os traficantes e governadores lusitanos.²³⁰ Afinal, Candido demonstra como os senhores vassalos dos portugueses tinham acesso privilegiado a bens do mercado atlântico que lhes garantiam mais poder político e prestígio social, além de uma proteção contra o risco de serem eles mesmos escravizados.²³¹

Tende-se a imaginar que, uma vez “pacificados” – isto é, batizados e avassalados –, os senhores locais se tornavam absolutamente passivos ao mando português, servindo apenas como fonte de escravos e soldados para o interesse lusitano. De fato, alguns indícios nas fontes dão conta dos benefícios de dispor da fidelidade de um “soba”. Por exemplo, na “História da residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola”, de 1594, lê-se que:

O capitão ou soldado que tem Soba, pode tirar dele muito proveito, a saber, maça, azeite, vinho da terra para os de sua casa, galinhas, capados, etc. Também podem mandar semear e recolher por seus escravos em terra de seu soba, legumes e outros mantimentos. (...) Peças não pagam cada ano, senão cousa muito pouca, mas copia delas pagam de muitos em muitos anos.²³²

Mesmo que a oferta de escravos respeitasse uma certa “sazonalidade”, os sobas eram os principais responsáveis pelo fornecimento de peças aos portugueses. Contudo, mais do que um pagamento unilateral de tributos, essa provisão de escravos representava uma relação de troca. Ora, no mesmo documento citado acima, lê-se também que:

Tem outro costume obrigatório o Senhor d’algum Soba, que quando o Soba lhe paga tributo, há de gastar com ele um bom pedaço em vinho,

²²⁹ FERREIRA, Roquinaldo. O Brasil e a arte da guerra em Angola (sécs. XVII e XVIII). **Revista Estudos Históricos**, n.39, 2009, p.3–23.

²³⁰ CANDIDO, Mariana. **An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 50-61.

²³¹ Ibidem, p. 199-214.

²³² “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 561. O termo “soba” refere-se aos senhores da região de Angola.

cedas, e panos finos, como hé de 20 peças que lhe traz, há de gastar valia de sete, ou oito. Donde se entende quão grande e excessivo gasto El Rey nosso Senhor tomaria sobre si, se deitasse a mão dos Sobas deste Reino (...) para satisfazer a tanto número de Sobas, quando lhe viessem pagar seus tributos.²³³

Meu argumento é que, para um destinatário europeu, fazia sentido os jesuítas descreverem a relação com os sobas como de conquista, na qual os chefes ambundos deviam fidelidade e tributos aos portugueses. Entretanto, esse trecho permite argumentar como, de fato as relações de força da conquista eram desfavoráveis aos portugueses, pois, em vez de uma cobrança unilateral de tributos, evidencia-se uma verdadeira transação, na qual cada peça tinha um preço específico, a ser pago em panos finos e outros produtos.

Enfim, para encaminhar uma conclusão deste longo item, vale pontuar que relativizar a conquista portuguesa de Angola não equivale a negar a violência que marcou a expansão do tráfico de escravos na região. Trata-se, isso sim, de descrever essa violência com mais exatidão. A assimetria fundamental para o aumento na oferta de escravos não era entre portugueses e africanos, como a historiografia marcada pelas lutas de libertação, no século XX, imaginou.²³⁴ Mais importante do que a suposta oposição entre português-colonizador e angolano-colonizado eram as guerras entre os sobas, que passaram a enfrentar-se entre si para vender seus inimigos aos portugueses. Com efeito, a pressão comercial na demanda por escravos causou um recrudescimento na rivalidade entre os poderes locais, que teve como seqüela a intensificação da violência que perpassava todo o tecido social.²³⁵

²³³ Idem, p. 562.

²³⁴ Ver, por exemplo, BIRMINGHAM, David. **Trade and Conflict in Angola: The Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790**. Oxford: Clarendon Press, 1966. Aliás, os próprios relatos da Guerra de Libertação de Angola dão conta de como a oposição entre angolanos-nativos e portugueses-colonizadores não era um dado passivo nem naquele contexto, onde outras afinidades - “tribais” - concorriam com a criação do “homem novo” angolano. Ver: PEPETELA. **Mayombe**. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

²³⁵ A respeito, concordo com a perspectiva de Paul Lovejoy sobre os efeitos do tráfico: “A demanda externa por escravos e a rivalidade entre os estados africanos afetaram diretamente a expansão da escravidão, pois ambos causavam tensões que levavam à escravização de pessoas. A economia tornou-se dependente das exportações para satisfazer os desejos pessoais dos comerciantes e governantes e para abastecer muitas regiões da África com uma oferta de moeda, têxteis, armas de fogo e outras mercadorias que eram essenciais para as administrações econômica e política. A estrutura política fragmentada, reforçada por aquisições militares e a necessidade de adquirir escravos para financiar as importações, estava relacionada com um estado geral de insegurança que facilitava a escravização”. LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Tradução Regina Bhering e Luiz Guilherme Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 178. Em contraste, John Thornton argumenta que não existiria correlação entre a demanda externa por escravos e o aumento da instabilidade político-social nos estados africanos, já que estes controlariam a oferta por “peças” de uma posição soberana. Ver: THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Tradução Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 185.

Os próprios jesuítas, mesmo que interessados no tráfico, fornecem a imagem do terror em que essas guerras se transformaram. Em uma carta de 1581, mesmo ano em que o mani Songa se aliou a Paulo Dias de Novais, o padre Baltasar Afonso escreveu que:

Neste tempo, tinha já o Governador 300 Portugueses consigo e alguns 200 escravos de Portugueses, e havendo falta de mantimentos os começaram de buscar pela ponta da espingarda, onde deram alguns quatro ou cinco assaltos em que fariam grande destruição queimando e assolando tudo, e trazendo infinidade de mantimento que a todos fartou. Aqui aconteceu que indo um pai com um filho fugindo dos nossos, vendo que não podia salvar seu filho se virou para os nossos e despediu quantas flechas tinha, até que o mataram sem se querer bulir de um lugar, para o filho se esconder, e o pai acabou e se foi ao inferno. Outro estava dentro em uma casa com duas mulheres e se defendeu de dentro tão fortemente sem querer se entregar até lhe porem o fogo à casa, e ali arderam todos.²³⁶

Um pai que se mata para tentar salvar o filho, homens e mulheres que preferem ser queimados vivos a se entregar aos portugueses e seus aliados: diante da voracidade do apetite escravista, não há espaço algum para mediação e acordos alternativos. Contudo, há de se fazer uma distinção fundamental, pois por de trás dessas situações-limite, em que certos sujeitos preferiam a morte à qualquer outra alternativa, havia, sim, negociações de troca entre portugueses e determinados sobas, que justamente passaram a lutar entre si para cobrir a demanda escravista do mercado atlântico. Assim, em 1583, Baltasar Afonso parece não conter sua satisfação diante do horror ao qual assiste interessado:

Este ano em que agora estamos tem os nossos conquistado me[i]o Reino de Angola e desbaratado quatro guerras do próprio Rei e lhe tem morto muitos milhares de vassalos e tomadas as minas do sal, que é o dinheiro entre eles, e o que mais sente; *tem-se tomadas tantas peças que não tem conto*, e nesta derradeira guerra dizem que tomaram um fidalgo pelo qual davam 100 peças de resgate, mas cortaram lhe a cabeça em terreiro. De outra guerra trouxeram 619 narizes de cabeças que cortaram, e em outra foram tantos os mortos, que dizem não poderem andar senão por cima deles, e temos já da nossa parte melhor guerra que o próprio Rei de Angola e são tão esforçados, que já os

²³⁶ “Carta do Padre Baltasar Afonso para o Padre Miguel de Souza (1581)”. In: MMA III, doc. 46, p.199

*Portugueses não vêem guerra por correrem muito, e tomarem os despojos, que é tanto que não há guerra em que não fique os nossos ricos, porque tomam muitas peças.*²³⁷

Como espero ter demonstrado, é difícil acreditar que, como sugere o missionário, em 1583, os portugueses já tivessem conquistado metade do reino. Na melhor das hipóteses em seu favor, naquele momento eles contavam com a aliança de uma parcela importante dos sobas da região. Entre 1579 e 1589, quando morre Paulo Dias de Novais, os lusitanos alternaram momentos de avanço e recuo na conquista. Em 1585, junto a seus aliados, avançavam pelo rio Cuanza acima e pareciam ganhar posição junto àqueles sobas.²³⁸ Já em 1588, os jesuítas lamentaram uma derrota importante, que os obrigou a fugir para o porto de Luanda, para onde acabou por se restringir a presença portuguesa.²³⁹ Enfim, parece que, até a sua morte, Paulo Dias de Novais, lembrado como o grande conquistador de Angola, não conquistou efetivamente território nenhum, pois a presença portuguesa na região limitava-se à vila de São Paulo de Luanda e ao forte de Massangano, que cumpriam basicamente a função de entrepostos comerciais.²⁴⁰

Em suma, os portugueses logo perceberam que pouco importava uma conquista de fato, já que a posição de aliança com sobas e reis locais lhes servia convenientemente. Nos termos de Baltasar Afonso, que não poderia ser mais explícito, a guerra avançava muito rápido, e os portugueses não corriam o suficiente para acompanhá-la. Tanto melhor: eles seguiam atrás, apenas recolhendo os despojos, sem que houvesse maiores riscos, nem “guerra em que não fiquem os nossos ricos”.²⁴¹

²³⁷ “Carta do Padre Baltasar Afonso (1583)”. In: **MMA III**, doc.63, p. 248. Grifo meu.

²³⁸ “Carta do Padre Baltasar Barreira para o Provincial do Brasil (1585)”. In: **MMA III**, doc.84.

²³⁹ “Carta Ânua da missão de Angola (1590)”. In: **MMA III**, doc. 108, p. 399

²⁴⁰ “Falecimento de Paulo Dias de Novais (1589)”. In: **MMA IV**, doc. 125. Quanto à descrição das vilas de São Paulo e Massangano, ver: “História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132, p. 578.

²⁴¹ Ironicamente, é justamente uma declaração sobre a “velocidade” da guerra que marcaria o início da luta pela libertação de Angola, quando finalmente vão opor-se mais evidentemente angolanos a portugueses. Em 1961, quando percebeu que as tensões na colônia tomariam expressão independentista, Salazar conclamou os militares portugueses “para Angola, rapidamente e em força”. Ver: ALVES, Tânia e GARCIA, José Luís. “Para Angola, rapidamente e em força”: a mobilização para a guerra na imprensa portuguesa e o seu debate internacional. In Garcia, José Luís; Alves, Tânia; Léonard, Yves (Eds.). **Salazar, o Estado Novo e os media**. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 283-326.

2.2.3 “Socorro de pólvora”: a aliança entre Paulo Dias de Novais e os jesuítas na conquista de Angola (1579-1589)

Uma vez caracterizado o funcionamento da “conquista” de Angola, interessa agora evidenciar a participação dos jesuítas nessa empresa. Como indiquei anteriormente, de 1575 até 1579 os inacianos e Paulo Dias de Novais tiveram divergências: ao passo que os missionários defendiam uma aproximação com o rei do Congo, o capitão donatário insistia em uma política de aliança com o rei de Angola. Contudo, quando eclodiu a guerra contra este último, jesuítas e Paulo Dias de Novais voltaram a se aproximar, em uma aliança que duraria até a morte do capitão donatário, em 1589. Assim, neste breve item, pretendo caracterizar o aspecto fundamentalmente comercial dessa aliança e evidenciar os interesses jesuíticos no tráfico de escravos, de maneira que o discurso inaciano na justificativa do tráfico de escravos (o objeto do próximo subcapítulo) não fique descontextualizado.

A primeira importante contribuição jesuítica para a conquista de Angola é, por assim dizer, ideológica: os missionários foram os principais responsáveis por propagandear a justificativa dessa empresa. Sobretudo no cenário de rivalidade com o rei de Angola, após 1579, os jesuítas dedicaram-se com veemência à defesa da justiça dessa guerra. Assim, entre as cartas jesuíticas escritas na década de 1580, não há praticamente nenhuma em que não se repita o refrão sobre a importância da conquista temporal.

Com efeito, em Lisboa, no ano de 1586, o padre Sebastião de Moraes escreve ao Geral da Ordem a respeito dos missionários de Angola:

Me escrevem acerca da conversão da gentildade, que enquanto os portugueses andam em guerra não se pode fazer mais que sustentar os Cristãos já feitos; mas se esperava uma vitória contra o rei de Angola, com o qual tudo ficaria quieto, e com isto se faria muito serviço a Deus na conversão.²⁴²

Além de propaganda ideológica da conquista, tratava-se de uma justificativa bem prática para aquilo que os missionários estavam de fato fazendo, isto é, apoiando os cristãos na guerra contra o rei de Angola, e não batizando e evangelizando aqueles gentios. Segundo as palavras de Carlos Almeida a respeito: “Mais do que uma avaliação das condições concretas nas quais operava, o discurso em torno da sujeição, neste contexto particular, consubstanciava

²⁴² “Carta do Padre Sebastião de Moraes ao Geral da Companhia (1586)”. In: **MM XV**, doc. 109, p. 294. Tradução minha.

um empenhamento real dos padres nas campanhas militares”.²⁴³ Dessa maneira, em um texto de 1584, momento em que os portugueses se encontravam em situação delicada, ameaçados por sobas inimigos, o jesuíta Baltasar Afonso relata o quanto as suas funções não eram mais as de um missionário propriamente dito:

De Angola escrevi por via do Brasil este Abril passado, dando conta a V.R. do estado da terra, e como *estava de caminho para esta Ilha [de São Tomé] a buscar socorro de pólvora*, e outras cousas para socorrer ao Governador e ao Pe. Baltasar Barreira, que estavam sem pólvora, e com os mais fidalgos levantados contra eles por não chegar a tempo o socorro que el Rei mandava.²⁴⁴

Com efeito, Paulo Dias de Novais reconhece aos jesuítas a parte que lhes cabe naquela empresa e, entre 1581 e 1583, oferece sucessivas doações à Companhia de Jesus, nas quais lhes entrega as terras e, mais importante, as rendas daquela conquista.²⁴⁵ Como procurei demonstrar anteriormente, pouco importava a posse de terra propriamente dita, pois, no fim das contas, eram os sobas que controlavam o acesso aos seus territórios, e os portugueses não estavam interessados em controlar a produção agrícola. Entretanto, na prática, a doação de um pedaço de terra por parte de Paulo Dias de Novais significava a exclusividade comercial com o soba que a controlava, ou seja, o privilégio na compra e venda de escravos.

Nesse comércio jaz a parte que cabe aos jesuítas nessa conquista. Como demonstrou o historiador britânico Charles Boxer, os jesuítas de Angola enviavam escravos para seus irmãos de Ordem no Brasil, que, por sua vez, mandavam em troca cachaça, açúcar, tabaco e alimentos – justamente os produtos usados na compra de escravos junto aos sobas.²⁴⁶ Dessa maneira, havia uma complementaridade entre as atividades econômicas desempenhadas pelos jesuítas nas duas costas do Atlântico, ao ponto de, na Companhia de Jesus, ter-se chegado mesmo a aventar a hipótese de atrelar a missão de Angola à Província do Brasil, encobrando o tráfico de escravos que, de fato, unia as duas províncias.²⁴⁷ Este projeto nunca vingou, talvez porque não fosse necessário, pois, como observa Carlos Alberto Zeron, “os missionários de Angola, como

²⁴³ ALMEIDA, op. cit., p. 716.

²⁴⁴ “Carta do padre Baltasar Afonso (1584)”. In: **MMA III**, doc. 70, p. 269. Grifo meu.

²⁴⁵ “Carta de doação de Paulo Dias de Novais aos Padres da Companhia de Jesus (1581, 1581 e 1583).” In: **MMA XV**, docs. 99, 100 e 102.

²⁴⁶ BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. Tradução Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

²⁴⁷ ZERON, op. cit., p. 172.

os do Brasil, não pagam impostos pelo comércio de mercadorias (escravos, açúcar, ou qualquer outro produto), e todos os lucros auferidos permanecem na Ordem”.²⁴⁸

2.3 O discurso da conquista como justificativa para o tráfico de escravos (1583-1593)

Após relativizar a imagem da conquista de Angola, convém evidenciar como o discurso da empresa bélica serviu aos missionários como horizonte para a justificativa do tráfico de escravos. Meu argumento é que a linguagem da conquista de Angola, mais do que descrever uma realidade de fato, serviu como fundamento para a legitimação do tráfico de escravos. Dessa maneira, começo caracterizando os problemas de consciência levantados pelo grande número de cativos saídos de Angola (item 2.3.1). Depois, analiso como os missionários em Angola atualizaram o discurso em defesa da conquista daquele reino para justificar o tráfico de escravos (item 2.3.2). Enfim, concluo este capítulo evidenciado como a justificativa da conquista de Angola serviu como base, também, para a afirmação daquele modelo de colonização (item 2.3.3).

2.3.1 “Entrar no entendimento ser licitamente havidos”: o problema de consciência suscitado por causa do tráfico de escravos (1583)

Neste item, procuro evidenciar como, com o aumento na quantidade de escravos que saíam do porto de Luanda, surgiram vozes dentro da própria Companhia de Jesus questionando a legitimidade dos títulos de redução à escravidão daqueles cativos. Trata-se sobretudo do caso do padre Miguel Garcia, que, desde o Brasil, enxergava a absurda quantidade de negros escravizados que vinham da África. Embora tenha tão logo sido calado, Miguel Garcia suscitou um problema de consciência importante para a Ordem, que se viu na obrigação de afirmar a legitimidade do tráfico saído de Angola.

Antes de entrar nesses casos em específico, é importante destacar que a Igreja do século XVI, a Companhia de Jesus inclusive, reconhecia a validade e a legitimidade da escravidão enquanto instituição legal. É verdade que, depois da descoberta da América, seguiu-se um importante debate sobre a legitimidade da escravização dos indígenas recém-descobertos. Dessa maneira, como já observei em outro momento (ver item 1.2.2), o pensamento hegemônico na Igreja, representado pelo teólogo Francisco de Vitória, recusou que os índios

²⁴⁸ Ibidem.

pudessem ser categorizados como os escravos por natureza descritos por Aristóteles. Trata-se da posição reconhecida oficialmente pela Igreja com a bula *Verita Ipsa* (1537), segundo a qual os índios seriam plenamente humanos no uso da razão e do livre-arbítrio. Entretanto, como demonstra Carlos Alberto Zeron, a recusa da posição aristotélica sobre a escravidão natural não significa que os teólogos da Igreja, entre eles Vitória, tenham negado em absoluto a legitimidade da escravização de ameríndios. Trata-se, isso sim, de uma mudança de perspectiva sobre aqueles povos e a possibilidade de reduzi-los à escravidão:

Os teólogos da segunda metade do século XVI optam por um tratamento antes de tudo jurídico do *dominium*, vindo depois o tratamento filosófico e doutrinário. Esse tratamento jurídico revela, é certo, uma escolha politicamente estratégica, cujo escopo último é interferir na regulamentação e na organização da economia e da sociedade colonial. Mas se apoia igualmente num fundamento histórico: retomando a tradição da *civitas* romana, a diversidade dos povos periféricos, de seus costumes e modos de organização política são medidos e confrontados com a lei europeia-cristã, apresentada *a priori* como idêntica e válida para todos.²⁴⁹

Desta maneira, Zeron demonstra que, baseada na tradição jurídica romana, a posição hegemônica sobre a escravidão no século XVI reduziu-se a uma formulação mínima, isto é, ao reconhecimento de quatro títulos jurídicos que legitimariam a redução de outrem ao cativeiro: 1) a guerra justa; 2) a comutação da pena de morte; 3) a extrema necessidade; e 4) a condição do ventre materno.²⁵⁰ Trata-se de um mínimo denominador comum que deveria servir como medida para avaliar as circunstâncias em que os europeus compravam escravos pelos quatro cantos de mundo.

No caso de Angola, é a medida da guerra justa que, grosso modo, conferia legitimidade ao tráfico de escravos. Como já observei anteriormente, ao menos desde a bula *Romanus Pontifex* (1455), ficou estabelecida a legitimidade da guerra que a Coroa portuguesa empenhava contra os inimigos de Cristo em toda a costa da África (ver item 1.1.2). Além disso, se não bastasse esse salvo-conduto que já tinha mais de cem anos, a guerra justa contra o rei de Angola tinha sido atualizada ao menos desde o cativeiro do padre Francisco de Gouveia (ver item 2.1.2). Dessa maneira, a justificativa do tráfico de escravos angolanos era dada de antemão pela suposta justiça da guerra contra aquele reino.

²⁴⁹ ZERON, op. cit., p. 190.

²⁵⁰ Ibidem, p. 206.

Contudo, o pretexto da guerra justa não foi suficiente para evitar que houvesse vozes dissonantes dentro da própria Companhia de Jesus questionando a legitimidade do tráfico de escravos vindos de Angola. Trata-se sobretudo do caso do padre Miguel Garcia.²⁵¹ Em 1583, enviado como missionário ao Brasil, onde ocupava o cargo de professor de teologia no colégio da Bahia, Garcia escreveu diretamente ao Geral da Ordem em Roma, relatando que:

A multidão de escravos que têm a Companhia nesta Província e *particulatim* neste colégio é coisa que de nenhuma maneira posso tragar, *por não me poder entrar no entendimento ser lícitamente havidos*, como já toquei a V.P. na outra carta, se chegam a salvamento.²⁵²

Em seguida, nessa mesma carta, Garcia continua relatando a posse abusiva de escravos pelos padres da Ordem, além dos castigos desmesurados que os cativos recebiam. Esse pequeno trecho citado, porém, é suficiente para evidenciar que o jesuíta não era contrário à instituição da escravidão em si, e que tampouco questiona a legitimidade de uma guerra justa contra o reino de Angola. O problema era saber se os negros havidos no Brasil tinham de fato sido escravizados em circunstância legítima. Portanto, colocava-se a necessidade de o comprador desses escravos (no caso, a Companhia de Jesus) verificar a justiça de seu cativo.

De imediato, a impostura do padre Miguel Garcia recaiu sob a responsabilidade de Cristóvão de Gouveia, então visitador da Província do Brasil, que, no mesmo ano de 1583, escreveu ao Geral da Ordem reprovando as opiniões daquele padre e anunciando que o enviaria de volta para Portugal:

Vendo que as opiniões do Pe. Garcia eram muito opostas ao comum de todos, perigosas, e escandalosas nestas partes, e que ele estava muito aferrado a elas, sem querer dar lugar à razão, nem crédito a muitos padres, (...) por isto determinei, com parecer de todos os padres, de enviar-lhe a sua província, como o mesmo pedia e desejava, porque em detê-lo aqui mais havia grande perigo de perder-se do todo, e fazer grande dano com suas opiniões.²⁵³

²⁵¹ Tanto Alencastro quanto Zeron tratam do caso de Miguel Garcia com minúcia. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 162. ZERON, op. cit., p. 159.

²⁵² “Miguel García a Claudio Aquaviva (1583), *apud* ZERON, op. cit., p. 160.

²⁵³ “Carta do Padre Cristóvão de Gouveia ao Geral da Companhia (1583)”. In: **MMA XV**, doc. 103, p. 280. Tradução minha.

O padre Garcia foi colocado de lado, contudo, a questão de “entrar no entendimento dos escravos da Ordem serem licitamente havidos” não se esgotou. Como que para resolver esse problema de uma vez por todas, o visitador da Província do Brasil consultou os mais eminentes teólogos de Portugal a respeito.²⁵⁴ Fernão Perez, Luis de Molina, Gaspar Gonçalves e Azpicuelta Navarro deram seus pareceres, e a resposta a essa consulta foi transcrita por Zeron, cuja síntese é útil para resumir o documento:

Trata-se de cinco perguntas separadas, seguidas das repostas de cada um dos teólogos. [...] O terceiro caso, aquele que nos interessa aqui, refere-se ao caráter lícito ou ilícito da venda de escravos entre portugueses, quando se sabe que a maioria deles é possuída sem justo título [...] Por ora, é importante ter em mente que, a despeito de algumas pequenas divergências ou variações na interpretação dos casos, os quatro teólogos os resolvem de maneira muito parecida: (a) a dúvida sobre o título de redução à escravidão obriga ao inquérito, e o resultado deste pode levar à obrigação de restituição da liberdade e do valor do trabalho produzido pelo escravo; (b) por outro lado, pode revelar-se impossível levar a termo essa investigação, o que elimina o dever de restituição e autoriza enfim a transação comercial; (c) é reconhecido como legítimo o resgate de prisioneiros de guerra, de condenados à pena capital e de prisioneiros destinados à consumação no ritual antropófago.²⁵⁵

Uma posição mais rigorosa quanto à posse de escravos ainda teria outros defensores dentro da Ordem, como o padre Jerônimo de Cardoso, procurador das missões jesuíticas em Lisboa, que defendia a incontornável necessidade de se verificar a justiça dos títulos de redução à escravidão.²⁵⁶ Entretanto, a resposta dos mais eminentes teólogos da Ordem evidencia a postura oficial que os jesuítas adotariam: quando o comprador de escravos não pudesse verificar a justiça do título de um escravo, estava-lhe permitido o direito de posse. Ainda assim, restava a necessidade de, ao menos, tentar-se verificar a legitimidade das condições em que os cativos haviam sido reduzidos à escravidão. Dessa maneira, os jesuítas são obrigados a se consultar com os irmãos de Ordem que haviam sido enviados para Angola, pois, melhor que ninguém, eles deveriam saber das circunstâncias em que aqueles negros eram escravizados.

²⁵⁴ “Sententiae circa resolutionem aliquorum casum, qui in Brasilia frequenter accurrunt”. In: ZERON, op. cit., 499-504.

²⁵⁵ ZERON, op. cit., p. 168.

²⁵⁶ “Carta do Padre Jerônimo Cardoso ao Geral da Companhia (1586)”. In: **MMA XV**, doc. 112.

2.3.2 “*Peças que se possam comprar mais seguramente*”: o discurso de Baltasar Barreira na justificativa do tráfico (1583)

A Baltasar Barreira, o superior da missão jesuítica em Angola, coube responder à consulta de Cristóvão de Gouveia sobre a legitimidade do tráfico que drenava daquela vinha. Escrito em 1583, trata-se do documento que ficou conhecido como “Informação acerca dos escravos de Angola”.²⁵⁷ Relativamente curto e bastante citado, o texto é fundamental para entender a postura dos jesuítas na justificativa desse comércio. Pretendo demonstrar como Barreira atualiza o discurso com que o padre Francisco de Gouveia justificara a conquista de Angola mais de vinte anos antes, legitimando o tráfico de escravos por meio dos mesmos três argumentos que este já havia empenhado para justificar a conquista do reino: 1) a guerra justa como um motivo imediato; 2) o cálculo econômico na base daquele comércio; e 3) uma razão missionária sobre o engenho e a disposição do gentio da Guiné, dimensão argumentativa na qual os pressupostos do jesuíta têm de se acomodar a uma descrição dos abundos.

Primeiro, quanto à justiça da guerra que legitimaria o tráfico de escravos, escreve Barreira:

É muito justa a causa porque os nossos lhe fazem agora guerra, e os cativam, por que quatro vezes pediram aos Reis de Portugal Sacerdotes para se converterem, pretendendo sempre retê-los, e roubar as fazendas dos Portugueses que com eles vinham, como fizeram com invenções diabólicas duas vezes no tempo dos Reis passados, e outra quando o Governador Paulo Dias de Novais veio com os nossos Padres a primeira vez, e outra há menos de três anos, aos que vieram com o mesmo Governador a segunda vez, matando obra de trinta Portugueses.²⁵⁸

De fato, como observado anteriormente, a guerra justa era um motivo amplamente aceito pelos letrados da Igreja para legitimar a escravidão (ver item 2.1.2). Contudo, na economia de sua “Informação”, este parece ser um motivo subsidiário para a justificativa do tráfico, pois, após versar longamente sobre os outros dois argumentos, Barreira conclui: “todas as coisas sobreditas se ajunta que é muito justa a causa porque os nossos lhe fazem agora guerra”. Dessa

²⁵⁷ “Informação acerca dos escravos de Angola (1583)”. In: **MMA II**, doc. 54, p. 227-9.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 228.

maneira, acredito ser preciso verificar a eficácia dos outros argumentos que Barreira implica na justificativa da escravização dos ambundos.

A segunda justificativa está baseada em uma descrição da realidade econômica de Angola, a partir da qual Barreira deixa subentendido um cálculo comercial. Em seus termos:

Entre eles [ambundos] não há moeda de ouro nem de outro metal, nem coisa que responda a ele, mas usam em lugar disso de certas coisas, que têm seus preços certos e ordinários, nas quais entram escravos, a que os nossos chamam peças, de maneira que com duas galinhas comprem um capão, com dois capões uma pedra de sal, com duas pedras de sal um capado, com cinco capados uma peça, ou um boi, e assim das demais coisas. E para isto, além das feiras particulares que cada Senhor faz em suas terras, há outras gerais em certos passos a que concorre de todas as partes.²⁵⁹

Uma vez caracterizado que, em Angola, os escravos circulariam como moeda, Barreira descreve que essas “peças” seriam de três origens: prisioneiros de guerra, descendentes de outros escravos ou delinquentes condenados.²⁶⁰ Todos esses casos podem se encaixar nos títulos do direito romano que legitimariam a redução de outrem ao cativo. Contudo, segundo a lógica do texto de Barreira, mais importante do que a origem dos escravos é a condição de sua circulação:

Porque, como disse, todas estas três sortes de peças andam de feira em feira, e as vendem uns negros a outros, parte para cultivar suas terras, parte para os tributos que pagam a seu Rei, e parte para se ajudarem delas em seus trabalhos e necessidades, vendendo-as, ou dando-as, não é possível tirar-se a limpo de que título são as que os nossos comprem.²⁶¹

Ao sugerir que a posse de escravos fosse um fato absolutamente disseminado entre os ambundos, Barreira afirma que não era viável verificar a legitimidade dos títulos de escravização: “e além disto, é coisa de riso entre eles perguntar-lhes (pela justiça dos títulos), nem respondem outra coisa senão que são suas peças, por ser extraordinário o segredo que guardam em suas coisas”.²⁶² Nesse ponto, é importante lembrar aquilo que os mais eminentes

²⁵⁹ Ibidem, p. 227-8.

²⁶⁰ Ibidem, p. 227-8.

²⁶¹ Ibidem, p. 228.

²⁶² Ibidem, loc. cit.

teólogos ibéricos responderam a Cristóvão de Gouveia: quando o comprador não pudesse verificar a justiça do título de seus escravos, estava-lhe permitido o direito de posse. Daí, nos termos de Barreira: “a conclusão será que quanto mais entramos pela terra, e tratamos dos negros, tanto mais experimentamos que *de nenhuma parte de Guiné vão peças que se possam comprar mais seguramente que as de Angola*”.²⁶³

Dessa maneira, Barreira deixa subentendido que não havia outra maneira de os jesuítas (e portugueses como um todo) manterem-se em Angola senão se adaptando aos modos da economia local, isto é, aceitando o tráfico de escravos e a legitimidade que os próprios abundos conferiam a esse comércio. Como bem observa Luiz Felipe de Alencastro: “Barreira parte de um pressuposto laico, não questionado na era do capital comercial: a circulação de mercadorias legitima o funcionamento do negócio”.²⁶⁴ Assim, dez anos depois, em 1593, Jerônimo de Almeida, o primeiro visitador da missão em Angola, evidencia a perenidade desse argumento: “não há escândalo nenhum em os padres de Angola pagarem suas dívidas em escravos, porque, assim como na Europa, o dinheiro corrente é ouro e prata amoedada, e no Brasil, o açúcar, assim como são em Angola e reinos vizinhos, os escravos”.²⁶⁵

Esse exame dos costumes locais não se limita à qualificação do comércio e do tráfico, remetendo ao último plano argumentativo em que o jesuíta justifica o tráfico de escravos: a disposição e o engenho daquelas populações, que, segundo o diagnóstico de Francisco de Gouveia, precisariam de alguma sujeição para serem evangelizadas. A historiografia não enfatizou suficientemente o modo como Barreira dedica a maior parte de sua “Informação” à caracterização da dimensão histórica daquele contexto:

Este reino de Angola começou no bisavô do que agora reina, porque antes tudo era de Senhores particulares, que não reconheciam ninguém sobre si. E como isentos e livres de toda [a] sujeição, defendiam suas terras e faziam guerra a quem os agravava. E acrescentavam seus limites à força de armas, como fez o primeiro Rei, que sendo Senhor particular como cada um deles, os sujeitou a todos.²⁶⁶

Pode parecer estranho que, para justificar o tráfico de escravos abundos, Barreira abra seu texto com esse relato histórico. Contudo, para entender a função dessa narrativa em sua argumentação, é necessário comparar seus termos com os lugares-comuns da filosofia tomista

²⁶³ Ibidem, loc. cit. Grifo meu.

²⁶⁴ ALENCASTRO, op. cit., p. 179.

²⁶⁵ “Fundação de um Colégio em Angola dos Padres da Companhia (1593)”. In: **MMA XV**, doc. 127, p. 337.

²⁶⁶ “Informação acerca dos escravos de Angola (1583)”. In: **MMA III**, p. 227.

tal qual aceita pela educação jesuítica. Como mencionado no capítulo anterior, no que concerne à constituição da sociedade política, Tomás de Aquino emula o postulado de Aristóteles, para quem o homem seria naturalmente político. Assim, tendo Deus incutido a luz da razão nos homens, estes só se realizariam plenamente enquanto tal no uso do discernimento racional para fins políticos, isto é, no reconhecimento de uma justa autoridade civil. Em outros termos, haveria uma quebra epistêmica entre a vida do homem por si só (particular) e a vida em sociedade (com vistas ao bem-comum). Dessa maneira, enfim, caberia aos homens, e aos príncipes em particular, conformar suas vontades aos desígnios das leis naturais (para uma caracterização mais precisa dessa teologia-política, ver item 1.2.2)

Se no relato de Barreira esse esquema está implícito, então se destaca como a descrição histórica do reino de Angola é em tudo contrária ao que o jesuíta, em sua educação tomista, imagina como uma comunidade política cristã. Trata-se do rei, “que sendo Senhor particular como cada um deles”, acrescentou os limites do seu poder pela força de armas. É como se não houvesse uma ruptura qualitativa entre o reino de Angola e o estado de barbárie; é como se aquele tirano fosse apenas o mais sofisticado perpetuador da selvageria entre os ambundos. Sendo o rei apenas um particular, o reino de Angola seria alheio à ideia de bem-comum e, portanto, seus súditos viveriam contrariamente às leis da natureza.

Não por acaso, junto à “Informação acerca dos escravos”, Barreira também escreve uma “Informação dos casamentos de Angola”. Resumidamente, trata-se de uma descrição do que hoje se identificaria como um sistema de parentesco poligâmico. Nos termos do jesuíta:

Duas razões acho neste gentio de Angola, pelas quais me inclino a cuidar que entre eles não há casamento legítimo na lei da natureza; a primeira é que todos casam com esta condição tácita: que se possam apartar cada vez que quiserem (...) a segunda razão é que todos, ou expressa ou tacitamente, casam com muitas mulheres juntas.²⁶⁷

Descritas essas duas razões que explicariam a poligamia, conclui Barreira:

Quando algum destes (gentios) chega ao uso da razão, e a tempo em que pode deliberar e escolher mulher com que case em lei da natureza legitimamente, pelo uso que têm de ter todas aquelas por suas mulheres, e pelo uso que vêm em todos os seus, não fazem eleição de nenhuma em particular.²⁶⁸

²⁶⁷ “Informação dos casamentos de Angola (1583)”. In: **MMA III**, doc 55, p. 230.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 231.

Aqui, de novo, questiona-se qual a função dessa descrição em um texto que pretende justificar o tráfico de escravos. Mais uma vez, Barreira pretende demonstrar como os ambundos viveriam de maneira contrária às leis da natureza. Como no caso da constituição do reino, também no matrimônio os gentios de Angola seriam alheios à luz da razão, deixando-se guiar apenas por suas vontades. Livres dos constrangimentos da justa-política e do justo-matrimônio, é como se os usos e costumes dos ambundos deturpassem as leis da natureza e de Deus.

Com efeito, meu argumento é que, no limite, a tirania do rei de Angola sobre seus súditos, “que servem todos não como vassalos, se não como escravos”, poderia se desdobrar e se encaixar no caso dos títulos jurídicos que legitimavam a redução de outrem ao cativeiro: a comutação da pena de morte; a extrema necessidade; ou mesmo a condição do ventre materno. Contudo, mais importante do que remeter a essas leis é perceber como, no decorrer do século XVI, houve um deslocamento fundamental no debate sobre a escravidão de africanos e ameríndios. Contrariamente ao debate filosófico-doutrinário sobre a hipotética servidão natural dos ameríndios, a codificação jurídica dos justos títulos de redução à escravatura implicou uma dimensão histórica na avaliação da legitimidade do tráfico de ambundos. Trata-se do fundamento básico do direito romano, ou seja, que certos critérios legais tenham de ser verificados na especificidade histórica das circunstâncias em questão, de maneira que Barreira teve de confrontar os costumes e a organização política dos ambundos com relação às leis e ao paradigma da civilização cristã.²⁶⁹

Como vimos em outro momento, na primeira metade do século XVI, Francisco de Vitória lista uma série de traços comprobatórios de que os ameríndios seriam seres humanos plenos e dotados de razão: cidades, matrimônios, comércio etc. (ver item 1.2.2). Na segunda metade do século, para Barreira, não está em questão a humanidade dos africanos. Nesse caso, os casamentos e as moedas de Angola não comprovam o uso da razão por parte dos ambundos. Pelo contrário, os usos e costumes parecem como que deturpar a luz natural da razão. Assim, para Barreira, a escravização dos ambundos não se justificava por razões naturais, como defendia Juan de Sepulveda no caso dos ameríndios. O justo oposto: para o jesuíta, a natureza de africanos e europeus seria rigorosamente a mesma – a natureza racional e política dada pela mesma origem, divina, de toda a humanidade. Em oposição à Natureza, o que justificaria a escravização de ambundos é precisamente o que, hoje, nós chamamos de Cultura.²⁷⁰

²⁶⁹ Sobre a dimensão necessariamente histórica do direito romano, ver: SABBATUCCI, Dario. **Lo Stato come conquista culturale**: ricerca sulla religione romana. Roma: Bulzoni, 1975.

²⁷⁰ Trata-se do que da genealogia do que Gilberto Mazzoleni chamou de “o planeta cultural”, isso é, a oposição entre Natureza e Cultura, que fundou o pensamento antropológico ocidental das cartas de Cristóvão Colombo até

Em suma, no subcapítulo anterior, procurei mostrar como a ideia de uma conquista de Angola é pouco precisa para descrever a inserção portuguesa naquele contexto, que, de fato, era muito mais uma posição de negociação do que de sujeição dos poderes locais. Contudo, ainda assim a ideia de conquista era útil para os jesuítas justificarem a quantidade de cativos que drenava aquela vinha. Com efeito, Barreira justifica o tráfico de escravos no mesmo plano em que, vinte anos antes, Francisco de Gouveia defendera a conquista de Angola, ou seja, com base na necessidade de sujeitar os ambundos a senhores cristãos que lhes informassem de leis civis, naturais e divinas. Enfim, embora mesmo marcado pela noção de conquista, esse discurso de justificativa do tráfico compreendeu uma acomodação dos pressupostos jesuíticos à descrição dos usos e costumes ambundos, de maneira que os missionários tiveram de alargar o significado do que compreendiam por moeda, casamento, leis etc.²⁷¹

2.3.3 “Que não altere nem inove coisa alguma”: a visita de Pero Rodrigues e a afirmação do modelo de conquista vigente (1589-1593)

O presente capítulo poderia acabar no item anterior, pois até o fim do século XVI não ocorreu nenhuma novidade relevante com relação ao modelo de conquista já descrito. Entretanto, convém concluir com um brevíssimo relato dos ocorridos em 1593, quando uma nova legislação, ordenada por Felipe II, causou uma revolta por parte de jesuítas e demais conquistadores de Angola, em conjunto. De fato, a contenda não alterou os mecanismos da conquista e tampouco representou uma inflexão nas relações de força em questão. Pelo contrário: espero demonstrar que resultou na afirmação do *status quo*.

Com a morte de Paulo Dias de Novais em 1589, o rei Felipe II de Espanha manifestou sua vontade de legislar sobre Angola, pois, contrariamente aos desígnios do rei D. Sebastião, que fizera uma doação hereditária a Paulo Dias de Novais, o rei Habsburgo pôs em xeque a validade desse contrato.²⁷² Mais especificamente, Felipe II questiona se Paulo Dias de Novais teria cumprido as contrapartidas da conquista que validavam a doação, o que, em caso negativo, poderia suspender a validade dos contratos firmados pelo conquistador, como, por exemplo, a

a obra de Lévi-Strauss. Ver MAZZOLENI, Gilberto. **O Planeta cultural**: para uma antropologia histórica. Tradução Lílana Laganà e Hylío Laganà Fernandes. São Paulo: Edusp, 1992.

²⁷¹ Sobre o alargamento das categorias missionários para que eles pudessem compreender o sentido dos outros, ver: GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 79-101.

²⁷² “Parecer dos desembargadores do Paço sobre a doação de Angola a Paulo Dias de Novais (1590)”. In: **MMA III**, docs. 109 e 110.

doação para os jesuítas. Dessa maneira, em 1592 Felipe II envia Francisco de Almeida como novo governador de Angola, com a ordem de revogar a vassalagem dos sobas.²⁷³

Contudo, o novo governador iria encontrar grande oposição, sobretudo dos jesuítas, que justamente ostentavam diversos contratos de vassalagem com os sobas em decorrência de doações do antigo capitão donatário. Aliás, na mesma frota que levou Francisco de Almeida para Angola estava o jesuíta Pero Rodrigues, enviado como visitador da missão, também para verificar a validade daqueles contratos.²⁷⁴ Como se a situação do novo governador não fosse suficientemente delicada, Pero Rodrigues consegue que a frota faça uma parada estratégica em Salvador da Bahia, onde ele se consulta com os missionários do Brasil sobre o tráfico de escravos da Guiné e verifica *in loco* a importância dos escravos negros para a sustentação da missão na América portuguesa.²⁷⁵ Dessa maneira, Pero Rodrigues foi cooptado para a causa escravista dos jesuítas antes mesmo de chegar a Angola, onde desembarcaria apenas em 1593, com o inconveniente de estar acompanhado por Francisco de Almeida.

Com a chegada da nova legislação, a reação de jesuítas e demais conquistadores foi bastante direta: com o apoio do visitador Pero Rodrigues, eles simplesmente mandaram avisar ao rei Felipe II que não seguiriam aquelas ordens. Curto e grosso, Baltasar Barreira escreve a Francisco de Almeida, chegando ao ponto de ameaçar o representante do rei com a excomunhão:

Peço a V.S., por serviço de Deus e pela obrigação que tem de favorecer as pessoas religiosas que andam ocupadas no bem e salvação das almas, e se é necessário lhe requeiro que enquanto o caso se não determina no Juízo a que pertence, *não altere nem inove coisa alguma no que toca as ditas terras e sobas*, porque além do dano temporal que a nós fará, pode fazer também o espiritual a sua alma: por ser concedido a nossa Companhia, que se alguma pessoa de qualquer qualidade e condição que seja, for contra alguma das que a ela são concedidas, incorra em excomunhão maior e seja declarado por tal, e assim mesmo que incorra na mesma excomunhão se privar a dita Companhia de alguns bens a ela pertencentes.²⁷⁶

Francisco de Almeida responde no mesmo tom, lembrando a Baltasar Barreira qual deveria ser a função da Companhia de Jesus:

²⁷³ “Provisão de D. Jerónimo de Almeida (1593)”. In: **MMA III**, doc. 133.

²⁷⁴ “O Pe. Pero Rodrigues visita a missão de Angola (1594)”. In: **MMA III**, doc. 135, p. 470.

²⁷⁵ Sobre esta parada estratégica em Salvador, ver: ALENCASTRO, op. cit., g. 169.

²⁷⁶ “Requerimento do padre Baltasar Barreira a D. Francisco de Almeida (1592)”. In: **MMA XV**, doc. 124, p. 324. Grifo meu.

Assim estivera melhor a V.R. defender a parte de S. Majestade e pregar nos púlpitos a obrigação que todos tem de estarem por o que manda e não se ausentarem de seu serviço, como fazem os de maiores posses, muito em prejuízo desta Conquista e do bem comum.²⁷⁷

Palavras contra palavras, prevaleceu quem tinha a força das armas de seu lado, isto é, quem tinha a aliança dos sobas. Assim, de nada adiantou o rei Felipe II mandar suspender as doações de Paulo Dias de Novais, pois junto com as ordenações não mandou um exército que fizesse valer a letra da lei. A concessão jesuítica foi que Baltasar Barreira voltasse para Portugal a fim de responder pela rebeldia contra o governador.²⁷⁸ Contudo, isso em nada alterava a correlação de forças daquela conquista, pois, como conclusão de sua visita, Pero Rodrigues assinou uma memorial cuja verdadeira autoria, ao que tudo indica, é do próprio Barreira, que teria aceitado sair de Angola para preservar a causa escravista.²⁷⁹

Em suma, trata-se de um documento que afirma os argumentos fundamentais para a legitimidade daquela conquista: 1) a primazia da empresa bélica como sustentáculo da evangelização; 2) a necessidade de a conquista apoiar-se nos sobas; e 3) e a validade do tráfico de escravos.²⁸⁰ Nada de novo no *front*: apenas mais uma permissão para que os portugueses, missionários inclusos, continuassem satisfazendo a insaciável fome por escravos que era alimentada por guerras entre sobas.

²⁷⁷ Ibidem, p. 325.

²⁷⁸ “Carta do Padre João Álvares ao Geral da Companhia (1593)”. In: **MMA XV**, doc. 125, p. 329.

²⁷⁹ ALENCASTRO, op. cit., p. 175-180.

²⁸⁰ “Fundação de um Colégio em Angola dos Padres da Companhia (1593)”. In: **MMA XV**, doc. 127, p. 333-340.

CAPÍTULO 3 - Deus, senhores, missionários e feiticeiros: a tradução do cristianismo no Congo e em Angola (1548-1593)

A atuação dos jesuítas na África Centro-Occidental compreendeu um esforço de dupla tradução. Por um lado, os missionários tiveram de traduzir o referencial das missões no Congo e em Angola para o destinatário ocidental de suas cartas, o que foi objeto dos dois primeiros capítulos da presente dissertação, onde demonstrei como a dicotomia entre religião e civilização foi fundamental para a leitura jesuítica daquela realidade. Por outro lado, os missionários também procuraram verter a religião cristã para seus interlocutores no Congo e em Angola, esforço que me interessa prioritariamente neste último e terceiro capítulo, onde reflito sobre as (in)conveniências das categorias missionárias para descrever o ponto de vista de seus interlocutores locais. Não por acaso, este segundo movimento traz uma dificuldade empírica e teórica adicional, pois as cartas jesuíticas foram escritas para um destinatário cristão, evidenciando os parâmetros da tradução daquele contexto para seus leitores europeus. Assim, como os jesuítas não escreveram para seus interlocutores locais, tenho de analisar a tradução da religião cristã para aquele contexto de maneira indireta, isso é, através das fissuras documentais onde os missionários deixam entrever vozes alheias a suas autoridades.²⁸¹

Diante desse problema empírico e teórico da praticamente ausência de documentação escrita pelos próprios africanos, ou para eles, a historiografia do Congo e de Angola não raro utilizou material etnográfico contemporâneo para preencher as “lacunas” da documentação antiga e tentar chegar a um suposto ponto de vista nativo sobre a religião cristã. Trata-se do que chamarei de uma interpretação do ponto de vista nativo por um viés cosmogônico, e começarei analisando os pressupostos e consequências desse partido teórico (subcapítulo 3.1). Em oposição a esse viés interpretativo, vou deslocar o foco da minha atenção: do choque entre cosmogonias supostamente anteriores às fontes para as práticas comunicativas estabelecidas e documentadas no encontro intercultural, o que resultará em uma definição histórico-comparativa, e não mais étnico-substantiva, para o “gênio do paganismo” do Congo e de Angola (subcapítulo 3.2).

²⁸¹ Segundo a proposta de Carlo Ginzburg, que me parece bastante pertinente, a maior consciência da dimensão literária de um texto pode reforçar suas ambições referenciais. Assim, o historiador italiano defende que uma análise das estratégias e categorias implicadas nos textos missionários (tal qual percorri nos capítulos 1 e 2) pode revelar fissuras através das quais evidenciam-se vozes não domesticadas, isso é, alheias à formação ocidental de seus autores. Ver: GINZBURG, Carlo. “As vozes do outro: uma revolta indígena nas ilhas Marianas”. In: **Relações de força: história, retórica, prova**. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 80-99.

Nos dois primeiros capítulos, segui uma ordenação cronológica e, por isso, tratei primeiro dos jesuítas no Congo e depois em Angola. Contudo, espero ter demonstrado como a inserção jesuítica na região não respeitava fronteiras rígidas. Uma vez no Congo, os missionários já entreviam uma aproximação com o rei de Angola e, quando em Angola, dependiam de uma aliança com o rei do Congo. Para dizer de outra maneira, acredito que a mediação do encontro intercultural no Congo e em Angola tenha respeitado uma só estrutura, tanto na tradução daquele contexto para o destinatário europeu, quanto na interlocução local. Em contraste, a historiografia do Congo e de Angola prefere abordar a presença portuguesa de maneira distinta em um caso e no outro. Contudo, essa opção por abordar duas zonas culturais absolutamente marcadas implica um pressuposto a-histórico. Ao menos no período que me interessa, de 1548 até 1593, vou tentar demonstrar como é eficaz pensar em uma única estrutura válida para os dois casos.

3.1 As interpretações do ponto de vista nativo por um viés cosmogônico

Neste subcapítulo, pretendo demonstrar como, via de regra, a historiografia do Congo e de Angola fundamentou-se em um pressuposto culturalista que comporta o preenchimento de lacunas da documentação antiga com informações etnográficas contemporâneas. Dito de outra maneira, praticamente todos os historiadores africanistas de maior relevância pressupõem uma identidade étnica que perpassaria mais de cinco séculos e poderia ser descrita como uma determinada cosmogonia, isso é, um corpo de doutrinas e princípios mítico-religiosos que explicaria a origem do universo, da vida e da sociedade segundo o ponto de vista nativo.

Para descrever essa prática metodológica e seus problemas, vou começar com uma análise do trabalho de Anne Hilton, pois seu livro é a ilustração mais bem-acabada e celebrada de uma interpretação do ponto de vista nativo por um viés cosmogônico (item 3.1.1). Em seguida, vou esboçar algumas notas sobre as origens do pressuposto metodológico que permite aos historiadores de Congo e Angola cruzarem fontes antigas e contemporâneas (item 3.1.2). Por fim, proponho uma revisão historiográfica a partir das consequências da aplicação desse método culturalista de viés cosmogônico (item 3.1.3).

3.1.1 “Enquadramento da antropologia moderna”: a narrativa meta-histórica de Hilton

Baseado no cruzamento de fontes antigas com etnografia moderna, o livro de Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*, publicado em 1985, deve ser entendido segundo uma longa genealogia historiográfica (à qual vou me referir no item 3.1.3).²⁸² Por ora, entretanto, basta indicar a importância deste livro para a literatura africanista: esta obra é provavelmente o mais bem-acabado e reconhecido exemplo do que proponho chamar de interpretação do ponto de vista nativo por um viés cosmogônico.

Logo no prefácio, Anne Hilton afirma que sua “análise foi estabelecida dentro do *enquadramento da antropologia moderna*”, de maneira que etnólogos como Bittremieux, Doutreloux, Mertens, Laman, Van Wing e Janzen lhe foram “especialmente úteis para determinar o significado dos comentários incompletos e às vezes hostis apresentados pelas fontes dos séculos XVI e XVII”.²⁸³ A historiadora se vale da etnografia desses autores para estabelecer um sistema de crenças do Congo, ou seja, um quadro cosmogônico através do qual lê as fontes missionárias. A esse respeito, na passagem que formatará toda a leitura que faz da documentação antiga, descreve Hilton:

O Congo acreditava que poderes de outro mundo causavam todos os bens e males percebidos neste mundo, e que todo poder e autoridade deste mundo derivavam do outro. É possível distinguir três principais categorias ou dimensões dos poderes do outro mundo no Congo dos séculos XVI e XVII: a categoria dos antepassados; a dos espíritos *mbumba*, da água e da terra; e a dos espíritos *nkadi mpemba*, do céu. Essas categorias podem ser diferenciadas por suas esferas de influência, pelo tipo de objeto que as “contém” neste mundo, pela natureza dos rituais que as ativam e pela configuração do papel de seus participantes.²⁸⁴

Ao descrever essas três esferas do mundo invisível, Hilton não faz referência ao trabalho de nenhum etnólogo em específico e tampouco a determinada fonte dos séculos XVI

²⁸² HILTON, Anne. **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

²⁸³ Ibidem, p. x. Tradução e grifo meus.

²⁸⁴ Ibidem, p. 9-10. Tradução minha. No original: “The Kongo believed that it was the powers in the other world that caused all the good and evil perceived in this world and that all power and authority in this world derived from the other. It is possible to distinguish three broad categories or dimensions of other worldly power amongst the sixteenth and seventeenth century Kongo - the categories of the named dead, of *mbumba* and the water and earth spirits and of *nkadi mpemba* and the sky spirits. These categories may be distinguished by their spheres of influence, and to some extent by the type of object which “contained” them in this world, the nature of the rituals which activated them and the role configurations of the participants”.

ou XVII. A antropóloga francesa Marie-Claude Dupré, em comentário à obra do missionário sueco Karl Laman, é quem mais se aproxima da descrição proposta por Hilton, pois Dupré sugere que os baongo do século XX teriam *minkisi* de três classes: da terra, da água e do céu.²⁸⁵ A dicotomia proposta entre os feitiços da água e do céu é bem parecida com a narrativa de Hilton sobre as esferas de poder *mbumba* e *nkadi mpemba*. Contudo, Dupré não faz referência a uma esfera cosmogônica dos ancestrais e tampouco usa a mesma nomenclatura que Hilton. Dessa maneira, como a própria historiadora reconhece, sua descrição da cosmogonia do Congo é resultado de um verdadeiro *pot-pourri* dos antropólogos citados: “a abordagem proposta aqui difere em diversos aspectos da abordagem de Dupré, MacGaffey e Janzen, mas não é incompatível com a deles”.²⁸⁶

Entretanto, não importa a dificuldade de Hilton em encontrar fontes que descrevam a cosmogonia do Congo, pois todas as suas hipóteses são decorrentes da delimitação das três dimensões do mundo invisível. Trata-se de mais dois grandes movimentos analíticos decorrentes da suposição desse sistema de crenças, de forma que sua monografia é toda coerente com essa imagem da cosmogonia nativa.

No primeiro desses movimentos analíticos, Hilton supõe e descreve que as formações sociais do Congo refletiriam a cosmogonia tripartite em questão, já que os poderes do mundo visível buscariam legitimidade ideológica nos poderes do mundo invisível: os clãs, chamados de *kanda* e legitimados em referência ao poder dos ancestrais; as seitas, legitimadas na dimensão *mbumba*, e as chefaturas, legitimadas na dimensão *nkadi mpemba*.²⁸⁷ Nesse sentido, segue Hilton, quando os primeiros reis dos Congo se empenharam na centralização do reino, na primeira metade do século XV, eles teriam tido de cooptar esses poderes. Dessa maneira, quando dos primeiros contatos com os portugueses, no final do século XV, a historiadora descreve que o poder do mani Congo dependia de uma aliança com especialistas das três dimensões dos poderes invisíveis.²⁸⁸

Dada a construção desse quadro de refletividade entre cosmogonia e formações sociais, o segundo grande movimento analítico de Hilton é propor que os portugueses e sua religião tenham sido compreendidos a partir desse quadro cosmogônico-político. A historiadora sugere

²⁸⁵ *Minkisi*, plural de *nkisi*, são como que “deuses-fetiches”, isto é, objetos-estátuas aos quais os baongo atribuem forças extraordinárias. Me referi ao mal-entendido dessa tradução (a ideia de “deuses-fetiches”) no item 1.2.3, e vou voltar a ela no item 3.2.1. Ver: Dupré, Marie-Claude. “Le Système Des Forces Nkisi Chez Les Kongo D’après Le Troisième Volume de K. Laman1”. *Africa*, n. 45, vol.1, p. 12-28, 1975.

²⁸⁶ HILTON, op. cit, p. 231, nota 53. Tradução minha.

²⁸⁷ Ibidem, p. 19.

²⁸⁸ Ibidem, p. 49.

que, em um primeiro momento, os portugueses tenham sido interpretados como espíritos da dimensão *mbumba*, já que vinham da água, o elemento fundamental dessa esfera de poder. Valendo-se do cruzamento desse esquema com a *Relação* de Rui de Pina (da qual tratei no item 1.1.1), Hilton sugere que o mani Congo teria decidido se converter ao cristianismo em uma tentativa de cooptar os recém-chegados supostamente especialistas da dimensão *mbumba*, buscando contornar os representantes tradicionais dessa mesma dimensão.²⁸⁹

Entretanto, segue Hilton, o momento decisivo para a cristianização do reino teria sido quando o mani Congo D. Afonso (sobre quem tratei no item 1.1.2) logrou transformar a religião cristã em um culto sob seu controle direto, o que só foi possível com a produção de um deslocamento interpretativo, isto é, a associação do cristianismo com a dimensão *nkadi mpemba*, já que essa esfera do mundo invisível é que geria os poderes a que D. Afonso se atribuía.²⁹⁰ Assim, desse momento em diante – no limite, até a contemporaneidade –, o cristianismo tonou-se religião oficial do Congo, mas apenas enquanto um dado interpretado a partir da dimensão cosmogônica *nkadi mpemba*.

Como argumenta Paola Vargas Arana, que qualifica a narrativa de Hilton como uma meta-história, o problema do preenchimento de fontes antigas com etnografias contemporâneas é que esse procedimento redundaria em uma renúncia à devida hermenêutica documental.²⁹¹ Paradigmaticamente, Hilton até concede que as definições nativas para a dimensão *mbumba* possam ter passado por transformações, mas, ao confrontar-se com diferentes definições sobre o mesmo conceito, ela opta pela solução mais simples, isto é, refere-se ao sistema cosmogônico descrito no começo do livro “para evitar confusão”, o que resulta em uma verdadeira anulação das fontes.²⁹²

No que diz respeito à mediação missionária dos encontros interculturais em questão, posso me valer de um exemplo, dentre muitos, para ilustrar como Hilton silencia os documentos. Aparentemente, a historiadora extrai a nome *nkadi mpemba* da *História do Reino do Congo*, manuscrito jesuítico de 1624. O autor desse escrito, cuja identidade não se conhece ao certo, afirma:

²⁸⁹ Ibidem, p. 51.

²⁹⁰ Ibidem, p. 60-2.

²⁹¹ VARGAS ARANA, Paola. “A problemática das fontes na interpretação histórica da cristianização do Reino do Congo no Século XV - Considerações preliminares”. In: **Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português**. AGNOLIN, A.; MELLO E SOUZA, M.; WISSENBACH, M. C.; ZERON, C. A. (org.). São Paulo: Hucitec, 2011, p. 290–307.

²⁹² HILTON, op. cit., p. 231, nota 64.

Eles (os súditos do reino do Congo) conhecem somente um Deus, que eles chamam *Nzambi a mpungu*, que quer dizer: senhor supremo do céu, e que eles adoram como autor de todo o bem. Ao mesmo tempo, eles têm conhecimento do diabo, mas eles não o adoram, eles o veneram como autor de todo o mal a fim que ele não lhes faça mal; eles o chamam *Nkadi Mpemba*.²⁹³

Como argumentei no primeiro capítulo, uma passagem como essa evidencia o esforço tradutório por parte dos jesuítas, que buscam termos locais capazes de fazer as vezes de seus conceitos teológicos fundamentais (ver item 1.2.3, no qual o termo *Nzambi a mpungu* já aparecera como tradução para a ideia de Deus). Contudo, Hilton sequer menciona que o documento em questão se refira a *nkadi mpemba* como tradução jesuítica para a ideia de diabo. Ou seja, sem perceber, mas repetindo o *modus operandi* missionário, a historiadora retira o termo de seu contexto e o indexa a um sistema externo a sua enunciação: no caso, não mais a teologia cristã, mas o suposto sistema cosmogônico do Congo. Para o missionário autor do manuscrito, *nkadi mpemba* equivale ao diabo cristão. Para Hilton, o termo equivale a uma esfera da cosmogonia nativa.

Em suma, pouco importa o que dizem as fontes propriamente ditas, pois, para Hilton, o significado último da história do Congo dependeria quase que exclusivamente do esquema cosmogônico que ela supõe. Em oposição a esse preenchimento das fontes com um hipotético ponto de vista nativo, o que Hilton chama de “comentários incompletos e às vezes hostis apresentados pelas fontes” são, de fato, relações de forças historicamente constituídas, e devem ser analisadas como tal, isto é, como produção de conhecimento datado.

3.1.2 “A cor negra da noite”: os fundamentos do discurso africanista

Ao preencher fontes antigas com um esquema etnográfico contemporâneo, Anne Hilton, mesmo que involuntariamente, acaba reproduzindo o pressuposto racista de que as sociedades africanas não teriam história. É impensável que um historiador da França tentasse ler documentos do século de Louis XIV à luz de entrevistas feitas no metrô de Paris. Contudo, causa bem menos espanto que Hilton leia suas fontes do século XVI a partir de um esquema cosmogônico delimitado em função de relatos do século XX. É verdade que, no melhor dos

²⁹³ AUTOR DESONHECIDO. *Histoire du royaume du Congo*, c. 1624. Traduction annotée du MS. 8080 de la Bibliothèque nationale de Lisbonne par François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972, p. 65. Tradução minha.

casos, essa opção metodológica baseia-se em uma sólida reflexão teórica sobre o lugar das narrativas orais nas sociedades sem escrita.²⁹⁴ Contudo, minha hipótese é que a vulgarização desmedida dessa metodologia remete aos fundamentos de um discurso africanista baseado em dois pressupostos correlatos quanto ao objeto constituído pelas sociedades africanas: a negação de sua historicidade e sua substantivação em termos religiosos, o que atribuiria à suposta raça negra um estatuto evolutivo inferior com relação aos brancos colonizadores.

Como Edward Said no que concerne ao orientalismo, por discurso africanista entendo uma relação de poder colonialista que a Europa impôs à África e que, no século XIX, se concretizou enquanto conhecimento supostamente científico.²⁹⁵ A partir desse recorte, meu objetivo não é fazer uma descrição exaustiva do discurso racista-colonialista, o que me distanciaria em demasia de meu objeto principal. Me interessa, isto sim, indicar algumas linhas mestras da genealogia desse discurso. Por um lado, é preciso atentar para como a ciência colonialista valeu-se dos parâmetros que os jesuítas já haviam delimitado, muito antes, para descrever as sociedades africanas. Por outro, contudo, convém notar como o postulado epistêmico que traça uma linha radical entre brancos-civilizados e negros-irracionais não permite entrever a mediação cultural dos encontros entre portugueses e centro-africanos.

Minha caracterização do discurso africanista parte da percepção de como a narrativa de ascensão da modernidade ocidental baseia-se na crença iluminista de que a razão levaria o mundo, encabeçado pela Europa, ao processo de secularização. Portanto, como argumenta Mondher Kilani, mesmo que por oposição, essa concepção de modernidade é fortemente marcada pela noção de religião, pois se constitui como vetor civilizador do tempo que promete libertar o mundo da irracionalidade religiosa. Com efeito, o antropólogo tunisiano observa como a dicotomia entre civil e religioso foi a chave de leitura privilegiada na constituição da disciplina antropológica, baseada na diferença entre a Europa (civilizada) e o resto do mundo (ainda imerso na suposta pré-história das irracionalidades religiosas).²⁹⁶

Não por acaso, é a mesma dicotomia entre civilização e religião que, como evidenciei nos capítulos 1 e 2, os jesuítas empenharam na leitura e na caracterização do contexto missionário

²⁹⁴ Em célebre ensaio, Amadou Hampâté Bâ argumenta como diversos fatores concorrem para preservar a fidelidade da transmissão oral da última geração de grandes depositários da cultura oral em diversas vinhas do continente africano – e especificamente em seu país fula. Ver: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”. In: **História Geral da África I: metodologia e pré-história**. KI-ZERBO, Joseph (ed.). Brasília: UNESCO, 2010, p. 167.

²⁹⁵ SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²⁹⁶ KILANI, Mondher “La religion dans la sphère civile. Critique d’une catégorie faussement universelle”. In: **Pour un universalisme critique: essai d’anthropologie du contemporain**. Lausanne: La Découverte, 2014, p. 58.

no Congo e em Angola. No caso das missões em questão, tratava-se da expectativa de civilizar os gentios para convertê-los, enquanto que para a filosofia iluminista, a civilização seria uma superação da religião. No primeiro caso, o tempo ainda é revelado por Deus; no segundo, a história é obra do engenho humano. Entretanto, mesmo que com essa inversão de valores, é importante notar o que Foucault caracteriza como uma mesma matriz epistêmica, isto é, a constituição histórica de um mesmo sistema de referência lógica.²⁹⁷ Por isso, é possível entender o aparente paradoxo de um jesuíta iluminista, como é o caso de François Lafitau, que, a fim de integrar os selvagens americanos ao curso da história, fez recurso a um método que guarda uma semelhança importante com a perspectiva de Hilton: o cruzamento de fontes antigas (em seu caso clássicas) com material contemporâneo (sobre os selvagens americanos). Segundo as palavras do jesuíta francês sobre seu método:

Não me contentei em conhecer o caráter dos selvagens e de me informar a respeito de seus hábitos e de suas práticas, mas procurei, nessas práticas e nesses hábitos, vestígios da Antiguidade mais remota; li com atenção aqueles antigos autores que se ocuparam de costumes, leis e hábitos dos povos dos quais tinham algum conhecimento; comparei esses hábitos uns com os outros e confesso que, se os autores antigos projetaram uma luz que me permitiu alimentar alguma feliz conjectura acerca dos selvagens, os hábitos dos selvagens projetaram uma luz que me permitiu compreender com mais facilidade e explicar várias coisas que se encontram nos antigos autores.²⁹⁸

É verdade que, para Lafitau, está em causa uma acomodação recíproca entre Antigos e Selvagens (uns ajudam a entender os outros, e vice-versa), ao passo que, para Hilton, haveria a prioridade absoluta das etnografias contemporâneas com relação aos documentos antigos (pelo menos, é o que se depreende de sua configuração da cosmogonia do Congo). Contudo, tanto em um caso como no outro, supõe-se uma identidade cosmogônica entre os termos da comparação que lhes permite cruzar fontes antigas e contemporâneas. No que diz respeito a

²⁹⁷ FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses** : une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

²⁹⁸ LAFITAU, Joseph-François. 1724. **Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps**. Paris: Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, p. 3. Tradução minha. No original: « je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des Sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée; j'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix et des Usages des Peuples dont ils avoient quelque connaissance; j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les Auteurs anciens n'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens ».

Hilton, trata-se da suposição de uma identidade étnica do Congo, que se manifestaria na crença das três dimensões do mundo invisível. Já no caso de Lafitau, é a suposição do conhecimento natural do Deus único e verdadeiro que fundamenta sua ambiciosa comparação.²⁹⁹

Sem me afastar em demasia do problema da constituição de um discurso cientificista sobre os povos sem história, mas passando de uma perspectiva confessional para uma filosofia da história propriamente civilizadora, o esquema de Lafitau parece próximo à proposta de seu contemporâneo Giambattista Vico. Certamente o pensamento de Vico comporta um humanismo radical, segundo o qual o homem, e não Deus, é o criador da civilização— no que o filósofo napolitano se afasta de Lafitau.³⁰⁰ Contudo, para Vico, existem diferenças fundamentais no estágio evolutivo das sociedades humanas: dentro de sua teleologia da história, a vida civil, enquanto realização plena da humanidade, seria o fim de todas as sociedades humanas. Entretanto, alguns povos ainda estariam no que ele chama de “idade dos deuses”, ou seja, uma fase da existência social comparável com a infância para a existência pessoal — uma época de fé ingênua na experiência imediata, em que a consciência se expressaria de maneira religiosa. Aqui, enfim, Vico aproxima-se decisivamente de Lafitau, caracterizando modos e costumes dos povos selvagens em termos de uma religião primitiva.³⁰¹

Para finalmente chegar a uma caracterização do discurso africanista propriamente dito, é preciso observar que, mais do que divagações filosóficas sobre o curso da história, essas descrições de sociedades imersas em uma religião primitiva pareciam aos filósofos das luzes um dado de observação empírica.³⁰² O foco de Lafitau ainda eram os selvagens americanos, pois sua obra se identifica à genealogia de missionários preocupados em entender o Novo Mundo com relação à Revelação divina.³⁰³ Contudo, na passagem do século XVIII para o XIX, o principal objeto de observação dos europeus tornou-se o continente africano, exatamente para onde se voltaram prioritariamente as ambições coloniais. Assim, de Vico para Hegel, de uma

²⁹⁹ Segundo as palavras de Lafitau: “quel argument ne fournit-on point par-là aux Athées? Une des plus fortes preuves que nous aïons contre eux de la nécessité et de l’existence d’une Religion, c’est le consentement unanime de tous les Peuples à reconnaître un Être supérieur, et à l’honorer en quelque maniere, qui fasse connaître qu’on sent sa supériorité, et le besoin qu’on a de recourir à lui”. Ibidem, p. 6. Tradução minha. Assim, ao embutir sua conclusão sobre a monogenia em seu pressuposto sobre a universalidade de Deus, Lafitau dispõe o costume de antigos e selvagens lado a lado para provar que, mesmo por meio de costumes pouco ortodoxos, de maneira mais ou menos difusa, todos os seres humanos cultuariam a (seu único e verdadeiro) Deus.

³⁰⁰ Segundo as célebres palavras de Vico a esse respeito: “questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della mostra medesima mente umana”. In: VICO, Gianbattista. **La Scienza Nuova**. 3. Ed., 1744. Libro I, cap. 3.

³⁰¹ Para uma análise da teologia da história de Vico, ver: WHITE, Hayden. **Topics of discourse: essays in cultural criticism**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

³⁰² Ver, por exemplo: LANDUCCI, Sergio. **I Filosofi e i selvaggi: 1580-1780**. Bari: Laterza, 1972.

³⁰³ Ver: PAGEDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

das primeiras manifestações da filosofia iluminista até o exemplo mais bem-acabado de fé na razão, o filósofo alemão, que concebia a História como libertação do homem das amarras de suas paixões, sintetiza todo um percurso de negação da historicidade e da racionalidade das sociedades sem escrita, sobretudo com vistas ao continente africano:

A África propriamente dita é a parte do continente que contém uma característica particular. Esse continente não é interessante do ponto de vista da sua própria história, mas pelo fato de observar-se o homem em um estado de barbárie e selvageria que ainda o impede de fazer parte integrante da civilização. A África, desde tempos imemoriáveis, está fechada – sem ligações com o resto do mundo. *Trata-se do país da idade dourada, fechado sobre si mesmo; do país da infância, que, aquém dos dias da história consciente, está restrito à cor negra da noite.*³⁰⁴

A África não ocupa lugar de grande importância na obra de Hegel, mesmo porque o filósofo alemão se interessa sobretudo pelo curso da História – do qual o continente africano é apartado. Ainda assim, em seus poucos escritos sobre o assunto, o autor delimitou a diferença entre três Áfricas: a África Setentrional (ou África europeia – o atual Magrebe); o Egito (ou África asiática); e a “África propriamente dita”. Enquanto as duas primeiras poderiam ser estudadas por sua história (por causa do contato com europeus, no primeiro caso; e por causa de uma formação histórica típica da Ásia, no caso do Egito antigo), a “África propriamente dita” não representaria interesse nenhum para a História. Dessa maneira, nota-se como a passagem acima, exatamente sobre a particularidade da última das três Áfricas, fundamenta-se em um racismo que opera uma clivagem radical entre os brancos civilizados e racionais, de um lado; e os negros, imersos na irracionalidade e na pré-história da humanidade, de outro. Com efeito, continua Hegel sobre os africanos “propriamente ditos”:

De maneira geral, nós devemos dizer que, na África interior, a consciência ainda não chegou à intuição das coisas solidamente objetivas. Por objetividade sólida nós devemos entender Deus, o eterno, o justo, a natureza, as coisas naturais. Na medida em que está em

³⁰⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La raison dans l'histoire**: introduction à la philosophie de l'histoire. Traduction de Kostas Papaioannou. Paris: Plon, 1965, p. 247. Tradução e grifo meus. Em francês: “L'Afrique proprement dite est la partie de ce continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit”.

relação com uma similar entidade bastante consistente, o espírito sabe que depende dela, mas, ao mesmo tempo, ao passo que se eleva em sua direção, ele também sabe que ela é um valor. Os africanos, contudo, ainda não chegaram a realizar esse reconhecimento do universal. Sua natureza ainda está fechada em si. *O que nós chamamos religião, Estado, realidade existente por si só, com validade absoluta, tudo isso ainda não existe para eles. As abundantes relações de missionários não deixam dúvida a esse respeito.*³⁰⁵

O filósofo alemão afirma que as “abundantes relações missionárias” corroboram essa sua perspectiva sobre as sociedades africanas: de fato, Hegel cita o capuchinho Giovanni Cavazzi da Montecuccolo, enviado para o Congo no século XVII e autor do maior *best-seller* sobre a região na primeira modernidade.³⁰⁶ Entretanto, nos capítulos 1 e 2 da presente dissertação, procurei evidenciar o esforço de compatibilização da religião e da política cristãs que os missionários operaram com relação aos seus interlocutores do Congo e de Angola – perspectiva oposta aos postulados de Hegel. Por exemplo, em 1548, o jesuíta Cristóvão Ribeiro escreveu que os súditos do reino do Congo não conheciam outro deus senão o único e verdadeiro Deus cristão (ver item 1.2.3 a esse respeito).

Contudo, a partir de seu pressuposto racista, Hegel não pôde conceber que os africanos fossem tão humanos quanto os europeus, em especial no uso pleno da razão para a concepção do que seriam universais do Espírito, como a Lei, o Estado e a Religião monoteísta. Com efeito, se eu partisse do mesmo pressuposto racista que o filósofo, não seria possível tomar a mediação cultural como um objeto de pesquisa.³⁰⁷ Afinal, está claro que, para o filósofo alemão, há uma incompatibilidade radical entre europeus-colonizadores e africanos-colonizados:

É difícil compreender o caráter africano, pois ele difere completamente de nosso mundo cultural; ele tem em si alguma coisa inteiramente

³⁰⁵ Ibidem, p. 250. Tradução e grifo meus. Em francês: “D'une façon générale, nous devons dire que, dans l'Afrique intérieure, la conscience n'est pas encore arrivée à l'intuition de quelque chose de solidement objectif, d'une objectivité. Par objectivité solide il faut entendre Dieu, l'éternel, le juste, la nature, les choses naturelles. Dans la mesure où il est en rapport avec une semblable entité bien consistante, l'esprit sait qu'il dépend d'elle, mais, en même temps, dans la mesure où il s'élève vers elle, il sait aussi qu'elle est une valeur. Les Africains, en revanche, ne sont pas encore parvenus à cette reconnaissance de l'universel. Leur nature est le repliement en soi. Ce que nous appelons religion, État, réalité existant en soi et par soi, valable absolument, tout cela n'existe pas encore pour eux. Les abondantes relations des missionnaires mettent ce fait hors de doute”.

³⁰⁶ CAVAZZI, Giovanni. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Volumes I e II. Tradução, notas e índice pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965.

³⁰⁷ O próprio Cavazzi, por imperativo de sua missão, não poderia imaginar que os africanos não concebessem a ideia de Deus: “Suponho que acreditem naturalmente numa causa primeira, reguladora dos acontecimentos humanos, e, embora não a conheçam, invocam-na apaixonadamente, dizendo: *Nzambi-a-diulu, Nguesú mfum'ami!*, que quer dizer “Deus do Céu, Jesus meu Senhor!”. Ibidem, vol. 1, p. 89.

alheia à nossa consciência. Ele nos faz esquecer todas as categorias que são a base da nossa vida espiritual e cessar de subsumir às coisas suas formas.³⁰⁸

Embora este não seja o objeto prioritário de Hegel, nesse seu trecho se nota o que Michèle Duchet chama de separação dos saberes entre as disciplinas histórica e antropológica.³⁰⁹ De um lado, a disciplina histórica, que teria por objeto as civilizações racionais e sua evolução no tempo (marcada por critérios como Estado, escrita, divisão de trabalho, e uma religião monoteísta, isto é, os universais do Espírito). De outro, a disciplina antropológica, que tem por objeto os povos sem escrita, supostamente parados no tempo (marcados pelo tribalismo, a mitologia, o igualitarismo e as religiões étnicas). Nos termos de Hegel, para entender esses povos primitivos, é preciso abdicar das categorias racionais do pensamento, pois o caráter dos africanos diferiria radicalmente de seu “mundo cultural”. Trata-se do impulso relativista que fundou a disciplina antropológica, o estudo das formas primitivas e irracionais das religiões dos povos sem história, como nos exemplos pragmáticos das obras de Max Muller e James Frazer.³¹⁰

Enfim, é verdade que Hegel não exerceu uma influência decisiva na formação do discurso africanista, mesmo porque essa não era sua preocupação. Contudo, justifica-se a nossa referência à obra do filósofo alemão, pois ela é bastante ilustrativa do pressuposto fundador dos estudos acadêmico-científicos sobre a África, qual seja, em suma, que as sociedades do continente não teriam história e, por isso, deveriam ser estudadas a partir de suas manifestações mítico-religiosas.³¹¹

3.1.3 “Tipo de exegese historicista”: breve apanhado da historiografia africanista

A primeira geração de historiadores que se incumbiu de pensar a profundidade histórica da África foi animada pelas guerras de libertação do continente, pois, diante das

³⁰⁸ HEGEL, op. cit, p. 250. Tradução minha. Em francês: “*Ce caractère (africain) est difficile à comprendre, car il diffère complètement de notre monde culturel; il a en soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience. Il nous faut oublier toutes les catégories qui sont à la base de notre vie spirituelle, et cesser de subsumer les choses sous ces formes*”.

³⁰⁹ DUCHET, Michèle. **Le partage des savoirs: discours historique et discours ethnologique**. Paris: La Découverte, 1985.

³¹⁰ Sobre esses pais-fundadores da antropologia religiosa, ver: GASBARRO, Nicola. “Religione e Civiltà: F. Max Muller e E. B. Tylor”. In: **Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio**, vol. III, p. 126, 1988.

³¹¹ Mais do que Hegel, autores canônicos do que chamei de discurso africanista são, por exemplo, David Livingstone e Richard Burton. Para um panorama amplo sobre esse objeto, desde suas fontes antigas até a viragem epistemológica do evolucionismo racista, ver: COSTA E SILVA, Alberto. **Imagens da África**. São Paulo: Penguin Companhia das letras, 2012.

emancipações políticas dos países africanos, suas nações não poderiam mais ser relegadas à *tabula rasa* da história segundo o cânone do discurso colonialista.³¹² No caso do Congo e de Angola, restou o problema empírico da quase absoluta ausência de fontes antigas escritas por africanos. Para tentar superar essa dificuldade, mas sem perceber que repetiam o pressuposto colonialista, muitos outros historiadores antes de Anne Hilton se propuseram a ler as fontes antigas à luz de esquemas etnográficos contemporâneos.³¹³ Sem os instrumentos teóricos necessários, porque interpretando o ponto de vista nativo por um viés cosmogônico, a primeira geração de historiadores do Congo e de Angola não conseguiu superar o pressuposto colonialista de que aquelas sociedades não teriam história.

Em artigo recente, John Thornton demonstrou que a historiografia do reino do Congo foi fortemente influenciada pelo trabalho do missionário redentorista Jean Cuvelier,³¹⁴ que viveu intermitentemente entre Congo e Europa de 1907 até 1962. Seu trabalho acadêmico seguiu três direções. Primeiro, ele foi um grande conhecedor dos arquivos europeus sobre o reino do Congo, tendo publicado diversas coletâneas de documentos missionários dos séculos XVI, XVII e XVIII.³¹⁵ Em segundo lugar, é responsável também pelo registro de tradições orais que recolheu quando em missão.³¹⁶ Enfim, unindo esses dois vetores de sua pesquisa, a grande novidade de Cuvelier foi ter sido o primeiro historiador do reino do Congo a cruzar fontes antigas com esquemas etnográficos contemporâneos,³¹⁷ no que foi seguido pela primeira geração de historiadores profissionais do reino do Congo, dentre os quais se destacam Georges Balandier,³¹⁸ W.G.L. Randles,³¹⁹ António Custódio Gonçalves³²⁰ e Anne Hilton.³²¹ Por uma questão de economia de meu texto, não posso analisar cada uma dessas obras

³¹² Um marco para essa geração é a coleção História Geral da África em oito volumes, organizada pela UNESCO e recentemente traduzida para o português. Me interessam sobretudo os volumes I e V: **História Geral da África I: metodologia e pré-história**. KI-ZERBO, Joseph (ed.). Brasília: UNESCO, 2010. **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. OGOT, Bethwell Allan (ed.). Brasília: UNESCO, 2010.

³¹³ Ver, por exemplo: VANSINA, Jan. "O Reino do Congo e seus vizinhos". In: OGOT, op. cit., p. 647.

³¹⁴ THORNTON, John. "The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550". **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 34, n.1, p. 89-120, 2001.

³¹⁵ CUVELIER, Jean, e JADIN, Louis Jadin. **L'Ancien Congo d'après les archives romaines**, 1518-1640. Académie Royale des Sciences Coloniales. Section des sciences morales et politiques. Collection Mémoires, n.8°. tom. 36. fasc. 2. Bruxelas, 1954.

³¹⁶ CUVELIER, Jean. "Traditions congolaises". In: **Congo**, n.º4, 1930, p. 469-487.

³¹⁷ CUVELIER, Jean. **L'Ancien royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo** [With plates and maps.]. Bruges: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1946.

³¹⁸ BALANDIER, Georges. **La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle**. Paris: Hachette, 1965.

³¹⁹ RANDLES, William. **L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle**. Paris: Ed. de l'EHESS, 1968.

³²⁰ GONÇALVES, António Custódio. **Le lignage contre l'état: dynamique politique Kongo du XVIème au XVIIIème siècle**. Instituto de Investigação Científica Tropical, Universidade de Evora, 1985.

³²¹ HILTON, op. cit.

pormenorizadamente. Contudo, devo indicar como todas obedecem basicamente a uma mesma estrutura em comum.

Primeiro e fundamentalmente, assim como Hilton, todos esses autores têm uma versão própria de um suposto ponto de vista nativo para explicar a origem do reino do Congo por um viés cosmogônico. Esses historiadores valem-se basicamente das mesmas fontes, as célebres e já citadas: *Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas*, de Filippo de Pigafetta e Duarte Lopes;³²² a *História do reino do Congo*, escrita em 1624 por um jesuíta anônimo;³²³ e a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, do capuchinho italiano Giovanni Cavazzi.³²⁴ Minha hipótese é que os historiadores do Congo valem-se prioritariamente dessas fontes porque elas relatam mitos, mais ou menos parecidos, que tratam do primeiro mani Congo como o herói civilizador que teria fundado o reino. O problema é que elas não coincidem em todas as informações e apresentam dados inverossímeis para a tradição ocidental. Dessa maneira, cada um ao seu bel-prazer, os historiadores listados valem-se um pouco de uma das fontes, outro tanto das outras, as cruzam com tradições orais contemporâneas e, eliminando os dados que lhes são pouco convenientes, chegam a uma narrativa própria para explicar a fundação factual do reino do Congo.

Em texto recente sobre a monarquia do Congo, o antropólogo Marshall Sahlins chamou essa metodologia de um “tipo de exegese historicista”:

Esse lugar comum do conhecimento histórico médio sobre os mitos pode ser chamado de tese do “núcleo duro da verdade”. Supõe-se que as tradições sejam fontes mais ou menos confiáveis para descobrir eventos históricos reais, desde que seus aspectos fantasiosos sejam desmascarados e descartados. O objetivo é encontrar o “núcleo duro da verdade” em uma história cujo resto deve ser ignorado, pois de outra maneira seria inverossímil. (...) *Dentre os historiadores da África, Jan Vansina é o grande mestre desse tipo de exegese historicista. (...) Na típica busca pelo “núcleo duro da verdade”, subtrai-se o “fantasioso” do “mítico” para chegar-se à “verdade histórica”.*³²⁵

³²² PIGAFETTA, Filippo, e LOPES Duarte. **Le royaume de Congo & les contrées environnantes**. Tradução para francês e anotações de Willy Bal. Paris: Chandeigne, 2002.

³²³ AUTOR DESONHECIDO. **Histoire du royaume du Congo**, c. 1624. Traduction annotée du MS. 8080 de la Bibliothèque nationale de Lisbonne par François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972.

³²⁴ CAVAZZI, Giovanni. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Volumes I e II. Tradução, notas e índice pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

³²⁵ SAHLINS, Marshall. 2017. “The atemporal dimensions of history: in the old Kongo Kingdom, for example”. In: **On Kings**. SAHLINS, Marshall and GRAEBER, David. Chicago: HAU, 2017, p. 213. Tradução e grifo meus. No original: “This common, average historical wisdom about myths might be labeled the “kernel of truth” thesis.

Ainda seguindo a estrutura desses livros sobre o reino do Congo, depois de terem arbitrariamente separado o joio do trigo para delimitarem um suposto relato de origem do reino, como no caso de Hilton, os historiadores precisam responder por que o mani Congo aceitou o cristianismo. Trata-se da interpretação dos homens brancos, ou seja: a partir da caracterização de uma presumida visão de mundo do Congo, os autores encaixam suas fontes nesses esquemas intelectivos. Assim, focam na figura de D. Afonso como o rei que, em função da visão de uma suposta cosmogonia nativa, teria se apropriado da religião estrangeira para cristianizar o reino e expandir seus poderes. Esses historiadores apresentam também uma versão para o chamado declínio do reino do Congo. A esse respeito, cada um estabelece seu marco para a crise, mas todos concordam quanto ao motivo, qual seja, o tráfico de escravos e a presença colonial portuguesa, cujo princípio corruptivo, de uma maneira ou de outra, estaria na aceitação do cristianismo por D. Afonso.

Em contraste com essa vasta historiografia do Congo, a literatura sobre a história do reino de Angola não é tão profícua. Essa diferença talvez se deva ao fato de que, tanto aos missionários quanto à historiografia, o reino do Congo desde cedo pareceu uma justa sobreposição entre uma cultura e sua estruturação política. Já no caso de Angola, há uma confusão entre o que seria uma suposta identidade cultural ambundo e suas eventuais estruturações políticas, pois se observa maior volatilidade histórica na queda e na ascensão dos reinos que melhor representariam essa etnia em diversas circunstâncias, como o reino do Ndongo, de Matamba, de Kassanje etc.³²⁶

Em 1976, Joseph Miller diagnosticou a ausência de monografias sobre a história político-cosmogônica dos ambundos e, para responder a essa demanda em sua pesquisa, o historiador optou pela metodologia em voga na época, isto é, submeter a leitura das fontes antigas a relatos etnográficos contemporâneos. Contudo, diante do que chama de falta de “estudos sistemáticos sobre a etnografia dos ambundos”, a diferença com relação a Hilton é que o próprio historiador teve de realizar suas pesquisas de campo em história oral:

Alguma da informação etnográfica deste estudo provém de perguntas diretas sobre pontos que pareciam importantes à luz do material

The supposition is that the traditions are more-or-less valuable means of discovering real-historical events provided their fantastic aspects are debunked and discarded. The object is to find the “kernel of truth” in an otherwise unbelievable story, upon which the rest of it is best ignored. (...) Among scholars of African history, Jan Vansina has been the great master of this kind of *historicist exegesis*. (...) In the typical kernel-of-truth practice, one subtracts the “fanciful” from the “mythical” in order to arrive at the “truly historical”.

³²⁶ Ver, por exemplo, o capítulo VI do livro de Birmingham: “The decline of Ndongo and the Rise of Matamba and Kassanje”. In: BIRMINGHAM, David. **Trade and Conflict in Angola: The Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790**. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 78.

histórico formal. Um segundo método de investigação foi o de fazer perguntas com base em uma lista de termos em Kimbundu retirados de fontes escritas sobre os Imbangala, que recuam até ao século dezesseis. Eu simplesmente apresentava cada palavra aos informantes, perguntava-lhes se a conheciam e, caso afirmativo, o que significava. Esta técnica abriu caminho a várias novas e frutuosas linhas de pesquisa, muitas vezes em sítios bastante inesperados.³²⁷

Evidentemente, o problema desse método é que o significado de qualquer palavra é necessariamente contingente e historicamente determinado – a não ser com apelo a um pensamento teológico-exegético, ou seja, de acordo com a busca de verdades meta-históricas. Dessa maneira, é sintomático que um livro baseado em método tão frágil siga sendo a referência mais importante sobre a história política dos reinos de Angola (do Ndongo, Matamba e Kassanje) até os dias de hoje. Acontece que a própria estrutura do debate sobre “os antigos estados ambundos” está toda baseada no pressuposto da busca pelo “núcleo duro da verdade” das supostas cosmogonias nativas, de maneira que os historiadores que se propuseram a se questionar sobre a origem e a identidade dessas estruturas político-religiosas não puderam se livrar desse tipo de “exegese historicista”. Dessa maneira, a célebre querela sobre a identidade dos jagas, que movimentou a historiografia africanista nas décadas de 1960 e 1970, é o exemplo mais significativo de como essa literatura esteve presa a questões que não poderiam resultar em descrições complexas e verdadeiramente históricas.

Descritos pelas fontes portuguesas como um povo de guerreiros bárbaros, antropófagos e nômades, os jagas teriam sido responsáveis, segundo Filippo de Pigafetta e Duarte Lopes, por uma invasão ao reino do Congo em 1568 (ver item 2.2.1 para uma breve descrição do contexto em questão).³²⁸ Sobretudo a partir desse relato, na década de 1960, David Birmingham e Jan Vansina travaram um importante debate sobre quem de fato seriam os jagas: de onde viriam, onde eles teriam se estabelecido depois da invasão no Congo e qual seria sua identidade étnica, pois nenhuma cultura contemporânea reivindica identificação com esse nome.³²⁹ Já em 1973, Miller escreveu um célebre artigo argumentando que a ideia dos jagas como um povo bárbaro e sem nenhum constrangimento moral seria uma invenção portuguesa, e quem teria invadido o

³²⁷ MILLER Joseph Calder. **Poder político e parentesco**: os antigos estados mbundu em Angola. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo histórico nacional, 1995, p. xiv.

³²⁸ PIGAFETTA e LOPES, op. cit., pg. 175

³²⁹ VANSINA, Jan. “The Foundation of the Kingdom of Kasanje”. **Journal of African History**, n. 4, p. 355–74, 1963. BIRMINGHAM, David. “The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola”. **The Journal of African History**, n. 6, p. 143-152, 1965. VANSINA, Jan. “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”. **The Journal of African History**, n. 7, p. 421-9, 1966.

Congo em 1568 teria sido uma aliança de vizinhos e súditos descontentes com as políticas sucessórias do reino.³³⁰ Enfim, em oposição a Miller, e cada um à sua maneira, John Thornton e Anne Hilton reabilitam a ideia de uma identidade étnica dos jagas, que não seriam o povo inumano descritos pelos portugueses, mas representariam, sim, distintas etnias vindas do sul.³³¹

Passei por cima de importantes nuances desse debate, que não descrevo em miudezas para não alongar em demasia uma questão menos importante para meu objeto. Entretanto, a partir das linhas mestras dessa querela, importa notar como a historiografia africanista, na busca por explicações étnico-cosmogônicas para as fontes antigas, ficou presa a um procedimento culturalista e meta-histórico. Em última instância, trata-se da pergunta fundamental que todos esses historiadores miraram, ou seja, quem, de fato, teriam sido os jagas: para respondê-la, cada autor chegou a depender do esquema etnográfico-cosmogônico contemporâneo que elegeu como grelha de leitura privilegiada para as fontes.

O problema é que os historiadores em questão não puderam perceber que as etnias às quais recorreram para explicar as fontes do século XVI sequer existiam naquele contexto.³³² Dessa maneira, diante do desafio de caracterizar a profundidade histórica da região, mas sem disposição para pensar os instrumentos teóricos necessários, a primeira geração de historiadores da África Centro-Occidental ficou presa à ideia de cultura tal como definida pelo cânone colonialista, isto é, como uma visão de mundo cosmogônica e imune às mutações da história.³³³ É paradigmático que, até os dias de hoje, historiadores da África Centro-Occidental insistam em uma abordagem cognitivista baseada na suposição de uma visão de mundo nativa, à qual submetem a leitura das fontes. Em trabalho recente sobre os encontros entre europeus e centro-africanos, Marina de Mello e Souza pauta sua investigação exatamente por essa busca por culturas perdidas:

A maneira como os centro-africanos, especialmente aqueles que ocupavam posições de mando, construíram suas relações com os portugueses orientou-se pelos seus sistemas cognitivos, ou seja, pela

³³⁰ MILLER, Joseph C. "Requiem for the 'Jaga'". *Cahiers d'études africaines*, n. 13, p. 21-49, 1973.

³³¹ THORNTON, John K. 1978. "A Resurrection for the Jaga". *Cahiers d'études africaines*, 18, p. 223-7, 1978. HILTON, Anne. "The Jaga Reconsidered". *The Journal of African History*, n. 22, 191-202, 1981.

³³² Por exemplo, para a região de Benguela, Mariana Cândido demonstra como a ideia de uma suposta cultura Ovimbundu data apenas do século XIX. Ver: CÂNDIDO, Mariana. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2013, p. 237-312.

³³³ Mais do que a historiografia africanista, foi a antropologia das sociedades africanas que já avançou em uma crítica à noção de cultura por causa de seu peso colonialista. Voltarei a essa questão nas considerações finais e no apêndice. Ver: KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros Bauru, SP: EDUSC, 2002. E também: MACAGNO, Lorenzo. *O dilema multicultural*. Curitiba: editora UFPR, 2014.

maneira como entendiam o mundo, a natureza, as sociedades e todos os fenômenos da vida humana. O desafio maior da pesquisa é tentar *desvendar* esses mecanismos de compreensão do outro e o modo como os centro-africanos lidaram com as situações decorrentes da presença dos brancos em suas terras.³³⁴

Enfim, para concluir este balanço sobre a historiografia africanista, é preciso fazer uma breve referência a dois historiadores que tencionaram romper com esse esquema interpretativo de viés cosmogônico e culturalista, mas que, cada um à sua maneira, encontraram limites importantes relacionados com a nossa pesquisa: John Thornton e Carlos Almeida. O primeiro é, sem dúvida, o mais importante e profícuo historiador da África Centro-Occidental, sendo tarefa difícil resumir sua longa trajetória, que vai desde a tese de doutorado – uma monografia sobre o reino do Congo no modelo das narrativas que acabei de descrever –³³⁵ até estudos mais recentes sobre as contribuições das populações da África Centro-Occidental para a Guerra dos Trinta Anos³³⁶ e para a resistência à escravidão nas Américas.³³⁷ Com efeito, é normal que muitas das posições defendidas por Thornton tenham mudado com o tempo. Contudo, é possível apontar dois traços distintivos na trajetória do historiador estadunidense: um primeiro que o afasta da historiografia africanista pautada por uma agenda de pesquisa cosmogônica-culturalista e um segundo que o aproxima dessa mesma literatura.

Quanto ao primeiro traço distintivo da obra de Thornton, seu grande mérito historiográfico foi ter sido, em 1983, o primeiro historiador do Congo a perceber como o cruzamento de fontes antigas e contemporâneas era um verdadeiro impeditivo ao desenvolvimento crítico da historiografia africanista.³³⁸ Como a metodologia de preenchimento das fontes antigas com etnografia contemporânea continuou sendo largamente aplicada, em artigo de 2001 John Thornton voltou a alertar sobre os problemas fundamentais desse procedimento: “a tentativa de entender a estrutura social do Congo combinando a antropologia moderna com observação de viajantes antigos falhou em considerar a evolução da sociedade do

³³⁴ MELLO E SOUZA, Marina. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2018, p. 15. Grifo meu.

³³⁵ THORNTON, John. **The Kingdom of Kongo**: civil war and transition, 1641-1718. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

³³⁶ Idem. “The Kingdom of Kongo and the Thirty Years’ War”. **Journal of World History**, n. 27, p.189-213, 2016.

³³⁷ Idem. “Les États de l’Angola et la formation de Palmares (Brésil)”. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, nº 4, p. 769-97, 2008.

³³⁸ Segundo as palavras de Thornton: “The tendency to mix modern and older sources together to produce a uniform description of Kongo is perhaps the greatest fault in modern research on the history of the region. It is especially noticeable since the most ambitious attempts to produce analysis as well as description of the country and its history have generally suffered from it”. Idem, 1983, p. xviii-xix.

Congo no tempo”.³³⁹ Dessa maneira, um traço marcante da obra do autor é o rigor no tratamento hermenêutico das fontes, que se manifesta na investigação de critérios próprios aos séculos XVI e XVII para a avaliação dos relatos da época. Por exemplo, em seu célebre artigo sobre o desenvolvimento da Igreja Católica no Congo, Thornton aponta como é anacrônico pensar que, no século XVI, o cristianismo fosse uma ideologia colonialista imposta pelos portugueses aos reis do Congo. Em contraste, o historiador argumenta como as fontes da época reconhecem as especificidades do cristianismo local, inclusive com a chancela de Roma.³⁴⁰

Com relação a esse tratamento das fontes, Thornton se afasta da historiografia africanista marcada pelo cruzamento de informações modernas e contemporâneas, mas o segundo traço marcante de sua obra é manter-se presa a uma tentativa de interpretação cosmogônica do ponto de vista nativo. Por exemplo, no que se refere ao problema das origens do reino do Congo, Thornton fez uma longa crítica ao uso da etnografia para a leitura das fontes, mas continuou se questionando sobre as origens factuais do reino, o que o levou ao caminho da exegese historicista. Mesmo que recusando informações posteriores ao século XVII, a leitura comparada dos mitos relatados pelos missionários fez com que Thornton continuasse no registro do que Sahlins negativamente chamou de busca pelo “núcleo duro da verdade”, isto é, a separação arbitrária de passagens nas fontes que lhe são convenientes daquelas que produzem confusão em demasia.³⁴¹

Outro exemplo paradigmático é o debate entre Thornton e Hilton sobre a conversão do reino do Congo. A partir do esquema etnológico delimitado anteriormente, Hilton sempre defendeu que a conversão de sucessivos reis do Congo não tenha representado nenhum abalo significativo na cosmogonia nativa, o que, inclusive, lhe permite o cruzamento de fontes antigas e contemporâneas. Por sua vez, atento sobretudo aos critérios europeus empenhados no reconhecimento daquela conversão, Thornton defende que a elite do Congo tenha de fato adotado o cristianismo, com o qual, segundo o historiador estadunidense, a religião do Congo anterior ao encontro com os portugueses guardaria semelhanças importantes, o que teria facilitado a aceitação da nova fé.³⁴² Mais do que tomar uma posição ou outra, importa notar que, ao debater o significado religioso do batismo de sucessivos reis do Congo, ou seja, ao se

³³⁹ Idem, 2001, p. 89. Tradução minha.

³⁴⁰ Idem. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”. **The Journal of African History**, n. 25, vol. 2, 1984, p. 147-67,

³⁴¹ Idem, 2001, p. 102-120.

³⁴² Para uma síntese desse debate, ver o capítulo 5 do livro de James Sweet, historiador que toma o lado de Hilton: SWEET, James. “Theory and Praxis in the Study of African Religions”. In: SWEET, James. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, p. 103-117.

questionar se eles teriam ou não se tornado cristãos, Hilton e Thornton entram em uma seara que deveria interessar a teólogos, e não a historiadores. Para aqueles, importa traçar a linha entre uma religião e outra; já para estes, pouco deveria interessar o sentido subjetivo e cosmológico que supostamente estaria por trás das fontes. Para os historiadores, restam somente as fontes, e nada que possa estar esperando para ser desvendado.

Finalmente, um último historiador que merece nota, este sim rigorosamente preso às fontes, é Carlos Almeida, de obra bem menor e muito menos difundida que Thornton. Trata-se do autor que mais se aproxima do objeto e da perspectiva que me propus. Sua tese de doutoramento é o mais completo e rico trabalho sobre os missionários cristãos que foram enviados ao Congo e a Angola na primeira modernidade.³⁴³ Por seu rigor e fôlego, essa obra serve como uma espécie de guia para a leitura das fontes missionárias. Contudo, com relação à perspectiva do meu trabalho, o limite do trabalho de Almeida é que ele enquadra sua pesquisa nos estreitos parâmetros de certa história das representações. Segundo suas palavras a respeito:

É indubitável que existe, naquela região [do Congo e de Angola], desde cedo, uma relação duradoura entre europeus e africanos. Descontinua embora, ela foi suficientemente estável para se constituir, no seu âmbito, um território comunicativo partilhado, mesmo que, nesse processo, o diálogo que cada protagonista empreende com a imagem do outro que construiu, no seu quadro de referências, seja largamente independente. No contexto dessa relação, é possível identificar a formação de “línguas de contato” e, também, sobretudo, daquilo que Mary Louise Pratt designa como processos de transculturação, no caso, estratégias de apropriação e manipulação, por parte dos africanos, das representações, e discursos produzidos sobre eles pelos europeus. Não cabe aqui desenvolver todo o complexo de questionamentos suscitado a este propósito por Pratt, tanto mais que, embora mantenha relações com uma boa parte dele, o objeto de estudo que a seguir se delimitará não tem a pretensão de o abarcar na totalidade. O presente trabalho situa-se, não tanto nos processos de transculturação – que não deixa de ter em conta – mas, sobretudo, no modo como os europeus, e

³⁴³ ALMEIDA, Carlos. **Uma infelicidade feliz**: a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre Kongo e a região mbundu: meados do séc. XVI - primeiro quartel do séc. XVIII. Tese de doutorado (não publicada). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009.

especificamente, os missionários católicos, constroem a alteridade africana.³⁴⁴

Diante da dificuldade de acessar o que seria um suposto ponto de vista nativo sobre os processos de transculturação, Carlos Almeida situa sua pesquisa estratégica e exclusivamente focada sobre o ponto de vista dos missionários que documentaram aquele contexto. Com efeito, o historiador português é bastante efetivo em caracterizar a representação que os missionários europeus produziram sobre a África Centro-Occidental, e eu o sigo em muitos pontos a esse respeito, por exemplo, em sua descrição da necessidade do processo civilizador que os missionários prescrevem àquelas populações. Contudo, como bem reconhece o próprio Almeida, a ideia de uma representação unilateral do encontro intercultural não considera a totalidade do objeto em questão. Dessa maneira, o principal limite de sua pesquisa é que, ao prescindir de considerar a dimensão negociada das fontes missionárias, o historiador português não se habilita a contextualizar essa documentação com a devida precisão, já que, como demonstrei nos capítulos 1 e 2, a relação de forças que estava na base dessas missões não correspondia à violência e à dominação praticamente unilaterais que viriam a caracterizar o colonialismo novecentista.

Alternativamente, os conceitos de “zona de contato” e de “transculturação”, tais como defendidos por Mary Louise Pratt e citados por Almeida, se aproximam bastante da ideia de mediação cultural, pois quebram com a suposta dicotomia entre conquistadores, de um lado, e conquistados, de outro.³⁴⁵ Dessa maneira, a seguir, eu pretendo demonstrar como esses instrumentos teóricos são mais profícuos para a leitura dessas fontes do que a ideia de “representação”, que supõe um sujeito-representante e um objeto-representado mais ou menos estanques e bem definidos, o que não se aplica ao nosso estudo de caso.

3.2 Mediação missionária e plasticidade ritual

Em contraste com a abordagem interpretativa de viés culturalista e cosmogônico, pretendo demonstrar como é estratégico que minha pesquisa esteja baseada no problema da mediação cultural, que desloca minha atenção de um choque entre blocos culturais

³⁴⁴ ALMEIDA, op. cit, p. 04.

³⁴⁵ PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

supostamente monolíticos e a-históricos para as práticas comunicativas estabelecidas entre jesuítas e centro-africanos. A esse respeito, acredito que, mais do que por meio de uma sobreposição mítico-cosmogônica, foi a partir da sobreposição entre agentes rituais que os jesuítas puderam traduzir a religião cristã aos seus interlocutores locais. Começo evidenciando que os missionários cristãos buscaram se sobrepor aos feiticeiros locais (item 3.2.1). Em seguida, argumento que a ideia do Deus cristão foi traduzida em comparação com a posição dos senhores e reis daquelas vinhas (item 3.2.2). Depois, procuro demonstrar que essa contraposição entre Deus e senhores evidencia uma maneira alheia à religião cristã de se relacionar com as divindades (item 3.2.3). Enfim, concluo argumentando que esse percurso na leitura das fontes resulta em uma definição histórico-comparativa para o “gênio do paganismo” do Congo e de Angola (item 3.2.4).

3.2.1 “Bom feitiço”: a sobreposição entre jesuítas e feiticeiros

Como tentei demonstrar no primeiro capítulo da presente dissertação, as noções de ídolo e feitiço foram instrumentos básicos para a tradução jesuítica dos contextos do Congo e de Angola para o destinatário cristão de suas cartas. Agora, resta inverter essa perspectiva para demonstrar como essas mesmas noções, sobretudo a de feitiço, também foram fundamentais para a tradução jesuítica da religião cristã aos seus interlocutores locais. Sem a comparação com os feiticeiros locais, os jesuítas corriam o risco de passar despercebidos, de maneira que tanto os missionários, quanto seus interlocutores, procuraram e aceitaram essa sobreposição.

Para retomar uma passagem de minha argumentação, para os jesuítas, os ídolos e feitiços de seus interlocutores seriam como degenerações culturais que, por circunstâncias históricas fortuitas, os súditos dos reinos do Congo e de Angola colocavam no lugar de Deus, mas sem que esse desvio alterasse o conhecimento e a memória natural d’O verdadeiro criador (a esse respeito, ver item 1.2.3). Relembro um já citado trecho, escrito pelo jesuíta Cristóvão Ribeiro, no Congo:

São todos metafóricos e seu falar é por figuras; antes nas práticas que lhes fazemos perguntando-lhes quem os criou e fez respondem com alegria *I Mfumu etu Zambi a mpungu* que quer dizer o Senhor Deus me fez, de maneira que não conhecem outro Deus; ainda que tenham

ídolos e façam feitiços não é ao que parece senão por grande ignorancia e falta de quem lhes diga a verdade.³⁴⁶

No capítulo 1, argumentei que esse trecho sintetiza a tradução daquele contexto em termos de uma religião única e verdadeira. Entretanto, o que não mencionei naquela ocasião é que, logo a seguir na mesma carta, Cristóvão Ribeiro deixa entrever um outro ponto de vista em seu texto, que inverte sua perspectiva sobre o uso da religião e a noção de feitiço enquanto instrumentos para a tradução-mútua e o diálogo intercultural naquele contexto:

Um filho de um feiticeiro e feiticeira batizei haverá quatro dias, o qual confessou ser filho destes e perguntando-lhe eu que como consentira seu pai e mãe que o prendessem respondeu que tudo era mentira, que *só os homens brancos tinham bom feitiço* e que só Deus era Senhor.³⁴⁷

Em que pese o proselitismo do relato jesuítico, que imputa bom feitiço ao homem branco, evidencia-se uma voz não domesticada que irrompe no texto, a do filho de feiticeiros que compara os missionários cristãos com seus pais. Esse trecho deixa entrever como não só os jesuítas empregaram a noção de ídolos e feitiços para configurar uma presumida religião do Congo, mas também seus interlocutores locais se valeram da eficácia de suas feitiçarias para reduzir suas diferenças com relação aos missionários.

Para terem seu lugar sagrado devidamente reconhecido, a estratégia de inserção dos jesuítas naquele contexto não pôde prescindir da sobreposição com os feiticeiros locais. Dessa maneira, já em Angola, Antonio Mendes, relatando a chegada dos missionários na cidade do Dongo em 1562, escreveu que:

O seu feiticeiro mor (do rei) nos mandou receber ao caminho com muita gente, e nos aposentou em sua casa e mandou-nos dar farinha, galinhas, cabras (...). Fomos falar ao Rei, e primeiro que chegássemos onde estava passamos dez, e doze portarias, e estava assentado em um assento de palmas, e tinha um corno de vinho na mão, e uma cabaça grande junto de si, e sempre bebia, porque esta é toda a fidalguia entre eles ter que beber. (...) Dizia que o nosso Deus não era bom, pois manda que não tenham muitas mulheres, e que não no querem na sua terra; também *nos chamou feiticeiros e que lhe íamos espiar a terra com mentiras, e que nos havia de degradar para outra terra.*³⁴⁸

³⁴⁶ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: **MMA XV**, p. 162. Grifo meu.

³⁴⁷ Ibidem, p. 163. Grifo meu.

³⁴⁸ “Carta do irmão António Mendes (1562)”. In: **MMA II**, doc. 171, p. 489. Grifo meu.

Primeiro, os missionários jesuítas são recebidos pelo feiticeiro-mor do reino, denotando um paralelismo entre eles. Depois, como que para confirmar essa tradução, o rei de Angola lhes chama de feiticeiros. Pelo tom da missiva, escrita para um destinatário europeu, Antonio Mendes até demonstra certa insatisfação por ser qualificado dessa maneira. Contudo, mais decisivo do que este seu aparente desgosto, o importante é perceber como essa leitura por parte do rei de Angola, que igualou os missionários cristãos a seus feiticeiros mais importantes, literalmente abriu portas aos jesuítas, que, apenas dessa forma, puderam ser recebidos com pompa pelo rei.

Os relatos jesuítas dão poucos indícios sobre esses feiticeiros e suas práticas de fato. O pouco que podemos destacar a respeito, segundo os termos de uma carta escrita também em Angola, no ano de 1587, é que:

Seus sacerdotes, que são muitos & têm tanto crédito, que na opinião de todos deles depende sua vida e sustentação, porque crêem que podem dar e negar as chuvas para as sementeiras, & dar-lhes saúde em suas enfermidades.³⁴⁹

Saúde e chuva, mais do que temas míticos, parecem aspectos fundamentais para a sobrevivência no cotidiano daquelas sociedades, cujo imediatismo pragmático mais afasta do que aproxima os feiticeiros-missionários de problemas cosmogônicos. Diferentemente da tradição historiográfica africanista, mais do que tentar desvendar o porquê cosmogônico de os centro-africanos atribuírem o poder sobre a chuva e a saúde aos seus feiticeiros-sacerdotes, interessa notar o lugar social privilegiado e limiar desses personagens. Dito de outra maneira, destaca-se como os feiticeiros eram agentes rituais acionados em momentos críticos e limítrofes no que concerne à relação daquela sociedade com a natureza: a chegada das chuvas, a doença, a morte etc.³⁵⁰

Dessa forma, ao se sobrepôr a esses feiticeiros e aceitar essa comparação, os jesuítas mitigavam o risco de passar despercebidos e insignificantes para seus interlocutores no que concerne o aspecto religioso, já que se punham no mesmo plano que aqueles agentes rituais privilegiados das relações entre sociedade e natureza. Não por acaso, o jesuíta Cristóvão Ribeiro relata que os missionários mandaram construir uma igreja onde “antes que fossem cristãos se

³⁴⁹ “Carta de um padre ao provincial de Portugal (1587)”. In: **MMA III**, doc. 93, p. 348.

³⁵⁰ Trata-se de um padrão muito próximo ao que se observa também nos sertões brasileiros da América portuguesa, isso é, feiticeiros-xamãs como operadores rituais eficazes quanto ao agenciamento de chuvas, doenças e mais passagens críticas na relação daquelas sociedades com a natureza. Não por acaso, também nesse contexto os missionários tiveram de se sobrepôr a esses agentes rituais. Ver: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003, p. 295-338.

enterravam com dinheiro da terra e suas trombetas e com outras superstições”.³⁵¹ Afinal, paralelamente à sobreposição entre missionários e feiticeiros, o sítio do templo cristão também deveria coincidir com o lugar onde seus interlocutores enterravam seus antepassados, pois os jesuítas tentaram se sobrepor aos feiticeiros do reino como agentes rituais privilegiados no que concerne à morte.

Embora essa sobreposição pudesse ser estratégica, por outro lado, contudo, também acabou causando inconveniências aos jesuítas. Trata-se, sobretudo, da acusação dos súditos dos reinos do Congo e de Angola, que passaram a se queixar dos missionários cristãos “dizendo que pela confissão, (os jesuítas) os matavam”.³⁵² Esse mal-entendido com relação ao sacramento da confissão tem grande valor heurístico.

Antes de mais nada, é sintomático que o protesto de seus interlocutores no Congo e em Angola recaísse exatamente sobre a confissão, pois era fundamentalmente nesse sacramento que se baseava a espiritualidade jesuítica. Como argumenta Adriano Prosperi, a confissão foi a resposta católica por excelência à Reforma luterana. Ora, enquanto Lutero defendia a justificação do homem somente pela fé, Prosperi demonstra como a contrapartida católica, abordada desde o começo do Concílio tridentino, foi a ideia de que o sacramento da confissão seria o instrumento fundamental para todo pecador se justificar e poder alcançar a salvação. Em vez de uma postura conservadora, tratava-se da defesa de uma verdadeira reforma católica, pois as resoluções tridentinas ordenaram uma importante novidade sacramental: ficava proibida a confissão pública que respeitava o calendário comunitário e a remissão dos pecados não seria mais automática. Ao contrário, a confissão tridentina é individual, o crente deve recorrer a ela tão frequentemente quanto necessário, e a sua eficácia está condicionada à contrição do pecador.³⁵³

Com efeito, a confissão se tornou um verdadeiro exercício de governo das consciências, e os jesuítas, que fundavam sua espiritualidade exatamente no exame cuidadoso de seus percursos individuais, logo se tornaram os principais especialistas da Igreja na confissão dos crentes. Experimentados eles mesmos nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, que estimulava seus seguidores a uma “conversação familiar” com Deus, os jesuítas foram os principais expoentes de uma fé que pressupunha uma relação mais direta entre o crente e Deus, intermediada prioritária e exatamente pelo confessor – este renovado guia espiritual que surge

³⁵¹ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 68, p. 161.

³⁵² “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: **MMA XV**, doc. 69, p. 166.

³⁵³ PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**: una introducción histórica. Traducción Jesus Villanueva. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008, p. 101-21.

como o representante mais bem-acabado da Igreja pós-tridentina.³⁵⁴ Enfim, foi esse sacramento, reajustado nessa nova direção, com o resultado de uma fé cada vez mais subjetiva e individualizada, que os jesuítas levaram consigo às suas missões junto aos “selvagens”.³⁵⁵

Tendo em vista a importância da confissão para os jesuítas, e voltando para o caso do Congo e de Angola, os interlocutores dos missionários acusavam-lhes de matar por meio desse sacramento, pois a salvação, em relação à qual a confissão deveria ser eficaz, era um horizonte de expectativa alheio àquelas culturas. Desde um ponto de vista histórico-comparativo, o antropólogo italiano Ernesto De Martino argumenta como, a partir da ressurreição de Cristo, a religião cristã funda-se em um horizonte mítico que supera a morte com a expectativa da vida eterna.³⁵⁶ Dessa maneira, os missionários jesuítas tomam a morte como um dado de natureza individual e transcendental, isto é, enquanto repetição das chagas de Cristo neste mundo e elevação da alma ao reino dos céus.³⁵⁷ A partir desse esquema, o sacramento da confissão funcionava como uma tábua de justificação à qual os cristãos deveriam se segurar na peregrinação mundana, para não se afogar em seus pecados nem sucumbir às tentações do inferno.

Contudo, em oposição a esse horizonte salvífico, para os interlocutores dos jesuítas no Congo e em Angola, a morte não era um problema de natureza transcendental e individual, mas um problema imanente à vida social. Assim, os missionários não se conformam com uma concepção de morte diferente daquela cristã:

Alguns nos dizem que são imortais, e o diabo, porque sabe que descrendo eles esta erronia serão trazidos à verdade, trabalha com eles que não o confessem e daqui vem que a maior desonra que podeis fazer a um é dizer-lhe teu pai morreu, tua mãe morreu; isto os gentios e mais rústicos, e quando morrem dizem que os levaram, e por mais velhos que sejam, não lhes parece que morrem se não for na guerra ou o feiticeiro o quer assim.³⁵⁸

³⁵⁴ Sobre os *Exercícios Espirituais* e a especialização jesuítica nos exames de consciência, ver: O'MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Tradução Domingo Armando Donida. Bauru: EDUSC, 2004, p. 63-84.

³⁵⁵ Sobre a confissão jesuítica junto aos tupis e os mal-entendidos (linguístico-religiosos) que resultaram dessa gramática-sacramental ver: AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

³⁵⁶ DE MARTINO, Ernesto. **Morte e pianto rituale nel mondo antico**, del lamento pagano al pianto di Maria. 3 eds., Torino: Bollati Boringhiere, 2002, p. 13.

³⁵⁷ Não por acaso, sobre o martírio da missão no Congo, conclui o jesuíta Jácome Dias: “nosso Senhor nos faça tanta mercê que nos leve à glória para que ali o louvemos verdadeiramente & *perfectius*”. Ver: “Carta do Padre Jácome Dias (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 66, p. 157.

³⁵⁸ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 68, p. 163.

A seguir, tratarei da pertinência ou impertinência de reabilitar a dicotomia transcendência vs. imanência no estudo comparado sobre as religiões cristã e africana (ver item 3.2.4). Por ora, entretanto, destaca-se a perplexidade do missionário jesuíta em perceber que seus interlocutores não respeitavam o sentido supostamente transcendente da vida, enquanto curso perfeito da criação divina neste mundo: “alguns nos dizem que são imortais”. A diferença fundamental entre esses pontos de vista é que, para os súditos do reino do Congo e de Angola, a morte não era um dado transcendente à pessoa como martírio do corpo e salvação da alma, mas um fardo que tinha de ser socialmente elaborado e, por isso, “por mais velhos que fossem, eles acreditavam que só morriam na guerra ou por vontade de um feiticeiro”. A morte não era imputada ao curso teológico-natural das coisas, mas a razões humanas.

Em outro trecho sobre essa mesma problemática da morte, nas palavras do jesuíta Antonio Mendes: “quando morre algum senhor grande em sua terra, dizem que algum que lhe queria mal lhe deu feitiços, e assim matam muitos com o mesmo que morre”.³⁵⁹ Acontece que, no Congo e em Angola, como em muitos locais da África até hoje, às doenças e às mortes seguia uma espécie de autópsia social para se descobrir o agente feiticeiro-ritual causador.³⁶⁰ Ainda mais quando se trata da morte de um grande senhor, como no caso relatado por Antonio Mendes, nota-se que esse procedimento é um momento de ritualização do próprio tecido social, que tem de afirmar a sua sempre frágil e jamais acabada primazia sobre os fenômenos naturais limítrofes. Com efeito, os jesuítas escreveram que, para seus interlocutores no Congo e em Angola, as causas da morte e da doença eram sempre creditadas a forças humanas, seja a feiticeiros ou ao próprio rei.³⁶¹

Enfim, não é por acaso que os súditos do reino do Congo se queixam da confissão, acusando os jesuítas de lhes matarem por meio dela. Para os missionários, este sacramento era o principal instrumento para o pecador justificar-se, e, justamente por isso, os jesuítas privilegiavam a celebração da confissão de moribundos, a quem, dessa maneira, os missionários preparavam para o Juízo Final. Contudo, para seus interlocutores, alheios ao horizonte salvífico da cultura cristã, esse sacramento deveria ser como que “o bom feitiço dos homens brancos”, isto é, mais uma das práticas rituais privilegiadas na gestão humana das chuvas, doenças, morte etc. Assim, na acusação de que pela confissão os jesuítas lhes matavam está contido um mal-

³⁵⁹ “Carta do Irmão António Mendes ao Padre Geral”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 509.

³⁶⁰ Para uma introdução à antropologia da doença e da morte na África, onde estes males não são nunca naturais, mas sempre efeitos da ação humana, ver AUGÉ, Marc. **Théorie de pouvoirs et idéologie**. Étude de cas em Côte-d’Ivoire. Paris: Hermann, 1975.

³⁶¹ “Carta do Padre Jácome Dias (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 66, p. 155.

entendido fundamental entre os diferentes sentidos da religião cristã e das magias e feitiços locais.

Em suma, por um lado, esse percurso na leitura das fontes demonstra como, a partir da sobreposição com os feiticeiros locais, os jesuítas foram efetivos em tornarem-se minimamente significativos aos seus interlocutores no que concerne o terreno do sagrado, o que lhes garantia uma inserção social naquele contexto e, portanto, lhes conferia a posição de mediação cultural. Por outro lado, contudo, essa sobreposição nem sempre se demonstrava segura, já que, como feiticeiros, os jesuítas estavam na posição de agentes rituais que, entre outros atributos, causavam a morte de seus supostos inimigos.³⁶²

3.2.2 “Cada um tem seu Senhor”: a monarquia sagrada como instrumento para tradução do Deus cristão

Paralelamente à sobreposição entre missionários e feiticeiros, entre o lugar em que foi construída uma igreja e o sítio onde os súditos do reino do Congo enterravam seus antepassados e entre o sacramento da confissão e a autópsia social dos mortos, apresentados à mensagem cristã pelos jesuítas, seus interlocutores do Congo e de Angola traduziram a ideia do Deus cristão a partir do espaço ocupado por seus reis e senhores. Mais especificamente, trata-se do caráter sagrado das monarquias locais, que, dessa maneira, teriam servido de base para seus súditos entreverem a incomensurabilidade entre a mensagem cristã e seus sistemas sociais.

Para introduzir esse tópico, veja-se uma passagem de carta escrita no ano de 1564 pelo padre Francisco de Gouveia, em Angola:

Quando lhes mostramos que não fazem o que Deus lhes manda e são obrigados, dizem alguns que deva mandar lá em nossa terra e não na sua, que eles não conhecem outro Senhor senão Angola, e *assim como*

³⁶² O trabalho da antropóloga Iracema Dulley, que pesquisa justamente a mediação cultural dos missionários espiritanos no planalto central angolano, indica como esta sobreposição entre feiticeiros e missionários pode ser verificada ainda no século XX, indicando a longa-duração deste mal-entendido. Por exemplo, Dulley cita um trecho em que o padre José Francisco Valente argumenta sobre a proximidade entre missionários e “feiticeiros”: “E quem não vê a analogia de conceitos sagrados, existentes na terminologia dos dois vocábulos: *pontífice* e *quimbanda*? *Pontífice*, de *pontem facere*, estabelecer a ponte, formar a ponte para proporcionar o encontro daqueles que se encontravam nas duas margens, Deus e o homem, o homem e Deus, como designativo daquele que está revestido de tal poder ou faculdade. *Quimbanda*, de *ukwa-ku-vanda*, pessoa revestida do poder de nivelar altitudes diferentes, como as que distanciavam os espíritos e o homem, ou o homem e os espíritos, colocando-os frente a frente”. VALENTE, José Francisco. **Paisagem Africana** (uma tribo angolana no seu fabulário). Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973, p 405, *apud* DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro**. Prática e disputa nas missões católicas em Angola Colonial. São Paulo: annablume, 2010, p. 142.

*cada terra tem seu costume assim cada um tem seu Senhor, e que o seu é Angola, e não imaginam a Deus Senhor de todos.*³⁶³

Desde logo, nota-se uma diferença fundamental: diferentemente dos jesuítas, seus interlocutores não concebiam a ideia de um Deus único e verdadeiro. Em oposição, os súditos dos reinos do Congo e de Angola particularizam os atributos de seus deuses-senhores: se o deus-cristão era o senhor dos portugueses, naquela terra o senhor era o Angola. Essa comparação só pôde ser eficaz na medida em que os centro-africanos de fato conferiam caráter sagrado aos seus reis e senhores. Nas palavras do jesuíta Garcia Simões, escritas em Angola, no ano de 1575:

O Rei se tem, e diz abertamente que é senhor do Sol e da chuva, e que ele manda chover, ou não chover quando lhe bem parece, e isto ainda agora me disse um homem honrado dos que vieram em nossa companhia (...). Quanto aos seus (súditos) eles o têm (o rei) e veneram como Deus, obedecendo com grandissima prontidão, à risca a tudo. (...) e daqui nasce que quando come o Rei, os que estão perto da sua mesa se têm por bem-aventurados se podem alcançar um bocado, ainda que seja à rebatinhas, como costumam fazer, porque dizem ser comer do seu Deus.³⁶⁴

No próximo item, refiro com mais vagar o valor heurístico do relato dessa refeição à mesa com seus deuses. Aqui, entretanto, valho-me da sobreposição entre os reis locais e o Deus cristão para abrir um parêntese, mesmo que pouco rigoroso, sobre uma possível genealogia histórica do problema da monarquia sagrada.

Ao menos desde Estrabão, geógrafo e historiador grego (c. 63 a.C. – c. 25 d.C.), é lugar-comum caracterizar os etíopes (os negros que viviam ao sul do Saara, e de quem os gregos tinham alguma notícia) a partir do tópico da monarquia sagrada. Segundo sua *Geografia*:

(Os Etíopes) veneram como deuses os seus reis, que geralmente permanecem encerrados em suas moradas. (...) Consideram deus o ser imortal criador de todas as coisas, e também um ser mortal, que não tem nome e não pode ser identificado. Mas, em geral, têm por deuses

³⁶³ “Carta do Padre Francisco de Gouveia ao Geral da Companhia (1564)”. In: **MMA XV**, doc. 85, p. 230. Grifo meu.

³⁶⁴ “Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial (1575). In: **MMA III**, doc. 21, p.134-5.

seus benfeitores e reis. Estes últimos por serem os salvadores e guardiões de todos.³⁶⁵

Com efeito, nota-se uma genealogia entre as descrições que o jesuíta Garcia Simões e o geógrafo grego fazem dos etíopes. Contudo, mais além de apenas um lugar-comum do discurso ocidental, o interessante dessa passagem é que ela ecoa uma descrição que Estrabão poderia ter buscado não na Etiópia, mas no passado da própria Grécia. Trata-se, por exemplo, da célebre passagem da Odisseia em que Homero tece um elogio ao bom rei:

Um rei impecável, que, temente ao deus, regendo sobre muitos e altivos varões, sustenta as boas tradições; e a negra terra produz trigo e cevada, as árvores carregam de fruto, as ovelhas se reproduzem sem vacilar, o mar fornece peixes, e o povo, graças à boa liderança, excele.³⁶⁶

Como nota Émile Benveniste, “aqui não se trata de um lugar comum de moral. Na realidade, o poeta exalta a virtude mística e produtiva do rei, que tem como função desenvolver a fertilidade a seu redor, nos seres e na natureza”.³⁶⁷ Segundo Benveniste, nos oito séculos que separam Homero de Estrabão, a sociedade grega passou por um intenso desenvolvimento social que resultou em uma concepção da realeza mais “moderna” e “democrática”, pois fundada em pressupostos humanos e morais.³⁶⁸ Contudo, sustenta, a descrição de Homero seria ainda uma reminiscência do conceito indo-europeu da realeza sagrada, segundo o qual:

O *rex* indo-europeu é muito mais religioso do que político. Sua missão não é comandar, exercer um poder, e sim fixar regras, determinar o que é, em sentido próprio, “reto”. De forma que o *rex*, assim definido, está muito mais aparentado a um sacerdote do que a um soberano. É essa realeza que conservaram os celtas e os itálicos, de um lado, e de outro os indianos.³⁶⁹

Para encaminhar a conclusão deste longo parêntese sobre a genealogia histórica da monarquia sagrada, a maneira como esse tópico perpassa todo o mundo indo-europeu, mas também atravessa descrições seculares da África subsaariana, remete a uma provocação feita

³⁶⁵ ESTRABÃO. “Geografia”. In: Costa e Silva, Alberto. **Imagens da África**. São Paulo: Penguin Companhia das letras, 2012, p. 24.

³⁶⁶ HOMERO. **Odisseia**. Tradução Christian Werner. São Paulo: Cosac e Naify, 2014, XIX, 110s.

³⁶⁷ BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Volume II: Poder, Direito, Religião. Tradução Denise e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 27.

³⁶⁸ Ibidem, p. 28.

³⁶⁹ Ibidem, p. 14

por David Graeber. Sem me aprofundar no argumento do antropólogo estadunidense, que comparara as religiões europeias e africanas, interessa sua seguinte observação:

Para alguém criado em um ambiente religioso grosso modo fundamentado pelo cristianismo, mover-se dos sistemas cosmológicos da Oceania ou América do Norte para a África é mover-se de um território bastante alheio para um bem mais familiar (...) – talvez porque Europa e África, na maior parte de suas histórias, fossem zonas periféricas sob a influência das grandes civilizações urbanas do Oriente Médio. O que eu quero destacar, entretanto, é que, na África, marinheiros europeus nos séculos XVII ou XVIII encontravam-se em territórios muito mais familiares do que quando aventuravam-se em lugares como China ou Brasil.³⁷⁰

Não sem uma dose de ironia, e certamente com alguma razão, David Graeber desloca o centro gravitacional da história das religiões europeias, que ele não imagina no próprio continente europeu, mas localiza no Oriente Médio e em suas civilizações urbanas. Assim, diferentemente de uma imagem eurocêntrica do cristianismo, as formas elementares da religiosidade cristã são remetidas a sua história mediterrânea, compreendendo intensas negociações e trocas com elementos da cultura subsaariana.³⁷¹

Com efeito, este meu parêntese sobre a genealogia histórica da monarquia sagrada resulta na possibilidade de se pensar algo próximo àquilo que Sanjay Subrahmanyam chama de “histórias conectadas”, ou seja, um substrato histórico comum ao mundo indo-europeu e às civilizações vizinhas a ele.³⁷² É verdade que o historiador indiano está preocupado sobretudo

³⁷⁰ GRAEBER, David. “Fetishism as Social Creativity Or, Fetishes Are Gods in the Process of Construction”. *Anthropological Theory* vol. 5, n. 4, 2005. p. 414-5. Tradução minha. No original: “For someone brought up in a religious environment largely shaped by Christianity, moving from the cosmological systems of Oceania or North America to Africa is moving from very alien to far more familiar territory (...) – perhaps it is because Europe and Africa were, for so much of their history, peripheral zones under the influence of the great urban civilizations of the Middle East. What I want to stress, though, is that here (in Africa), 17th or 18th century European seafarers found themselves in much more familiar territory than they did when they ventured to places like China or Brazil”.

³⁷¹ Também o antropólogo Ernesto De Martino indica como elementos da religiosidade popular europeia poderiam ser entendidos dentro de um quadro “afro-mediterrâneo”, cuja unidade histórica é dada pela expansão do Islã. Segundo suas palavras a respeito: “Una prospettiva del genere e, dal punto di vista dello studio del tarantismo, storicamente ancora più giustificata, perché il tarantismo non soltanto rinvia agli antecedenti dei culti orgiastici e iniziatici dell'antichità classica e ai paralleli africani che, dentro certi limiti, si richiamano alle civiltà protomediterranee, ma deve la sua formazione di fenomeno molecolare storicamente individuato al fatto che durante il Medioevo la vita culturale delle popolazioni rivierasche dell'Italia meridionale fu particolarmente esposta, soprattutto a partire dalla rapida espansione dell'Islam con il VII secolo, a plurisecolari influenze che possiamo genericamente chiamare afromediterranee”. DE MARTINO, Ernesto. *La terra del Rimoroso*. Il Saggiatore: 4 ed., Milano, 2013, p. 206.

³⁷² SUBRHMANAYAM, Sanjay. “Du tâge au gange au XVIe siècle: une conjuncture millénariste à l'échelle eurasiatique”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 56e année, n. 1, 2001.

com os séculos XV e XVI e direciona sua pesquisa para problemas distantes da nossa problemática, como os milenarismos portugueses e indianos. Contudo, mesmo que sem muito rigor, o que me interessa na ideia de “história conectada” é pensar em uma espécie de primeira globalização, muito anterior ao século XV e, que tendo o Oriente Médio como centro gravitacional, poderia ser medida pela propagação da organização social baseada na monarquia sagrada. Enfim, justifica-se a frouxidão argumentativa desta minha lucubração, pois pensar a origem histórica da monarquia sagrada na África subsaariana seria o problema de toda uma vida e, para o nosso problema específico, essa questão genealógica não é necessariamente decisiva.³⁷³

Como minha preocupação é com a mediação cultural dos encontros entre portugueses e centro-africanos, o importante é perceber como a monarquia sagrada de fato foi um instrumento ritual privilegiado para os interlocutores dos jesuítas no Congo e em Angola traduzirem a ideia do Deus cristão.³⁷⁴ Enfim, a sobreposição diferencial entre Deus e senhores aponta para certa divergência com relação à formulação de Paula Montero para o problema da mediação cultural.

Como indiquei na Introdução e procurei ilustrar nos dois primeiros capítulos, seguindo Paula Montero parece bastante útil deslocar a atenção analítica do choque entre culturas, entendidas como blocos monolíticos e a-históricos, para o plano das relações e interações produzidas e documentadas no contexto em questão. Minha diferença com relação à antropóloga é que, em algumas passagens de seu texto, ela parece supor um encaminhamento lógico para a mediação, que deveria necessariamente redundar em formulações sintéticas com relação aos diferentes lados do encontro. Segundo seus termos a respeito: “trata-se de compreender como dois (ou mais) pontos de vista interagem para produzir *significações compartilhadas em níveis cada vez mais generalizantes*”.³⁷⁵ No trecho que citei na Introdução, Montero propõe que:

³⁷³ O problema da origem e extensão intercultural da monarquia sagrada foi, de fato, um dos grandes temas privilegiados em toda a obra de Dario Sabbatucci, de onde tirei a inspiração para esse parêntese. Ver, por exemplo: SABBATUCCI, Dario. **Il mito, il rito e la storia**. Roma: Bulzoni, 1978.

³⁷⁴ Quanto a sobreposição entre Deus-cristão e senhores-locais, a pesquisa de Iracema Dulley indica a longa-duração deste mal-entendido nas missões cristãs em Angola. A antropóloga menciona, por exemplo, um trecho do padre espiritano Carlos Estermann: “Procurando um termo que significasse Deus, os missionários [protestantes da Sociedade Renana] julgavam-no ter encontrado na palavra Mukuru. Etimologicamente quer dizer velho, ancião e empregava-se para designar um espírito dum antepassado, mais particularmente dum soba. Não tardou muito que um dos missionários ficasse elucidado duma maneira drástica sobre o engano. Ameaçando um velho século dos castigos de Deus (Mukuru) este exclamou: não sou eu porventura o Mukuru dos meus súbditos? E furioso expulsou o missionário do cerco das suas cubatas”. ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola** (Sudeste e Centro). Coletânea de Artigos Dispersos, p. 306-7, *apud* DULLEY, op. cit., p. 135-6.

³⁷⁵ MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. Montero, Paula (Org.). São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 50. Grifo meu.

Trata-se de descrever, o mais minuciosamente possível, os jogos de comunicação que se estabelecem entre missionários e nativos, isto é, o modo como eles se situam mutuamente – como imaginam que o outro é (ou pensa) - e *o modo como se produz o acordo sobre as categorias que alarga os universos discursivos* para, nas situações em que a ação assim o exige, fixar certos códigos nativos e/ou cristãos de compreensão do mundo.³⁷⁶

Contudo, a comparação diferencial entre deus-cristão e senhores locais parece indicar como, nesse caso, a mediação cultural não redundava em um “acordo sobre as categorias que alarga os universos discursivos” e tampouco compreende a produção de “significações compartilhadas em níveis cada vez mais generalizantes”. Afinal, a partir do lugar da monarquia sagrada, os missionários e seus interlocutores parecem ter-se posicionado de maneira distinta, e mesmo contraditória, diante das categorias em jogo.

Ora, de seu lado, os jesuítas imaginavam um Deus único e verdadeiro para toda a humanidade e, por isso, os missionários se habilitaram a operar uma comparação analógica entre si e seus interlocutores, isto é, buscaram um conceito local (no caso, *Nzambi*) que significasse a mesma ideia de Deus. Entretanto, em contraste com o cristianismo dos missionários, seus interlocutores não concebem uma síntese entre seus senhores e o Deus cristão. Essa gramática do sagrado não se fundamenta em um impulso generalizante e universalista, mas baseia-se em uma lógica singularizante e particularista, pois, “assim como cada terra tem seu costume, assim cada um têm seu Senhor”.

Em vez de estar no plano de acordos compartilhados por ambos os lados do diálogo, a documentação parece indicar o que Eduardo Viveiros de Castro qualifica como “método de equívoco controlado”, ou seja, maneiras distintas de agenciar a comparação das respectivas alteridades consigo mesmo.³⁷⁷ Por um lado, os jesuítas imaginam que eles e seus interlocutores sejam todos irmãos em Cristo, isto é, que compartilhem uma mesma origem e semelhança fundamental. Por outro lado, contudo, os súditos do reino do Congo e de Angola comparam-se com os missionários a partir do que diferencia uns dos outros: “quando lhes mostramos que não fazem o que Deus lhes manda e são obrigados, dizem alguns que deva mandar lá em nossa terra e não na sua”.

³⁷⁶ Ibidem, p. 59. Grifo meu.

³⁷⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004.

Enfim, não parece que esse equívoco, mais ou menos controlado pelos dois lados do diálogo, inviabilize a noção de mediação cultural, cuja fecundidade norteia minha pesquisa. Embora meu ponto de chegada não seja o acordo entre categorias o mais generalizante possível, perceber os limites de um diálogo intercultural é sinal de que esse ponto de vista relacional serve, sim, como ponto de partida útil. Afinal, a própria afirmação da diferença entre os lados que dialogam é constitutiva dessa relação. Como procurei ter evidenciado em outros momentos, em certas circunstâncias interessava aos súditos dos reinos do Congo e de Angola serem entendidos como iguais aos seus irmãos portugueses – por exemplo, quando essa identificação resultava no reconhecimento do monopólio na oferta de escravos (ver, por exemplo, item 1.1.2). Entretanto, quando a semelhança compreendia certas interdições religiosas, essa irmandade tornava-se incômoda, de maneira que seria mais estratégico afirmar a diferença entre uns deuses e outros.

3.2.3 “Não imaginando a Deus senão homem mortal”: imanência e afinidade na relação com os deuses-senhores

Tendo em vista como a monarquia sagrada foi um instrumento fundamental para a tradução da ideia do Deus cristão, agora pretendo argumentar como, mais do que uma mera diferença teológica, essa sobreposição indica uma oposição fundamental na forma como ambos os lados do encontro concebiam a noção de pessoa em sua relação com a sociedade e seu(s) Deus(es). De um lado, os missionários jesuítas fundavam suas relações sociais no pressuposto da transcendência divina; de outro, os súditos dos reinos do Congo e de Angola baseavam suas vidas na imanência das relações sociais, pois seus deuses serviam justamente a esse propósito.

Este item está praticamente inteiro baseado na leitura de um longo trecho da documentação cuja importância e riqueza de detalhes justifica a longa citação. Trata-se de uma discussão que o jesuíta Francisco de Gouveia teve com um fidalgo seu amigo, relatada em carta de 1564, escrita em Angola:

Os dias passados visitando eu um fidalgo meu amigo que me tem feito algumas amizades, e em discurso da prática falávamos das cousas de Deus e dos céus, do que eles são bem pouco curiosos, dizendo-lhe eu como lá era nossa pátria, e não esta terra, onde tudo eram trabalhos, mortes, e misérias, ele me disse que coisa podia ser melhor que sua terra e senhor Angola, e ter coisas de Portugal, pelo que lhe perguntei que se fizera del Rei velho, e de seus antecessores e dos seus dele,

respondeu-me gastaram-se de velhos; perguntei lhe se depois que morreriam se tinham lá outros reinos como os que deixaram, ou melhores, disse-me que eram já passados como haviam de ter lá nada; tornei-lhe a dizer que se eles eram seus deuses e senhores, porque deixaram seu Reino, sem disso se lhes seguir outro maior bem; respondeu que não era por sua vontade deixá-los, mas que já me tinha dito que de velhos morreram, ou de feitiços de seus inimigos; ao que lhe disse: *pois logo homens são como os outros e sujeitos às mesmas misérias que todos os outros homens*; respondeu que sim, que por ser ele grande e poderoso em terras e gente era senhor; tornei-lhe a dizer: pois o que for mais que homem, e criador dos homens, e de todas as cousas, imortal, ao qual servir é reinar e o mais pequeno de seu Reino é maior que todos os senhores e Reis do mundo, maior tem ser que Angola nem Mani Congo, nem Quitanga, e outros reis que lhe nomeei negros que ele tem por grandes, ao que se riu friamente, mas contudo alguma cousa concebeu do que lhe disse, ainda que não me deu a entender, eu lhe entendi em seu semblante, não querendo que falássemos mais disto, ainda que não ficou muito contente com lhe tornar a dizer que esse, que criara aos homens, e os céus, e todas as cousas lhes havia de tomar conta quando morressem, que haviam de ter com os seus antecessores donde todos ardem, e arderão nunca fim; e ainda que ficou confuso desta prática dissimulou, e as pessoas que de novo chegaram lhe disse; querem estes homens brancos que tenhamos uma só mulher, que fidalguia é a sua, pois têm uma só; e com isto o deixei.

Destas práticas temos havidas muitas com pessoas honradas, e principais da terra, (...) *mas não imaginando a Deus senão homem mortal, e grande senhor de terras, e mui sapiente, e que por via de seu saber os pode librar de perigos corporais e quanto dos d'alma não fazem caso*, nem do que lhe sobre isso muitas vezes dizemos; muito me rogam que rogue a Deus por eles, o que eu aceito de muito boamente, e lhes louvo quão bom é ter conta com Deus.³⁷⁸

Nessa verdadeira querela teológico-antropológica, interessam dois dados comparativos. Primeiro, nota-se como o interlocutor do jesuíta é alheio à ideia do Gênesis cristão.

³⁷⁸ “Carta do Padre Francisco de Gouveia ao Geral da Companhia (1564)”. In: **MMA XV**, doc. 85, p. 230-1. Grifos meus.

Inconformado com a comparação entre Deus e os reis negros, Francisco de Gouveia deixa entrever que não é a criação do universo que confere aos senhores africanos caráter superior ao de outros humanos. De acordo com seu interlocutor, é uma razão imanente e social, muito mais imediata do que o jesuíta poderia supor, que confere grandeza ao rei de Angola: “por ser ele grande e poderoso em terras e gente era senhor”. Em segundo lugar, estranhos à ideia da criação divina, os súditos daqueles reis também são alheios a um horizonte salvífico. Portanto, não estranha ao fidalgo amigo do jesuíta que, quando morram, não por sua vontade, mas pela ação de feiticeiros inimigos, seus reis simplesmente tornem-se passado, ou seja, morram sem ir para outro reino melhor do que aquele mundano.

O percurso do cristão neste mundo não seria senão uma repetição do martírio de Cristo, isto é, uma peregrinação rumo ao reino dos céus, na qual só lhe restaria ater-se aos mandamentos da Igreja, expressos através dos santos sacramentos. Daí a descrição de Jácome Dias quanto à evangelização no Congo: “dizemos-lhes os mandamentos da lei de Deus, os pecados mortais, os mandamentos da santa madre Igreja, trazendo lhes à memória um conhecimento de Deus pelas coisas visíveis”.³⁷⁹ Contudo, para os interlocutores dos jesuítas no Congo e em Angola, as coisas visíveis não escondiam um mistério transcendental, mas continham um sentido urgente e imanente. Dessa forma, “não imaginando a Deus senão homem mortal”, eles conferiam outra função aos seus ritos que não a função salvífica dos sacramentos cristãos. Os súditos do reino do Congo e de Angola não concebiam um Deus único e verdadeiro que depois de sua criação teria se ausentado, e cuja promessa (misteriosa) o crente deveria simplesmente aceitar.³⁸⁰ Em contraste com o Deus ausente do cristianismo, os centro-africanos tinham de entreter relações diretas com seus deuses-senhores, pois estes também estariam “sujeitos às mesmas misérias que todos os outros homens”.

Como indiquei em trecho citado no item anterior, os súditos do rei de Angola chegariam a brigar por um lugar à mesa com o rei, pois trata-se da necessidade de estabelecer uma relação de filiação com seus senhores. Dessa maneira, a casa do rei, como imagem de seu reino, seria o palco por excelência para a representação de suas relações de parentesco:

O Rei é de muito grande estatura e dos maiores que há na terra, parece gigante e é muito forçoso; tem mais de setenta filhos e filhas, porque

³⁷⁹ “Carta do padre Jácome Dias (1548)”. In: **MMA XV**, doc. 67, p. 159.

³⁸⁰ Sobre os atributos deste Deus-ausente do cristianismo, em comparação com um suposto ser supremo das religiões ditas primitivas, ver: PETTAZZONI, Raffaele. **L’Essere supremo nelle religioni primitive: l’onniscienza di Dio**. Torino: Einaudi, 1957.

tem muitas mulheres: dizem que são mais de 400, todas de seus muros a dentro, e uma delas é a principal e que tem mando sobre as outras.³⁸¹

Não é por acaso que a maior dificuldade dos jesuítas é convencer seus interlocutores sobre o sacramento do matrimônio. Como observa Antonio Mendes: “(eles) diziam que o nosso Deus não era bom, pois manda que não tenham muitas mulheres, e que não o querem na sua terra”.³⁸² Acontece que, em oposição a um Deus-ausente que lhes proibia a poligamia, a relação entre os súditos e seus reis-sagrados é uma relação de parentesco, em que os primeiros investem de poder os segundos por meio dos casamentos que compõem a casal real. A morada do rei é lugar onde todo o tecido social é representado ritualmente, e cuja composição depende de uma delicada rede de filiações. Portanto, como logo perceberam os portugueses, a monarquia no Congo e em Angola não era hereditária, e à morte dos reis geralmente seguia uma disputa sucessória.³⁸³

Enfim, para encaminhar a conclusão deste item, convém observar como a imagem desses deuses-senhores que dependem das relações de filiação com seus súditos remete à inconveniência das noções de suserania e vassalagem para descrever a relação dos reinos centro-africanos entre si. Como pude verificar em mais de uma passagem dos capítulos 1 e 2, à imagem do monarca português e sua fidalguia lusitana, os reis do Congo e de Angola foram, via de regra, reconhecidos pelos europeus como suseranos e vassalos entre si (ver, por exemplo, itens 1.1.1 e 2.1.2). Contudo, esses conceitos remetem a uma noção de governo tipicamente ocidental e cristã, na qual o rei (como o maior dentre os suseranos do reino) investe-se de uma realeza de direito divino. Ou seja, trata-se de um rei à imagem de Deus, como mediador da vontade deste na terra.³⁸⁴ Assim, a relação entre o rei-suserano e seus vassalos espelha-se naquela entre o Deus único e verdadeiro e seus crentes, isto é, uma relação vertical e hierárquica.

³⁸¹ “Carta do Irmão António Mendes ao Padre Gera (1563)l”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 511. Tradução minha.

³⁸² “Carta do irmão António Mendes (1562)”. In: **MMA II**, doc. 171, p. 489.

³⁸³ O trabalho de Iracema Dulley evidencia como as relações de parentesco que extrapolam o matrimônio cristão também foram identificadas por missionários cristãos enviados para Angola no século XX, o que aponta para a longa-duração desta negociação de sentido entre missionários e seus interlocutores na África Centro-Occidental. Por exemplo, segundo as palavras do padre José Francisco Valente: “Àquilo que, nas sociedades ocidentais, se apelidaria despotismo por parte da responsabilidade do patriarca de tomar sobre si a responsabilidade da iniciativa e da conclusão de um matrimônio tribal realizado por um dos seus filhos, ou na contratação das duas alianças, as sociedades africanas não-cristãs vêem no facto o cumprimento de um dever religioso. Segundo esta visão, os nubentes não-cristãos vêem, na vontade dos pais, a vontade superior dos espíritos tribais (seus familiares falecidos, mas vivos na vida do Além), os quais inspiraram a esses pais o casamento em vista.”. VALENTE, José Francisco. **A problemática do matrimônio tribal**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Congregação do Espírito Santo, 1985, p. 91, *apud* DULLEY, op. cit., p. 100.

³⁸⁴ A este respeito, ver: SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução Paulo Neves. São Paulo: editora 34, 2006, p. 156.

Em contraste, embora os reis do Congo e de Angola de fato ostentassem uma posição de poder, a relação com seus súditos não dependia de um horizonte mítico-cosmogônico anterior ao exercício de seus poderes. Em suma, como procurei evidenciar, as monarquias sagradas do Congo e de Angola deviam fundamentar-se em constantes negociações de afinidade, pois dependiam da imanência social que não pretendiam controlar unilateralmente.

3.2.4 “Não terem nos corações muito arreigada a afeição”: o “gênio do paganismo” como ortoprática do sagrado

Este subcapítulo poderia acabar no item anterior, pois, a partir da hipótese de mediação cultural, indiquei praticamente todo o conteúdo empírico sobre a tentativa de tradução jesuítica da religião cristã aos seus interlocutores no Congo e em Angola. Contudo, acredito que a caracterização do diálogo intercultural tenha me aproximado de uma possível definição teórica para a religião do Congo e de Angola, ainda que eu defenda uma definição comparativa, e não substantiva. Trata-se do conceito de “gênio do paganismo”, tal qual descrito pelo antropólogo Marc Augé.³⁸⁵

Cunhado ironicamente em oposição à obra magna de Chateaubriand, a noção de “gênio do paganismo” responde à grande inquietação de Augé nas décadas de 1970 e 1980, qual seja, a busca de uma ideologia das sociedades linhageiras. Como Maurice Godelier, Augé faz parte de uma geração de antropólogos franceses que partem da noção de cultura como definida por Lévi-Strauss, isto é, um conjunto articulado de sistemas simbólicos: língua, parentesco, arte, mito, rito etc³⁸⁶. Com efeito, esse ponto de partida estruturalista desafiava os binarismos nos quais estavam baseados o pensamento crítico ocidental. Segundo André Mary:

O parentesco (como sugere Maurice Godelier) e, por que não, a religião (nos diz Augé) funcionam a um só tempo como superestrutura e como infraestrutura. Mais globalmente, toda estrutura funciona como organização e como representação, é *leitmotiv* dos primeiros escritos de Augé sobre a idéo-lógica.³⁸⁷

³⁸⁵ O antropólogo francês cunhou o conceito de “gênio do paganismo” em seu célebre livro de 1982: AUGÉ, Marc. **Genie du Paganisme**. Paris: Gallimard, 1982.

³⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss**. Paris: P.U.F., 1950.

³⁸⁷ MARY, André. “Marc Augé: plasticité païenne et rituel prophétique”. In: **Les anthropologues et la religion**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p. 9. Tradução minha. No original: “la parenté (comme le suggère Maurice Godelier), et pourquoi pas la religion (nous dit Augé), fonctionnent à la fois comme superstructure et comme infrastructure. Plus globalement toute structure fonctionne comme organisation et comme représentation, c’est le leitmotiv des premiers écrits d’Augé sur l’idéologique”.

Mary argumenta que, na busca por uma renovação da linguagem marxista das instâncias, o problema central de Augé na altura era o da articulação entre as ordens de referência nas culturas linhageiras. Em outros termos, Augé elaborou o conceito de “gênio do paganismo” para entender como seus interlocutores em aldeias na Costa do Marfim, Togo e Benin articulavam o material com o cultural; o simbólico com o biológico; o pessoal com o social etc.

É verdade que, no subcapítulo 3.1, argumentei contrariamente à leitura das fontes do século XVI a partir de esquemas etnográficos descritos no século XX. Contudo, a diferença é que, em contraste com a abordagem de viés culturalista e cosmogônico-cognitivista, a noção de “gênio do paganismo” não compreende uma caracterização substantiva da religião e da cosmovisão de determinada etnia. Aliás, em vez de representar uma suposta religião em específico, a ideia de paganismo remete justamente a uma categoria do cristianismo missionário.³⁸⁸ Dessa maneira, Augé escancara uma aporia histórico-antropológica, e não etnológica: como pensar sobre tradições religiosas alheias ao ocidente cristão a partir das categorias do próprio cristianismo, já que estas são as únicas das quais dispomos?³⁸⁹

O antropólogo francês desdobra esse dilema por meio de um registro comparativo, pois, no trecho do livro em que mais se aproxima de uma definição do “gênio do paganismo”, Augé, mesmo que provisoriamente, o descreve justamente como o “contrário do cristianismo”. Segundo seus termos:

O paganismo é o contrário do cristianismo, e é isso que lhe confere uma força perturbadora e sua perenidade. Em pelo menos três pontos ele distingue-se radicalmente, em suas diferentes modalidades, do cristianismo em suas diversas versões. Ele não é jamais dualista, nem opõe o espírito ao corpo ou a fé ao saber. Ele não constitui a moral como um princípio exterior às relações de força e de sentido que

³⁸⁸ O cristianismo herda a noção de paganismo da civilização romana. Para os romanos, pagão (em latim: *paganus*) é o não civilizado, isto é, quem vive fora da *civitas*. Segundo a tradição patrística, que se apropria do termo romano, pagão é aquele que não conhece o Deus único e verdadeiro, ou seja, ainda é alheio à *civitas dei*. Sobre essa dependência histórica (e, portanto, lógica) do universalismo cristão com relação ao universalismo imperial romano, ver: PAGDEN, Anthony. **Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492-1830**. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 11-28.

³⁸⁹ Trata-se do mesmo problema que já se punha Ernesto de Martino, muito antes. Segundo sua formulação, evitar o etnocentrismo da história das religiões seria: «un assurdo teorico e un'impossibilità pratica, poichè equivarrebbe ad uscire dalla storia per contemplare tutte le culture, compresa la occidentale. L'unica possibilità è quindi l'impiego non dogmatico di categorie interpretative occidentali, il che significa un impiego critico, cioè controllato dalla consapevolezza esplicita della genesi storica occidentale di quelle categorie e dalla esigenza di allargarne e riplasmarne il significato mediante il confronto con altri mondi storico-culturali». DE MARTINO, Ernesto. **La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali**. Torino: Einaudi, 1977, p. 394-395.

traduzem os perigos da vida individual e social. Ele postula uma continuidade entre ordem biológica e ordem social que, por um lado, relativiza a oposição da vida individual à coletiva na qual ela está inscrita e, por outro, tende a fazer de todo problema individual ou social um problema de leitura: ele postula que os eventos são sinais, e todos os sinais fazem sentido. A salvação, a transcendência e o mistério lhe são essencialmente estranhos. Como consequência, acolhe a novidade com interesse e espírito de tolerância: sempre pronto a alongar a lista de deuses, concebe a adição, a alternância, mas não a síntese. Certamente essa é a razão mais profunda e durável de seu mal-entendido com o proselitismo cristão: ele nunca concebeu uma prática missionária.³⁹⁰

Destaca-se como essa caracterização vai precisamente ao encontro de minha leitura da documentação jesuítica. Primeiro, trata-se do rito da autópsia social, a que foi sobreposto o sacramento da confissão, deixando entrever como, nos reinos do Congo e de Angola, havia o que Augé caracteriza como uma “continuidade entre ordem biológica e social (...) que tende a fazer de todo problema individual ou social um problema de leitura: pois postula que os eventos são sinais, e os sinais fazem sentido”. Depois, a partir da noção de monarquia sagrada, demonstrei como os interlocutores dos jesuítas no Congo e em Angola, como sugere Augé, pareciam “prontos a alongar a lista de deuses, concebendo a adição, a alternância, mas não a síntese”. Enfim, não imaginando Deus senão como homem mortal, os súditos do reino do Congo e de Angola não opunham “o espírito ao corpo e a fé ao saber, e não constituíam a moral como princípio exterior às relações sociais”, pois “a salvação, a transcendência e o mistério eram essencialmente alheios àquela concepção do sagrado”.³⁹¹

³⁹⁰ AUGÉ, op. cit., 1982. p.14. Tradução minha. No original: “Le paganisme donc c’est tout le contraire du christianisme ; et c’est bien là ce qui fait sa force dérangeante, peut-être sa pérennité. Sur trois points au moins, il se distingue radicalement, dans ses diverses modalités, du christianisme dans ses diverses versions. Il n’est jamais dualiste et n’oppose ni l’esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui d’une part relativise l’opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s’inscrit, d’autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture: il postule que les événements font signe, tous les signes sens. Le salut, la transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Par voie de conséquence, il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance ; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l’addition, l’alternance, mais non la synthèse. Telle est certainement la raison la plus profonde et la plus durable de son malentendu avec le prosélytisme chrétien: il n’a pour sa part jamais eu de pratique missionnaire”.

³⁹¹ Tratei da autópsia social no item 3.2.1, da monarquia sagrada no item 3.2.2 e das relações de afinidade com os deuses no item 3.2.3. Em todos estes itens, notei paralelismos com a pesquisa de Iracema Dulley sobre a mediação cultural dos missionários espíritanos no planalto angolano durante o século XX. Ver: DULLEY, op. cit. Segundo os termos de Augé, é possível observar que a longa-duração destes mal-entendidos indica a “perenidade do gênio do paganismo”.

A pesar da proximidade entre minha leitura das fontes e a proposta teórica de Augé, o grande risco de empregar a noção de “gênio do paganismo” é, partindo da oposição entre transcendência-cristã e imanência-pagã, reatualizar a dicotomia, cara a Hegel, entre um nós-ocidentais-civilizados e um eles-africanos-irracionais. Como propus no item 3.1.2, além do evidente peso racista desse risco, a caracterização de uma intransponibilidade entre os dois polos resultaria na impossibilidade do diálogo intercultural e, portanto, na negação da mediação cultural como objeto histórico. Aliás, o próprio Augé alerta para o problema da estigmatização de um suposto outro-pagão sob o signo da inversão dos valores ocidentais.³⁹²

Entretanto, Augé também lembra que, querendo ou não, o choque entre religiões da transcendência e da imanência é um dado histórico irrefutável:

Resta que a oposição mais pertinente que pode ser feita no domínio religioso situa, de um lado, as religiões do Deus único e pessoal e, de outro, as religiões da imanência; de um lado, as religiões missionárias, de outro, os politeísmos. A história do mundo, querendo-se ou não, é em boa medida a de seu choque.³⁹³

Em texto dedicado a comentar o “gênio do paganismo”, Marcello Massenzio lembra que, ao menos desde Paulo e sua epístola aos romanos, o cristianismo afirma-se como verdadeira crença em oposição aos gentios, que “trocaram a verdade de Deus pela mentira, e que veneraram as criaturas e lhes prestaram culto, em vez de o fazerem ao Criador”. Essa passagem-chave do texto sagrado contém, por assim dizer, ao menos dois atos de fé. Primeiro, o apóstolo afirma a religião cristã como verdadeira fé na revelação e na salvação: “o que é invisível Nele – o Seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas Suas obras”. Já o segundo ato de fé, se é que posso chamá-lo assim, é

³⁹² Segundo seus termos: “Toute « réhabilitation », pour utile qu’elle puisse être, court le risque d’idéaliser son objet et, plus encore, de changer subrepticement d’objet : de faire des valeurs redécouvertes dans les sociétés où l’observateur les ignorait la mesure exigeante de la société de l’observateur”. AUGÉ, Marc. **Symbole, fonction, histoire**: les interrogations de l’anthropologie, Paris: Hachette, 1979, p. 25.

³⁹³ Idem, 1982, p. 78. Tradução minha. No original : « Il reste que l’opposition la plus pertinente qui puisse être faite dans le domaine religieux situerait d’un côté les religions du Dieu unique et personnel, de l’autre les religions de l’immanence, d’un côté les religions missionnaires, de l’autre les polythéismes. L’histoire du monde, qu’on le veuille ou non, est pour une bonne part celle de leur rencontre ». Também Ernesto De Martino, muito antes, já apontara como a polêmica entre Cristianismo e paganismo fundamenta toda a história das religiões, até os dias de hoje: « La civiltà cristiana si riattacca immediatamente a queste civiltà (pagane), ed è anzi sorta come loro vibrante negazione polemica: in tale polemica noi siamo ancora in un certo senso impegnati, e ne portiamo il documento interno nelle nostre persuasioni e nei nostri comportamenti, nelle nostre aversioni e nelle nostre preferenze. Si tratta di un passaggio avvenuto una sola volta nella storia, e che vive nella nostra coscienza culturale come conflitto fra Cristianesimo e paganesimo ». DE MARTINO, Ernesto. **Morte e pianto rituale nel mondo antico**, del lamento pagano al pianto di Maria. 3 eds., Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p. 12.

um ato de fé às avessas, pois diz respeito à fé dos pagãos, de maneira que Paulo configura as idolatrias e superstições dos romanos como crenças voltadas para falsos objetos de fé: “trocaram a glória do Deus incorruptível por figuras representativas do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de répteis”.³⁹⁴

Em oposição à delimitação cristã entre a verdadeira religião e suas supostas degenerações, o “gênio do paganismo” comporta uma relatividade fundamental em matéria de fé, pois não concebe o problema da religião em termos de crença e descrença. Nas palavras de Augé:

Tratando-se de sociedades linhageiras e, mais geralmente, de sistemas pagãos, a ideia de descrença ou de perda da fé não faz sentido. (...)

Antes de mais nada, os deuses dos sistemas pagãos não são deuses pessoais. (...) A relação entre homens e deuses, mesmo no que concerne aos aspectos mais íntimos do organismo individual (a esterilidade, a doença), ainda assim é uma relação funcional e, nesse sentido, social: portanto, a doença é interpretada como o pedido de um deus para se construir um altar ou a lembrança de um ancestral negligenciado – em todos os casos, é um procedimento social que reestabelece uma relação normal com o mundo divino, de maneira que a conversão da psique individual é um problema. (...)

Assim, a religião significa muito mais a adesão a um modo de vida coletivo e a um saber técnico para controlar os eventos do que a adesão íntima e pessoal de um indivíduo a certo deus.³⁹⁵

Em suma, pode-se dizer que o cristão, representado na figura de Paulo, é não apenas aquele que crê (no Deus único e verdadeiro), mas também aquele que crê que os outros creem (em simulacros postos no lugar de Deus). Nos termos de Dario Sabbatucci, a religião cristã se define não apenas pela fé, mas pela “fé na fé”, ou seja, pela demarcação entre sua verdadeira

³⁹⁴ Paulo. Epístola aos Romanos. I, 18-25. In: **Bíblia sagrada**. Fátima : difusora bíblica, 2015. *Apud* MASSENZIO, Marcello. “Religion et religions: em marge du Génie du paganisme”. **L’Homme**, n. 185-6, 2008, 312-32.

³⁹⁵ Augé, op. cit, p. 54-56. Tradução minha. No original: “S’agissant des sociétés lignagères et, plus généralement, des systèmes païens, il faut ajouter que l’idée de l’incroyance ou de la perte de la foi n’y a à proprement parler aucun sens (...). Tout d’abord les dieux des systèmes païens ne sont pas des dieux personnels. (...). La relation entre hommes et dieux, même lorsqu’elle concerne les aspects les plus intimes de l’organisme individuel (la stérilité, la maladie), reste une relation fonctionnelle et, dans cette mesure, sociale : la maladie est alors interprétée comme l’appel d’un dieu à se faire construire un autel ou le rappel d’un ancêtre négligé; dans tous les cas c’est une procédure sociale qui rétablit une relation normale avec le monde divin: nulle conversion du psychisme individuel n’y est attachée. (...) La religion signifie donc ici bien davantage l’adhésion à un mode de vie collectif et à un savoir technique tendant à la maîtrise de l’évènement que l’adhésion intime et personnelle d’un individu au dieu qu’il saurait intéressé et concerné par les aléas e les vicissitudes de la foi”.

religião em oposição à suposta religião dos outros.³⁹⁶ Já Augé argumenta que o “gênio do paganismo” não deve ser interpretado como um ato de fé, isto é, como a adesão a um suposto sistema de crenças anterior à prática religiosa, ou seja, uma ortodoxia (uma forma reta e protegida de se descrever o mundo). Pelo contrário, o antropólogo francês defende que o “gênio do paganismo” deveria ser caracterizado por meio de seus ritos, como adesão a um conjunto de práticas privilegiadas para controlar as relações entre este mundo e as forças de outros mundos, ou seja, uma “ortoprática” (uma forma reta e protegida de se estar no mundo).³⁹⁷ Nos termos de Augé:

*No final das contas, o paganismo deixa-se definir por sua dimensão ritual. É nesse ponto que o seu gênio pareceu se transformar em um gênio malandro. A incessante negociação com a natureza à qual se identifica a atividade ritual tem por efeito ordenar, reordenar sem cessar e reproduzir as sociedades que lhe são a um só tempo sujeito e objeto.*³⁹⁸

De volta à documentação jesuítica escrita no Congo e em Angola e para além do que já destaquei nos itens anteriores, partindo dessa definição conceitual, ainda posso sublinhar como a mediação cultural só pôde acontecer justamente por causa da dimensão prático-ritual do “gênio do paganismo” e de seu “gênio malandro”. Trata-se de um trecho da *História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola*, escrita em 1594:

Tem o demônio tiranizada esta pobre gentilidade, e todas as mais terras vizinhas nesta imensa Etiópia, por via dos feiticeiros, que lhes mete[m]

³⁹⁶ SABBATUCCI, Dario. **La perspective historico-religieuse**: foi, religion et culture. Traduit de l’italien par Philippe Baillet. Paris: Edit, 2002, p. 29. Anos depois, Bruno Latour chegou a uma formulação muito parecida: “é moderno aquele que acredita que os outros acreditam”. In: LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002, pg. 23.

³⁹⁷ Para uma definição de “ortoprática” muito próxima a essa de “gênio do paganismo” de Augé, ou seja, como uma caracterização técnico-ritualística da noção de religião, ver: MANCINI, Silvia. “Histoire des religions et constructivisme la religion comme technique”. In: **La fabrication du psychisme**: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie. Paris: la Découverte, 2006. pp. 15-41. Maurice Godelier também tem uma formulação próxima a de Augé e Mancini para o problema da religião enquanto técnica socialmente eficaz, e não enquanto sistema de crenças supostamente anterior à ação. Segundo seus termos: “Affirmer une idée comme “vrai”, c’est toujours affirmer que cette idée a la capacité d’expliquer l’ordre ou le désordre qui règnent dans la société et dans le cosmos, et c’est prétendre que cette explication permet d’agir efficacement sur les problèmes que pose le maintien de cet ordre ou l’abolition de ce désordre. (...) Car le poids des idées ne leur vient pas seulement de ce qu’elles *sont*, mais de ce qu’elles *font*, ou mieux de ce qu’elles *font faire* dans la société, sur celle-ci ou sur le monde extérieur”. GODELIER, Maurice. **L’idéal et le matériel**: pensée, économies, sociétés. Paris: Champs essais, 2010 (original 1984), p. 192.

³⁹⁸ AUGÉ, op. cit., p. 16. Tradução grifo meus. No original: “Le paganisme se laisse définir, au bout du compte, par sa dimension rituelle. Et c’est à ce point peut-être que son génie paraît se changer en *malin génie*. L’incessante négociation avec la nature à laquelle s’identifie l’activité rituelle a sans doute pour effet d’ordonner, de réordonner sans cesse et de reproduire les sociétés qui en sont à la fois le sujet et l’objet”.

em cabeça mil agouros e superstições. Vão visitar os lugares onde têm os ídolos, com tais figuras que bem mostram a quem representam. *Mas segundo se vê parece não terem nos corações muito arreigada a afeição a seus ídolos. Porque tanto que os convidam com o santo Baptismo lhes declaram os mistérios da nossa santa fê, sem muita dificuldade se rendem, e os aceitam.*³⁹⁹

Pela manhã cultuam seus ídolos e superstições. Pela tarde, “sem muita dificuldade”, aceitam o batismo cristão: nesse trecho se evidencia porque, aos missionários cristãos, o “gênio do paganismo” lhes parece um gênio malandro. Acontece que, em oposição à ortodoxia cristã, a ortoprática pagã não pressupõe fidelidade a um suposto sistema crenças anterior à ação. Portanto, os súditos do Congo e de Angola “parecem não terem nos corações muito arreigada a afeição a seus ídolos”, pois, desde que bem feito, o ritual direcionado a um deus não anula a possibilidade e a eficácia de outro ritual feito para outro deus.⁴⁰⁰

Contudo, “malandro” não é só o paganismo, pois a identificação missionária dos ídolos e feitiços locais cumpre a função de ressignificar aquelas práticas em função da religião cristã. Malandramente, ou melhor, “ortopraticamente”, os missionários precisam encontrar um lugar adequado para os sacramentos cristãos, de maneira que, sem muita dificuldade, seus interlocutores possam aceitar os mistérios da fé cristã, mesmo que sem deixar de ter seus ídolos e fazer seus feitiços. Assim, nos termos de Nicola Gasbarro, apesar de seu fundamento supostamente transcendental, nota-se como a religião cristã nunca pôde prescindir de uma ortoprática da imanência social:

Estamos acostumados a pensar a religião e as religiões como um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que oriente necessariamente as práticas; ao ponto de que qualquer questão que de alguma forma diz respeito ao “sentido da vida e da morte” é, para nós, um problema implicitamente “religioso”. (...)

Por outro lado, o próprio cristianismo se afirma antes como “verdadeiro culto do verdadeiro Deus” (segundo fórmula de Santo Agostinho) para depois construir, graças a isso, uma teologia e uma

³⁹⁹“História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao reino e conquista (1594)”. In: **MMA IV**, doc. 132. pg. 559-60. Grifo meu.

⁴⁰⁰ Como observa Mary a esse respeito: “la vérité est que le paganisme défie toute analyse structurale car il a pour caractéristique fondamentale de n’être pas dualiste, sans ignorer pour autant les écarts qui le définissent: l’ambiguïté (ni vraiment l’un ou l’autre) et l’ambivalence (à la fois l’un et l’autre) incarnées par les dieux et les héros sont au cœur du système. Sa plasticité légendaire va de pair avec un syncrétisme consubstantiel qui pratique le cumul, l’addition ou l’alternance, mais ignore la synthèse, et encore plus le souci du dépassement dialectique.”. In: MARY, op. cit, p. 23.

cristologia que refletem as exigências sociais e simbólicas dos cristãos em seus contextos de vida e de ação. A construção histórica da ritualidade sacramental e da “educação cristã” mostra que a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças.⁴⁰¹

Em suma, para concluir esse item, pode-se dizer que, por um lado, a noção de “gênio do paganismo” repõe a dicotomia (paulina e hegeliana) entre as religiões da transcendência e da imanência, pois essa diferenciação é um dado histórico irrefutável e não secundário. Por outro lado, contudo, pensar a noção de religião como ortoprática, ou seja, como um “conjunto de saberes técnicos”, resulta no que pode-se chamar de uma “antropologia simétrica”, ou seja, a percepção de uma dimensão incontrolavelmente pagã do cristianismo.⁴⁰² Com efeito, no que concerne ao problema da crença-fé, Augé acaba, finalmente, por aproximar os gênios do paganismo e do cristianismo:

O que nós acabamos de sugerir a propósito das religiões pagãs politeístas não é menos verdade, apesar das diferenças, no caso do monoteísmo cristão. A Igreja é antes de mais nada um aparelho de educação, e quem, adolescente ou adulto, passa pela dúvida ainda é um homem irremediavelmente cristão. Ainda é ser cristão não ser mais crente. Se a noção de fé tem significado completamente diferente nos universos cristão e pagão, mesmo que ela só faça sentido no primeiro, ainda resta que, na prática, a religião tolera uma descrença moderada, e que uma sociologia da prática religiosa poderia, e sem dúvida deveria, abstrair o problema da verdade da fé.⁴⁰³

⁴⁰¹ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 70.

⁴⁰² Paradigmaticamente, basta pensar no calendário lunar que rege a Páscoa, a ressurreição de Cristo que, não por acaso, mas por causa da malandragem-ortoprática do gênio cristão, coincide com os ritos pagãos da fertilidade. Trata-se do Concílio de Nice (325), quando a religião afirmou-se como uma verdadeira cristologia, ou seja, quando os padres cristãos reuniram-se para afirmar a ortodoxia sobre o corpo e a ressurreição de Jesus. Assim, para estabelecer a data da Páscoa, os padres cristãos, malandramente, usaram a mesma estratégia que os jesuítas usariam no Congo e em Angola mais de doze séculos depois, qual seja, a sobreposição dos ritos cristãos relativamente às superstições pagãs. Ver: SABBATTUCI, op. cit., p. 97. Nesse sentido, o paganismo só é o contrário do cristianismo enquanto tentativa, necessariamente malfadada, de exorcismo. Nos termos de Lévi-Strauss, eu arriscaria dizer que o gênio do paganismo está para o cristianismo assim como o totemismo está para o pensamento cietífico, isso é, enquanto negação da qual não consegue se livrar, pois é constitutiva de si. Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Le Totémisme aujourd'hui**. Paris: PUF, 1962. Para a defesa de uma “antropologia simétrica”, ver: LATOUR, op. cit.

⁴⁰³ AUGÉ, op. cit., 57. Tradução minha. No original: “Ce que nous venons de suggérer à propos des religions païennes polythéistes n'est pas moins vrai, malgré les différences, dans le cas du monothéisme chrétien. L'Église

Aqui, Augé apenas descreve aquilo que os jesuítas já haviam descoberto no Congo e em Angola durante o século XVI, ou seja, que o cristianismo, antes de ser uma questão de fé, era um problema de polícia. Em outros termos, a religião cristã era ineficaz sem o seu devido processo civilizador e suas práticas de constrangimento social. Sem a educação cristã promovida pela Igreja, as escolas e o trabalho forçado, os missionários seriam apenas feiticeiros brancos. Basta lembrar a fórmula dos jesuítas para o Congo e Angola, tão simples quanto segue: “convém que o Reino se sujeite primeiro, para informar de raiz este gentio na lei de Deus, e arrancar as muitas idolatrias e abusos que entre eles há, e reprimir a audácia dos seus sacerdotes”.⁴⁰⁴

est d’abord un appareil d’éducation et celui-là même que, adolescent ou adulte, connaît l’épreuve du doute est un homme irrémédiablement chrétien. C’est encore être chrétien que n’être plus croyant. Si la notion de foi a une tout autre signification dans l’univers chrétien que dans l’univers païen, si même elle n’a de sens que dans le premier, il n’en reste pas moins que, dans la pratique, la religion supporte l’incroyance bien tempérée et qu’une sociologie de la pratique religieuse pourrait, et sans doute devrait, faire abstraction du problème de la réalité de la foi”.

⁴⁰⁴ “Carta de um padre ao provincial de Portugal (1987)”. In: **MMA III**, doc. 93, p. 348. Enfim, como que repetindo essa formulação jesuítica de um lugar crítico, sobre como um dado supostamente religioso não pode ser interpretado sem referência a um sistema social mais amplo, no qual se insere e o qual pretende ordenar, destaca-se a formulação de Maurice Godelier: “Au coeur de la partie la plus matérielle de l’infrastructure des sociétés, au coeur des forces productives dont elles disposent pour agir sur la nature, nous découvrons donc une partie idéelle (connaissances ou représentations abstraites de toutes sortes prolongées par des savoir-faire qui sont en même temps des savoirs du corps). Cette partie idéelle constitue en quelque sorte l’armature, le schème organisateur interne de leur *mise-en action*”. GODELIER, op. cit., 181.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – Mediação cultural e universalismo crítico

O percurso da presente pesquisa teve início com a hipótese de que o conceito de mediação cultural poderia ser útil para a leitura da documentação jesuítica escrita nos reinos do Congo e de Angola durante a segunda metade do século XVI. Em um primeiro momento, voltei minha atenção prioritariamente para uma descrição das categorias que os missionários engajaram no reconhecimento e na tradução daqueles contextos para o destinatário ocidental de suas cartas. Isso porque, ao remeter os pressupostos da documentação jesuítica à história do pensamento cristão, essa opção teórico-metodológica evita a projeção acrítica das categorias ocidentais sobre os súditos dos reinos do Congo e de Angola, como se essas noções fossem universais do espírito.

Contudo, ao apostar que a documentação possa ser lida em uma dimensão dialógica e intercultural, a hipótese da mediação cultural também considera como os missionários deixam entrever um ponto de vista centro-africano em seus relatos, mesmo que a partir de noções originalmente ocidentais. O fato de as categorias missionárias remeterem à tradição cristã não significa que elas não possam dizer nada a respeito de interesses alheios a sua formulação de origem. Trata-se, por exemplo, da riqueza heurística do conceito de gênio do paganismo, que, embora se refira a uma categoria do cristianismo missionário, pode ser útil para uma descrição histórico-comparativa da suposta religião dos reinos do Congo e de Angola. Nestas Considerações Finais, mais do que chegar a uma conclusão definitiva sobre minha pesquisa, espero esboçar como essa perspectiva teórica aponta para toda uma nova agenda de pesquisa sobre as práticas missionárias na África Centro-Occidental.

No primeiro capítulo, demonstrei que, ao menos desde a *Relação* de Rui de Pina, os portugueses reconheceram o Congo de acordo com o estatuto civilizado do reino, que foi entendido como um aliado na guerra santa contra o infiel. Contudo, o projeto de colaboração entre as coroas de Portugal e do Congo encontrou um limite nas políticas econômicas referentes ao tráfico de escravos, já que o mani Congo reclamava o monopólio da oferta de “peças”, mas os traficantes portugueses insistiam em prospectar fornecedores alternativos. O envio dos missionários jesuítas para a região cumpria a função de mediar esse conflito, de maneira que o primeiro reconhecimento inacciano do reino foi bastante positivo, justamente de acordo com a dimensão supostamente civilizada da monarquia local. Contudo, logo os missionários se aliaram aos traficantes portugueses, entraram em rota de conflito com o mani Congo D. Diogo e passaram a caracterizá-lo como um tirano de vontades absolutas. Com efeito, expulsos

daquela vinha, os jesuítas passaram a defender a necessidade de uma guerra justa contra o mani Congo.

No capítulo seguinte, argumentei que, de acordo com a perspectiva civilizadora delimitada por seus irmãos de Ordem no Congo, os jesuítas em Angola valeram-se dessa mesma grelha de leitura para defender uma guerra de conquista contra o reino africano. É verdade que os portugueses não reuniam mínimas condições bélicas para de fato sujeitar os ambundos, pois a presença lusitana na região dependia fundamentalmente de alianças com poderes locais. Ainda assim, a ideia de uma guerra de conquista cumpria função fundamental na tradução jesuítica daquele contexto para o destinatário ocidental de suas cartas, pois os missionários empenharam a dicotomia entre religião e civilização para justificar o tráfico de escravos, legitimado justamente de acordo com a suposta necessidade de aqueles povos se sujeitarem a um reto poder secular antes de poderem ser evangelizados.

Ainda a partir da dicotomia entre religião e civilização, no subcapítulo 3.1 indiquei como certa historiografia africanista não soube desdobrar essas categorias de maneira crítica, mantendo-se presa a uma epistemologia de matriz colonial. Trata-se da substantivação do ponto de vista nativo por meio de um viés mítico-religioso, como se as etnias em questão pudessem ser descritas a partir de determinada “visão de mundo”. O problema desse pressuposto analítico é que ele se baseia em uma projeção acrítica de categorias ocidentais sobre um suposto ponto de vista nativo e resulta na anulação do diálogo intercultural enquanto objeto analítico.

Nestas considerações finais, para exemplificar e desdobrar os problemas dessa matriz epistêmica, volto minha atenção ao texto “*Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*”, em que Wyatt MacGaffey argumenta como o “encontro de africanos com europeus na primeira idade moderna deve ser representado de seus dois lados”.⁴⁰⁵ No que concerne ao lado europeu, MacGaffey resolve o problema de maneira fácil, pois, baseado no trabalho de William Pietz sobre a noção de *fetiche*, argumenta que os europeus se valeram desse conceito para interpretar a realidade africana como um todo. Resumidamente, os europeus teriam imaginado que os centro-africanos seriam seres irracionais e movidos apenas pelos instintos mais primários, pois acreditariam que artefatos feitos por eles mesmos tivessem poderes divinos.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”. In: **Implicit understanding: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era**. SCHWARTZ, S. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pg. 249. Tradução minha.

⁴⁰⁶ Tratei do texto de Pietz no item 1.2.3. Ver: PIETZ, William. “The Problem of the Fetish, I”. **Res**, nº 9, p. 5-17, 1985. Idem. “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”. **Res**, nº 13, p. 23-45, 1987.

Já sobre a representação centro-africana do encontro com os europeus, MacGaffey reconhece haver mais dificuldades, pois se trata de sociedades ágrafas, que não deixaram vestígios escritos sobre como teriam reconhecido os brancos. Dessa forma, o antropólogo estadunidense vale-se de etnografias do século XX para sugerir que os bakongo acreditavam em um universo dividido entre dois mundos, separados por uma porção de água: o mundo dos negros-vivos e o mundo dos brancos-mortos. Dentro desse esquema, os europeus, além de serem brancos, atravessaram essa grande porção de água que é o mar, sendo então interpretados como poderosos feiticeiros, isto é, representantes dos mortos no mundo dos vivos.⁴⁰⁷

Para além do problema do cruzamento de fontes antigas e contemporâneas, do qual tratei longamente no subcapítulo 3.1, interessa notar outra questão, de natureza teórica. Em um impulso relativista, MacGaffey postula a existência de verdadeiras “antropologias exóticas” ao pensamento ocidental, pois “todos os povos formam alguma concepção para a diferença entre a sua sociedade e a dos outros”.⁴⁰⁸ Essa suposição pode até ser razoável, mas o problema é perceber a ineficácia e a inutilidade de pensar os encontros interculturais da primeira modernidade nesses termos, ou seja, em função da interpretação de um “ponto de vista nativo”.⁴⁰⁹

Segundo os termos do próprio MacGaffey sobre seu dilema teórico-metodológico: “a dificuldade desse tipo de indagação é que uma antropologia exótica dificilmente será reconhecida como tal – ou seja, é formalmente *intraduzível* para um discurso que nós classificaríamos como antropológico”.⁴¹⁰ Meu argumento é que a metodologia proposta por MacGaffey redundava em um verdadeiro curto-circuito hermenêutico. Ora, explicitamente inspirado na “interpretação das culturas” de Clifford Geertz, MacGaffey pretende desvendar a cosmovisão dos bakongo.⁴¹¹ Contudo, na inevitável ausência de um paradigma cultural alheio a sua própria bagagem cultural, MacGaffey fatalmente projeta o modelo social que conhece sobre o ponto de vista do Congo, isto é, o paradigma da civilização cristã ocidental.

Em sua crítica à antropologia de Geertz, Talal Asad argumenta que o problema do viés interpretativo cognitivista é necessariamente redundar em uma sacralização do simbolismo

⁴⁰⁷ MACGAFFEY, op. cit, p. 249-259.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 250. Tradução e grifos meus.

⁴⁰⁹ Em seu impulso relativista para a definição de conceitos irreduzíveis à cultura ocidental, MacGaffey sugere que: “These concepts will seem “uniquely realistic” to the members of that (exotic) society because they build “models of” and “models for” their social lives with them. Their apparent incoherence and lack of correspondence with “reality” will lead us to dismiss them as elements of the local “religion”, itself defined a priori as the domain of the unempirical and irrational”. Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem. Tradução e grifos meus.

⁴¹¹ MacGaffey cita o seguinte texto como sua principal referência teórica: GEERTZ, Clifford. “Religion as a cultural system”. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1966, p. 1-46.

selvagem, pois, à imagem da religião cristã, assume-se que o ponto de vista nativo ordene um entendimento ortodoxo do mundo.⁴¹² Em oposição ao caráter supostamente hierático das categorias nativas, Asad argumenta que antropólogos e historiadores devam investigar justamente os processos históricos que institucionalmente demarcam o campo de ação tido como religioso, isto é, as relações de força e seus interesses na delimitação das esferas do sagrado e do profano. Por exemplo, no caso que me interessa, o processo civilizador prescrito pelos jesuítas evidencia como a fronteira entre religião e civilização nos reinos do Congo e de Angola não era nada evidente. Dessa maneira, ao negligenciar os processos históricos de demarcação da experiência religiosa, Asad argumenta como Geertz imagina que a noção de religião (como sistema de crenças) seja um dado universal.

Com efeito, no texto de MacGaffey, como na antropologia de Geertz, as categorias da religião cristã são expulsas pela porta da frente, pois ambos os autores propõem que cada sistema cultural seja uma representação singular do mundo. Contudo, ao objetivar pontos de vista nativos como supostas visões de mundo cosmogônicas, eles reintroduzem a sintaxe do cristianismo, da maneira que seu relativismo culturalista iguala-se ao relativismo absoluto de Rudolf Otto. Em *O sagrado*, o teólogo protestante argumenta que a experiência do numinoso seja universal, mas inacessível em sua plenitude aos seres humanos, de maneira que as religiões seriam diversas elaborações (racionais e culturais) na tentativa humana de expressar um mesmo sentimento divino (irracional e universal).⁴¹³ Para Geertz, assim como para MacGaffey, as culturas seriam a representação de uma pulsão simbólica universal, isto é, representariam a necessidade de um sistema de crenças anterior à ação.⁴¹⁴ Sai o numinoso, entra a “religião como sistema cultural”, mas se mantém intocada a gramática do sagrado cristão.⁴¹⁵

Enfim, em contraste com essa abordagem de viés culturalista e cosmogônico-cognitivista, no subcapítulo 3.2 demonstrei como a noção de “gênio do paganismo” não

⁴¹² ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴¹³ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Ed. Vozes, 2007. Como tratei no item 1.2.3, também Las Casas, muito antes, já propusera que todos os seres humanos seriam naturalmente inclinados a cultuar e conhecer o verdadeiro Deus. Fortuitamente apartados da ortodoxia, os índios teriam declinado esse conhecimento de Deus em crenças idolátricas, mas sem perder a memória do Seu criador. Ver: LAS CASAS, Bartolomeu. **Apologética historia sumaria**. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, México: UNAM, 1967. Vol. 1, cap. LXXI, p. 369.

⁴¹⁴ Para mais uma crítica à antropologia de Geertz, que se basearia em uma suposta “pulsão simbólica universal”, ver: MONTERO, Paula. “A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões”. **Novos Estudos - CEBRAP**, n° 98, 2014, p. 125–42.

⁴¹⁵ Para retomar minha argumentação do item 3.2.4, trata-se do que Dário Sabbatucci chamou de “fé na fé”, isto é, a gramática do sagrado cristão, que, segundo a fórmula paulina, supõe a necessidade uma fé pagã, não importa se em um objeto falso ou verdadeiro. Ver: SABBATUCCI, Dario. **La perspective historique-religieuse**: foi, religion et culture. Traduit de l’italien par Philippe Baillet. Paris: Edit, 2002, p. 29.

pretende obliterar a linguagem do Ocidente cristão. Pelo contrário, pagão é justamente o “outro” e “contrário” do cristão. Assim, ao se utilizar de uma ideia do próprio cristianismo, Augé coloca-se o dilema epistemológico de ter de pensar sobre as religiões “dos outros” sem ser um deles, ou seja, dispondo apenas das categorias do próprio Ocidente.⁴¹⁶ Não para escapar dessa aporia, mas para desdobrá-la de maneira crítica, é fundamental notar que a noção de paganismo, enquanto “religião dos outros”, remete justamente para o fato de que a religião cristã teve como necessidade histórica abrir-se a e confrontar-se com outras culturas, entendidas, à imagem do próprio cristianismo, *sub specie religionis*.

No caso do Congo e de Angola, observei como os jesuítas, repetindo a Paulo, identificaram ídolos, superstições e feitiços nativos, o que caracterizaria a religião de seus interlocutores à imagem do cristianismo (ver item 1.2.3). Entretanto, ao remeter a documentação à ideia de mediação cultural, argumentei como os missionários cristãos não controlaram esse processo de invenção das religiões locais unilateralmente, pois seus interlocutores também foram fundamentais em estabelecer os limites da tradução da ideia de religião para aquele contexto (ver item 3.2.1). Dessa maneira, o ponto de vista da mediação remete a linguagem e as fronteiras da religião (originalmente cristã) aos encontros interculturais em questão (a partir dos quais este código torna-se necessariamente sincrético). Nos termos de Nicola Gasbarro, a esse respeito:

A generalização cristã produz “as religiões dos povos primitivos”, frequentemente construídas pelos missionários à sua imagem e semelhança, mas também um conceito de “religião” tão geral que não tem quase mais nada de autenticamente “cristão”. Quando sistemas totalmente diferentes por hierarquias e função se encontram e se chocam, as *necessidades práticas de convivência levam a compromissos variáveis* que, de fato, constituem novas culturas das quais ainda é preciso estudar as origens, pois a história tradicional excluiu-as do grande desenho do espírito e da identidade, desterrando-as para o não-lugar imaginário do sincretismo ou do espaço selvagem dos “povos sem história”. *Entre elas é possível, por exemplo, observar um outro cristianismo em ação, uma religião historicamente vivida de*

⁴¹⁶ Marcello Massenzio formula que o problema de Marc Augé seria justamente como “fazer da religião um objeto do pensamento, dada a importância do condicionamento que a religião exerce sobre o pensamento?”. Ver: MASSENZIO, Marcello. “Religion et religions: em marge du Génie du paganisme”. *L’Homme*, n. 185-6, 2008, p. 315.

*maneira radicalmente diversa do cristianismo secularizado do Ocidente moderno.*⁴¹⁷

Em vez do relativismo absoluto do “diálogo de surdos”, Gasbarro defende o relativismo histórico da “religião como tradução”, isto é, a possibilidade de se pensar a relação entre cristianismo e paganismo como resultado dos encontros interculturais da primeira modernidade.⁴¹⁸ Mais do que um dado da linguagem em si (como pretende a hermenêutica do sagrado proposta por Las Casas, Otto ou Geertz), o historiador das religiões italiano considera que a noção de religião seja produto de uma generalização cristã-missionária com relação aos “povos primitivos” e suas ordens simbólicas. Nessa perspectiva rigorosamente histórica, as fronteiras do código religioso são remetidas às mais diversas controvérsias interculturais sobre os limites de manifestações que tradicionalmente entendemos *sub specie religionis*: magias, feitiçarias, superstições, tabus, totens, lamentações fúnebres, canibalismos, poligamias etc.⁴¹⁹ Ao suposto universalismo teológico-cristão das ideias de fé e religião, contrapõe-se um universalismo crítico, que remete toda suposição universal ao seu processo histórico de fabricação intercultural.⁴²⁰

Com efeito, em vez daquele não-diálogo proposto por MacGaffey, o objeto da mediação cultural contempla justamente as controvérsias entre jesuítas e seus interlocutores locais sobre os limites da religião. Por exemplo, em carta ao geral da Ordem, escrita em 1582, o jesuíta Baltasar Barreira deixa entrever como ele foi, a um só tempo, sujeito e objeto de uma importante disputa travada em terreno religioso:

Achei aqui um grande feiticeiro, que andava em trajes de mulher, e por mulher era tido sendo homem, a cousa mais feia e medonha que em minha vida vi: todos haviam medo dele e ninguém lhe ousava falar,

⁴¹⁷ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 77-78. Grifo meu.

⁴¹⁸ Partindo dos mesmos pressupostos teóricos que Gasbarro, Cristina Pompa, em análise da relação estabelecida entre missionários e índios tupis e tapuias, também chega a essa conclusão sobre uma dimensão negociada e circunstancial das fronteiras do fenômeno religioso no sertão brasileiro. Ver: POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

⁴¹⁹ A esse respeito, ver o manual escrito por De Martino sobre as manifestações mágico-controvertas identificadas na história do pensamento antropológico cristão: DE MARTINO, Ernesto. **Magia e civiliza**. 3 eds., Garzanti: Milão, 1984.

⁴²⁰ Segundo os termos de Mondher Kilani a respeito da importância de um universalismo crítico: “L’anthropologie se fonde sur le paradoxe qui consiste à formuler l’universel à partir d’un point de vue particulier. Mais comment se lever ce paradoxe?”. O próprio antropólogo tunisiano responde, com uma pergunta retórica: “L’anthropologie devrait-elle rejeter en bloc la référence universaliste, ou la modifier dans les sens d’une reconnaissance de sa contingence historique, et donc de la possibilité d’un rencontre dialogique avec les autres régimes d’historicité?”. Ver: KILANI, Mondher “L’ethnocentrisme du discours anthropologique. Pour un universalisme critique”. In: **Pour un universalisme critique**: essai d’anthropologie du contemporain. Lausanne: La Découverte, 2014, p. 290.

porque era tido por Deus da água e da saúde. Mandeí-o buscar e trouxeram-no atado: quando o vi fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão desforme. Vinha vestido como sacerdote da lei velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantas e tão compridas mechas, que parecia o mesmo diabo.

Em chegando lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a proposito; mandei-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um novelo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. *E para que vissem que não era Deus de chuva, pois vinha contra sua vontade, ordenou Deus que estando nós nisto se deixou vir uma grande bâtega de água, com que todos se alegraram, porque a desejavam muito.* Recolhemo-nos os que aí estávamos para a Igreja e ele deixei-o ficar à chuva até que confessou que ele nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão que havia de morrer, e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem: é já tão velho que tem a barba toda branca, a qual trazia rapada.

Fiz logo com ele que mandasse trazer ali todos os seus feitiços; fê-lo assim e eram tantos que causou em todos grande espanto; descobri-o depois disto todos os feiticeiros da libata. (...)

*Passando eu depois por esta mesma libata soube que o senhor dela, que é bom cristão, queimara por vezes outros muitos ídolos que se iam descobrindo e que cada vez que os queimava lhe fazia Deus mercê de água, que é cousa que eles estimam muito por causa das sementeiras; e notava mais isto, porque chovendo nas suas terras não chovia nas de outros seus vizinhos que ainda não tinham queimado os ídolos.*⁴²¹

Para além da violência retratada nesse texto, é interessante perceber que Barreira não é apenas sujeito da relação, mas também objeto. Tudo se passa como ao feiticeiro cético do célebre texto de Lévi-Strauss:

Quesalid (pelo menos é esse o nome que recebeu quando se tornou feiticeiro) não acreditava nos poderes dos feiticeiros. Movido pela curiosidade de descobrir seus embustes e pelo desejo de desmascará-

⁴²¹ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia (1582)”. In: MMA XV, doc. 101, p. 273-4. Grifos meus. Libata são as pequenas cidades, ou vilas, da região de Angola.

los, começou a frequentá-los, até que um deles lhe ofereceu introduzi-lo no grupo, onde seria iniciado e se tornaria rapidamente um deles. (...) Confirmadas suas piores suspeitas, Quesalid queria prosseguir na investigação. Porém, já não estava mais livre, uma vez que a notícia de seu estágio entre os xamãs começava a se espalhar. E assim, certo dia, ele foi convocado pela família de um doente que tinha sonhado que ele era seu salvador. Esse primeiro tratamento foi um enorme sucesso. Porém, embora passasse a ser visto, a partir de então, como “um grande xamã”, Quesalid não perdera o espírito crítico e interpretava seu sucesso por razões psicológicas, “porque o doente acreditava piamente no sonho que tivera a meu respeito”. O que haveria de deixá-lo, em suas próprias palavras, “hesitante e pensativo” foi uma aventura mais complexa, que o colocou diante de várias modalidades de “falso sobrenatural”, levando-o a concluir que umas eram menos falsas do que outras. (...)

A atitude inicial tinha se modificado sensivelmente, portanto; o negativismo radical dera lugar a sentimentos mais matizados. Existem xamãs de verdade.⁴²²

O projeto inicial era condenar os embutes dos feiticeiros, entretanto, com a fama de feiticeiro, em feiticeiro se transformou. Mas aqui não se trata de Quesalid, e sim de Baltasar Barreira, que, ao queimar os feitiços daquele que se dizia “deus das águas”, conseguiu de seu Deus uma bâtega. Existem feiticeiros de verdade. Corrida a fama, sempre que queimados os feitiços daquela libata, Deus fazia mercê d’água. Em outros termos, a documentação aponta para o que Gasbarro chamou de um “outro cristianismo em ação, uma religião historicamente vivida de maneira radicalmente diversa do cristianismo secularizado do Ocidente moderno”, aquilo que Baltasar Barreira classificaria como “coisa tão desforme”, e que um grupo de historiadores e sociólogos anglófonos chamou de “cristianismo vernacular”.⁴²³

⁴²² LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac-Naify, 2008, p. 190-4.

⁴²³ JAMES, Wendy e JOHNSON, Douglas (org.). **Vernacular Christianity**: Essays in the Social Anthropology of Religion. Nova Iorque: Lilian Barber, 1988.

APÊNDICE – O horror da escravidão atlântica e os limites da mediação cultural

Um dos riscos de tomar a mediação cultural como hipótese para leitura da documentação jesuítica escrita nos reinos do Congo e de Angola durante a segunda metade do século XVI é mitigar a violência daquele contexto. É verdade que a ênfase analítica em processos comunicativos e dialógicos pode deixar em segundo plano a brutalidade da escravização e do tráfico de pessoas para o trabalho forçado nas Américas. Esse não é meu objetivo. Pelo contrário, tomar a mediação cultural como hipótese analítica requer uma descrição mais precisa e responsável da violência escravista, resultando em instrumentos político-epistemológicos mais eficazes para o enfrentamento do legado colonial que ainda incide sobre a história e historiografia da África Centro-Ocidental.

Em um trecho da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, de 1687, o missionário capuchinho Giovani Cavazzi deixa entrever uma perspectiva horrorosa sobre a escravidão atlântica:

No reino do Congo, o número dos escravos é quase igual ao das pessoas livres. Há, porém, grande diferença entre os escravos dos Portugueses e os dos Pretos. Os primeiros obedecem não só às palavras, mas até aos sinais, receando sobretudo ser levados para o Brasil ou para Nova Espanha, pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores, os quais, conformem pensam, tirariam dos seus ossos a pólvora e dos miolos e das carnes o azeite que chega à Etiópia. Nem há possibilidade de os tirar desse preconceito, embora lhes sejam mostradas azeitonas que às vezes chegam da Europa e lhes seja descrita a maneira de extrair o azeite. A razão que eles alegam é que às vezes se encontram pelos nos odres, e eles julgam serem pelos de homem esfolados para este fim. Portanto, só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas. Outros, no momento de embarcar, desafiam as pauladas e matam-se por si mesmos, atirando-se à água.⁴²⁴

John Thornton, que traz vários relatos a esse respeito, propõe que a associação entre tráfico, canibalismo e feitiçaria seja interpretada exclusivamente segundo os parâmetros da

⁴²⁴ CAVAZZI, Giovani. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índice pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965. Volume 1, p. 160.

cultura centro-africana.⁴²⁵ O historiador estadunidense argumenta que as acusações de feitiçaria e canibalismo formatariam a linguagem político-cosmogônica por excelência daqueles reinos. Dessa maneira, embora se utilize apenas de fontes da época, ao enfatizar as origens dessa simbologia, Thornton incorre em uma interpretação étnico-cosmogônica para a relação entre tráfico, canibalismo e feitiçaria. Não por acaso, sua abordagem está muito próxima daquela proposta por MacGaffey, segundo quem a cosmogonia do Congo dividiria o universo em dois mundos separados por uma porção de água: o mundo dos vivos-pretos e o mundo dos mortos-brancos. Dentro desse esquema, enfim, sugere-se que o tráfico de escravos seria entendido como uma grande feitiçaria, justamente por causa do trânsito através das águas que levaria os africanos ao mundo dos mortos-brancos:

Os centro-africanos que se encontravam “passando pela água salgada”
– segundo a expressão corrente em Angola para o tráfico de escravos
– certamente viam-se como vítimas exploradas pela ganância e o mal.
Mas sua percepção da fonte dessa ganância provavelmente ia além dos
comerciantes europeus e euro-americanos em cujos barcos
viajavam.⁴²⁶

Qual o efeito político-epistêmico dessa ênfase na interpretação mítico-cosmogônica sobre o tráfico? Convém lembrar como os antropólogos sul-africanos antiapartheid manifestaram sistematicamente suas restrições à noção de cultura, já que os ideólogos do regime racista o justificavam com base em supostas incompatibilidades culturais entre brancos e negros.⁴²⁷ Nas palavras de Max Gluckman:

Não questionaria o fato de que esta tentativa para entender e interpretar linguagens culturais, ou padrões simbólicos, seja importante, bem como difícil. Mas ela se constitui apenas em um dos conjuntos de problemas com os quais a antropologia social está preocupada, e não “o nosso problema”, ou seja, o único. Aliás, a insistência em considerá-

⁴²⁵ THORNTON, John. “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”. *The William and Mary Quarterly*, n. 60, 2003, pg. 277. Longe de ser um relato isolado, essa horrorosa associação entre tráfico e canibalismo é um tópico recorrente na documentação missionária. Por exemplo, Alonso de Sandoval, jesuíta experimentado em receber escravos negros no porto de Cartagena, relatou que, saídos de Luanda, os escravos “traen que llegados han de sacar azeite dellos”. SANDOVAL, Alonso de. **Um tratado sobre la esclavitud**. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 152.

⁴²⁶ THORNTON, op. cit., p. 293. Tradução minha. No original: “West Central Africans who found themselves “passing salt water”- as the expression current in Angola for the slave trade went – surely saw themselves as the exploited victims of greed and evil. But their sense of the sources of this greed probably extended beyond the European and Euro-American traders on whose ships they were traveling”.

⁴²⁷ MACAGNO, Lorenzo. “Uma antropologia do político?”. *Análise Social*, vol. xlix (1.º), nº 210, 2014, p. 163-189.

lo como o único problema é politicamente perigosa, bem como restritiva do ponto de vista acadêmico.⁴²⁸

Mais bem-intencionado que os ideólogos africânderes, Thornton pretende denunciar a arbitrariedade do referencial epistemológico das categorias ocidentais. O problema é que essa ênfase em supostas incompatibilidades cosmogônicas redundava em uma relativização (e até mesmo legitimação) da violência colonial. Com efeito, ao restringir sua análise tão somente aos parâmetros da cultura centro-africana, Thornton acaba negligenciando o efeito, inclusive cultural, da demanda atlântica por escravos. Segundo seus termos:

Na perspectiva africana, era óbvio que os europeus tinham um papel limitado, ou não tinham papel nenhum, na escravização dos africanos, e o tráfico de escravos era uma manifestação da política local – uma solução para os problemas da guerra.⁴²⁹

O historiador estadunidense tem razão ao perceber que os traficantes europeus não exerciam uma função decisiva na captura de escravos propriamente dita, que, grosso modo, eram o resultado de guerras entre os sobas (ver item 2.2.2). Contudo, mesmo que se aceite essa observação, isso não significa que a demanda atlântica por “peças” não tenha tido um efeito disruptivo sobre as sociedades africanas, pois, para alimentar a expansão do insaciável mercado euro-americano, as guerras entre sobas tornaram-se incomparavelmente mais frequentes e mais cruentas.

Para tomar os termos de Max Gluckman, assim como era válido para a disciplina antropológica na África do Sul do *apartheid*, acredito que, ainda hoje, uma historiografia responsabilmente engajada deva estar prioritariamente preocupada em pensar os mecanismos de (des)integração social, como o trabalho forçado - e não pressupostos simbólico-culturais de diferenciação étnica.⁴³⁰ Por isso, em vez de fundar minha pesquisa na busca por uma identidade cultural perdida, me interessa enfatizar, por exemplo, a função pragmática desse reconhecimento do tráfico como canibalismo e feitiçaria. Em outros termos, em vez de remeter essa horrorosa identificação a um dado cognitivo-cosmogônico supostamente anterior ao

⁴²⁸ GLUCKMAN, Max. “Anthropology and Apartheid: The work of South African anthropologists”. In M. Fortes, S. Patterson (eds.), **Studies in African Social Anthropology**, Londres, Academic Press, 1975, pp. 21-39. Citado e traduzido por: MACAGNO, op. cit., p. 169.

⁴²⁹ THORNTON, op. cit., p. 277. Tradução minha. No original: “In the African perspective, it is obvious that Europeans often played a limited role, or no role, in the actual enslavement of Africans, and the slave trade was itself more often a manifestation of local politics - the solution to problems raised by war”.

⁴³⁰ Trata-se do deslocamento crítico operado em seu célebre texto: GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: Feldman-Bianco (org.), **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**, São Paulo, Global Universitária, 1987, pp. 227-344. Em vez de analisar etnias de maneira segregadas, Gluckman pensa a integração social em seu contexto de “situação colonial”.

contato com os portugueses, trata-se, isto sim, de sublinhar o motivo prático-estratégico da associação entre tráfico e canibalismo: qual seja, a proteção contra a “feitiçaria do capitalismo”, cujo poder é transformar o que quer que seja em mercadoria, nutrindo-se de carne negra para ungir suas engrenagens.⁴³¹

Com efeito, nota-se como propor uma pesquisa em termos de mediação cultural não significa que esse objeto seja sempre válido. Sobretudo para as pessoas cujo destino era a escravização na América, a violência do cativo sobrepunha-se a qualquer possibilidade de negociação. Dentre os muitos relatos missionários que deixam entrever o horror do tráfico de escravos, concluo com as palavras do capuchinho Luca da Caltanisetta, escritas no Congo, em 1695:

Um pombeiro, ou comerciante, agindo por conta do capitão Francisco Pereira Bravo, queria comprar uma escrava e seu filho pequeno ainda no seio. Vendo seu dono conversar com o comerciante, essa mulher suspeitou que seria vendida; ela pegou seu filho e, cheia de raiva, o jogou contra uma pedra; depois pegou flechas das mãos de um homem qualquer e, raivosamente, as enfiou em seu peito; e assim, nesse desespero, morreu sem batismo.⁴³²

Por distante que seja nosso olhar, não deixa de ser ultrajante que o missionário ainda se lembre do batismo. Contra a feitiçaria do capitalismo, não há sagrado que importe. Quando tudo é mercadoria, não há humanidade que resista. Mas para produzir essa verdadeira “alternativa infernal” aos que eram escravizados e mandados à América, havia um importante espaço de mediação cultural entre, pelo menos, reis, sobas, governadores, capitães, traficantes e missionários. Mesmo que não chegassem em um sentido unívoco para o código religioso, ao menos restava o interesse de compatibilizar (e dividir) os lucros do tráfico.

⁴³¹ Mondher Kilani também sublinha a função lógico-operatória da ideia de canibalismo. Segundo sua proposta, a diferença entre canibalismo-ritual (restrito e culturalmente controlado) e canibalismo-selvagem (generalizado) é útil para os atores sociais constituírem o campo do que lhes é impróprio (e oposto – o selvagem) e do que lhes é próprio (e humano – o ritual). A identificação do tráfico enquanto canibalismo generalizado teria a função de rejeitar esse destino enquanto culturalmente aceitável. Ver: KILANI, Mondher “Cannibalisme et production de l’humain”. In: **Pour un universalisme critique**: essai d’anthropologie du contemporain. Lausanne: La Découverte, 2014, p. 172. Sobre a potencialidade heurística – e a potencialidade pragmática – de se pensar o capitalismo como feitiçaria, ver: STENGERS, Isabelle e PIGNARRE, Philippe. **La sorcellerie capitaliste**. Paris: La Découverte, 2004.

⁴³² CALTANISSETTA, Fra Luca da. **Diaire congolais** (1690-1701). Traduction François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 39. Tradução minha.

REFERÊNCIAS

Coletâneas documentais

ALBUQUERQUE, L.; MADEIRA SANOS, M. E. (dir.). **Portugaliae Monumenta Africana**, Volume I. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

BRÁSIO, António (anotada e coligida). **Monumenta missionaria africana**: África ocidental. 1ª Série. Vol. I (1471-1531). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952.

_____. **Monumenta missionaria africana**: África ocidental. 1ª Série. Vol. II (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.

_____. **Monumenta missionaria africana**: África ocidental. 1ª Série. Vol. III (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

_____. **Monumenta missionaria africana**: África ocidental. 1ª Série. Vol. IV (1469-1599). Suplemento os Séculos XV e XVI. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

_____. **Monumenta missionaria africana**: África ocidental. 1ª Série. Vol. XV, Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Academia portuguesa da história, 1988 (doravante **MMA XV**).

COSTA E SILVA, Alberto. **Imagens da África**. São Paulo: Penguin Companhia das letras, 2012.

CUVELIER, Jean, e JADIN, Louis Jadin. **L'Ancien Congo d'après les archives romaines**, 1518-1640. Académie Royale des Sciences Coloniales. Section des sciences morales et politiques. Collection Mémoires, n.8º. tom. 36. fasc. 2. Bruxelas, 1954.

LEITE, Antônio Serafim (direcção e anotação). **Monumenta Brasiliae** v. 2, 1553-1558. Roma: MHSI, 1958.

LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas**. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1963.

TRAMEZZINO, Michele (editor). **Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo riceuti, dall'anno 1551, sino al 1558**. Veneza: 1565.

Fontes (originais anteriores a 1900)

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

AUTOR DESONHECIDO. **Histoire du royaume du Congo**, c. 1624. Traduction annotée du MS. 8080 de la Bibliothèque nationale de Lisbonne par François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1972.

CALTANISSETTA, Fra Luca da. **Diaire congolais** (1690-1701). Traduction François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 39. Tradução minha.

CAVAZZI, Giovanni. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Volumes I e II. Tradução, notas e índice pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965.

CICERO. **De la invención retórica**. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

_____. **De legibus**. With an English translation by C. W. Keyes. I, 26. London: Heinemann, 1988.

DE BROSSES, Charles. **Du culte des dieux fétiches**; ou, Parallèle l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. Genebra, s/e., 1760.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La raison dans l'histoire**: introduction à la philosophie de l'histoire. Traduction de Kostas Papaioannou. Paris: Plon, 1965.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução Christian Werner. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

LAFITAU, Joseph-François. 1724. **Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps**. Paris: Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724.

LAS CASAS, Bartolomeu. **Apologética historia sumaria**. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, México: UNAM, 1967.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin-Companhia, 2010.

PAULO. Epístola aos Romano. I, 18-25. In: **Bíblia sagrada**. Fátima : Difusora bíblica, 2015.

PIGAFETTA, Filippo, e LOPES, Duarte. **Le royaume de Congo & les contrées environnantes**. Tradução para francês e anotações de Willy Bal. Paris: Chandeigne, 2002.

RADULET, Carmen. **O cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”** – manuscrito inédito do “Códice Riccardiano 1910”. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1992.

RIBADENEYRA, Pedro. “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo (1595)”. In: **Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira**. DE LA FUENTE, V. (org.). Bibliotheca de Autores Espanoles, Madrid: Hernando y Compañía, 1952.

SANDOVAL, Alonso de. **Um tratado sobre la esclavitud**. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. De regno. I, 1. Tradução Francisco Benjamin de Souza Neto. In: **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Vozes: Petrópolis, 1997.

_____. **Suma teológica**. São Paulo: edições Loyola, 2005. Vol. IV, seção I, parte II, q.76, p. 370.

VICO, Gianbattista. **La Scienza Nuova**. 3. Ed., 1744.

VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones**: sobre os índios e sobre o poder civil (1537-1539). Tradução Paulo Sérgio de Vasconcellos, com revisão do organizador José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora da UNB, 2016.

Bibliografia (originais posteriores a 1900)

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. “Religião e *Civitas* no Renascimento”. In: **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise**: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750. Stanford University Press: Califórnia, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato Dos Viventes**: Formação Do Brasil No Atlântico Sul. São Paulo: Companhia Das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Kongo (1548-1555).” In: **D. João III e o Império**: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002. CARNEIRO, R. (ed.). Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

_____. **Uma infelicidade feliz**: a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre Kongo e a região mbundu: meados do séc. XVI - primeiro quartel do séc. XVIII. Tese de doutorado (não publicada). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009.

ALVES, Tânia e GARCIA, José Luís. “Para Angola, rapidamente e em força”: a mobilização para a guerra na imprensa portuguesa e o seu debate internacional. In Garcia, José Luís; Alves, Tânia; Léonard, Yves (Eds.). **Salazar, o Estado Novo e os media**. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 283-326.

ÂNGELO, Fernando Cavaleiro. **Os flechas**: a tropa secreta da PIDE/ DGS na guerra de Angola. Lisboa: Casa das Letras, 2016.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

AUERBACH, Erich. **Figura**. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

AUGÉ, Marc. **Théorie de pouvoirs et idéologie**. Étude de cas em Côte-d'Ivoire. Paris: Hermann, 1975.

_____. **Symbole, fonction, histoire**: les interrogations de l'anthropologie, Paris: Hachette, 1979.

_____. **Genie du Paganisme**. Paris: Gallimard, 1982.

BALANDIER, Georges. **La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle**. Paris: Hachette, 1965.

BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Volume II: Poder, Direito, Religião. Tradução Denise e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BERNABÉ, Renata Cabral. **A construção da missão japonesa no século XVI**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría**: una arqueología de las ciencias religiosas. Traducción Diana Sánchez. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BIRMINGHAM, David. "The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola". **The Journal of African History**, n. 6, p. 143-152, 1965.

_____. **Trade and Conflict in Angola**: The Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790. Oxford: Clarendon Press, 1966.

BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. Tradução Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

BRAUDE, Benjamin. "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Period". In: **The William and Mary Quarterly Third Series**, vol. 54, No. 1, p. 103-42, 1997.

CANDIDO, Mariana. **An African Slaving Port and the Atlantic World**: Benguela and Its Hinterland. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2013.

_____. "Jagas e sobas no "Reino de Benguela": vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto de expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII." In: **África: histórias conectadas**. BERTHET, M.; GEBARA, A.; RIBEIRO, A. (org.). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

CHABOD, Federico. **Machiavelli and the Renaissance**. Translated from the Italian by David Moore. Nova Iorque: Harper & Publishers, 1965.

CUVELIER, Jean. "Traditions congolaises". In: **Congo**, n°4, 1930, p. 469-487.

_____. **L'Ancien royaume de Congo.** Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo. Bruges: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1946.

DE MARTINO, Ernesto. **La fine del mondo:** contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, 1977.

_____. **Magia e civiltà.** 3 eds., Garzanti: Milão, 1984.

_____. **Morte e pianto rituale nel mondo antico,** del lamento pagano al pianto di Maria. 3 eds., Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. **La terra del Rimoroso.** Il Saggiatore: 4 ed., Milano, 2013.

DUCHET, Michèle. **Le partage des savoirs:** discours historique et discours ethnologique. Paris: La Découverte, 1985.

DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro.** Prática e disputa nas missões católicas em Angola Colonial. São Paulo: Annablume, 2010, p. 142.

DUPRÉ, Marie-Claude. "Le Système Des Forces Nkisi Chez Les Kongo D'après Le Troisième Volume de K. Lamanl". **Africa**, n. 45, vol.1, p. 12-28, 1975.

ECO, Umberto. "O fascismo eterno". In: **Cinco escritos morais.** Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1998.

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

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola** (Sudeste e Centro). Coletânea de Artigos Dispersos.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other:** How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

FERREIRA, Roquinaldo. O Brasil e a arte da guerra em Angola (sécs. XVII e XVIII). **Revista Estudos Históricos**, n.39, 2009, p.3-23.

FILSESI, Teobaldo. **Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo.** Como: Casa Editrice Pietro Cairolì, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses :** une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

GASBARRO, Nicola. "Religione e Civiltà: F. Max Muller e E. B. Tylor". In: **Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio**, vol. III, p. 126, 1988.

_____. "Missões: a civilização cristã em ação". In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 79-101.

_____. “Il diavolo interculturale”. In: GASBARRO, N. (org.). **Le cultre dei Missionari**. Roma: Bulzzone Editore, 2009, p.383-408.

GEERTZ, Clifford. “Religion as a cultural system”. **Anthropological Approaches to the Study of Religion**, 1966, p. 1-46.

GINZBURG, Carlo. “As vozes do outro: uma revolta indígena nas ilhas Marianas”. In: **Relações de força: história, retórica, prova**. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GLUCKMAN, Max. “Anthropology and Apartheid: The work of South African anthropologists”. In M. Fortes, S. Patterson (eds.), **Studies in African Social Anthropology**, Londres, Academic Press, 1975, pp. 21-39.

_____. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: Feldman-Bianco (org.), **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**, São Paulo, Global Universitária, 1987, pp. 227-344.

GODELIER, Maurice. **L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés**. Paris: Champs essais, 2010 (original 1984).

GONÇALVES, António Custódio. **Le lignage contre l'état: dynamique politique Kongo du XVIème au XVIIIème siècle**. Instituto de Investigação Científica Tropical, Universidade de Evora, 1985.

GRAEBER, David. “Fetishism as Social Creativity Or, Fetishes Are Gods in the Process of Construction”. **Anthropological Theory** vol. 5, n. 4, 2005. p. 414-5.

GUIMARÃES, Cecília Silva. “São Tomé - século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola.” In: **Estudos Africanos: Múltiplas Abordagens**. RIBERIO, A.; GEBARA, A. (org.). Niterói: Editora da UFF, 2012.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”. In: **História Geral da África I: metodologia e pré-história**. KI-ZERBO, Joseph (ed.). Brasília: UNESCO, 2010, p. 167.

HANSEN, João Adolfo. “O nu e a luz: as cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558”. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, vol. 38, p. 87-119, 1995.

HEINTZE, Beatrix. “Luso-African Feudalism in Angola? The Vassal Treaties of the Sixteenth to the Eighteenth Century”. **Revista Portuguesa de História**, n.18, 1980, p. 111–31.

HILTON, Anne. “The Jaga Reconsidered”. **The Journal of African History**, n. 22, 191-202, 1981.

_____. **The Kingdom of Kongo**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

HIRSCH, Bertrand. **Connaissances et figures dans la cartographie occidentale du XIVe siècle au XVIe siècle**. Tese de doutorado. Université Paris I, Paris, 1990.

HUNOLD LARA, Silvia. “Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII”. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

JAMES, Wendy e JOHNSON, Douglas (org.). **Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion**. Nova Iorque: Lilian Barber, 1988.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África I: metodologia e pré-história**. Brasília: UNESCO, 2010.

KILANI, Mondher. **Pour un universalisme critique: essai d’anthropologie du contemporain**. Lausanne: La Découverte, 2014.

KUPER, Adam. **Cultura, a visão dos antropólogos**. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LANDUCCI, Sergio. **I Filosofi e i selvaggi: 1580-1780**. Bari: Laterza, 1972.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss**. Paris: P.U.F., 1950.

_____. **Le Totémisme aujourd'hui**. Paris: PUF, 1962.

_____. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac-Naify, 2008, p. 190-4.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Tradução Regina Bhering e Luiz Guilherme Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACAGNO, Lorenzo. “Uma antropologia do político?”. **Análise Social**, vol. xlix (1.º), nº 210, 2014, p. 163-189.

_____. **O dilema multicultural**. Curitiba: editora UFPR, 2014.

MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”. In: **Implicit understanding: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era**. SCHWARTZ, S. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MANCINI, Silvia. “Histoire des religions et constructivisme la religion comme technique”. In: **La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie**. Paris: la Découverte, 2006.

MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)”. **Revista Tempo**, n 30, 2011.

_____. “Construindo um império à sombra de Maquiavel”. In: BAGNO, S.; MONTEIRO, R. (org.). **Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI**. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

MARY, André. “Marc Augé: prlasticie paienne et rituel prophétique”. In: **Les anthropologues et la religion**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

MASSENZIO, Marcello. “Religion et religions: em marge du Génie du paganisme”. **L’Homme**, n. 185-6, 2008.

MAZZOLENI, Gilberto. **O Planeta cultural: para uma antropologia histórica**. Tradução Liliana Laganà e Hylio Laganà Fernandes. São Paulo: Edusp, 1992.

MELLO E SOUZA, Marina. **Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2018.

MILLER Joseph Calder. “Requiem for the ‘Jaga’”. **Cahiers d’études africaines**, n. 13, p. 21-49, 1973.

_____. **Poder político e parentesco: os antigos estados mbundu em Angola**. Tradução Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo histórico nacional, 1995.

MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigeníssimo**. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001.

MONTERO, Paula (org). **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

_____. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”, que abre o livro organizado pela própria antropóloga: MONTERO, Paula (org). **Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006, pp. 31-66.

_____. “A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões”. **Novos Estudos - CEBRAP**, nº 98, 2014, p. 125–42.

O’GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

O’MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Tradução Domingo Armando Donida. Bauru: EDUSC, 2004.

OGOT, Bethwell Allan (ed.). **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Ed. Vozes, 2007.

PAGDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. **Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492-1830.** New Haven: Yale University Press, 1998.

PEEL, John. **Religious encounter and the making of the Yoruba.** Bloomington: Indiana University Press, 2000.

PEPETELA. **Mayombe.** Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

PETTAZZONI, Raffaele. **L'Essere supremo nelle religioni primitive: l'onniscienza di Dio.** Torino: Einaudi, 1957.

PIETZ, William. "The Problem of the Fetish, I". **Res**, nº 9, p. 5-17, 1985.

_____. "The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish". **Res**, nº 13, p. 23-45, 1987.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial.** Bauru: EDUSC, 2003.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.** Tradução Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

PROSPERI, Adriano. "O missionário". In: VILLARI, R. (org.). **O Homem barroco.** Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

_____. **El Concilio de Trento: una introducción histórica.** Traducción Jesus Villanueva. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.

_____. **Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários.** Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: edusp, 2013.

RAMOS, Manuel João. **Ensaio de mitologia cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica.** Lisboa: Assírio e Alvim, 1997.

RANGLES, William. **L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle.** Paris: Ed. de l'EHESS, 1968.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Tomo I, Volume II. Porto: apostolado da imprensa, 1931.

_____. **História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal.** Tomo II, Vol. II. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938.

SABBATUCCI, Dario. **Lo Stato come conquista culturale: ricerca sulla religione romana.** Roma: Bulzoni, 1975.

_____. **Il mito, il rito e la storia.** Roma: Bulzoni, 1978.

_____. **La perspective historico-religieuse: foi, religion et culture.** Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Paris: Edit, 2002.

SABINE, George. **A History of Political Theory**. 4th edition. Nova Iorque: Harcourt Brace College Publishers, 1973.

SAHLINS, Marshall. 2017. "The atemporal dimensions of history: in the old Kongo Kingdom, for example". In: **On Kings**. SAHLINS, Marshall and GRAEBER, David. Chicago: HAU, 2017.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SENEILLART, Michel. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: editora 34, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Other Asias**. Malden: Blackwell Pub, 2008.

STENGERS, Isabelle e PIGNARRE, Philippe. **La sorcellerie capitaliste**. Paris: La Découverte, 2004.

STENGERS, Isabelle. "Le médecin et le chalatan". In: STENGERS, Isabelle e NATHAN, Tobie. **Médecins et sorciers**. Paris: Les Empêches de penser en rond, 1999.

SUBRHMANIAM, Sanjay. "Du tague au gange au XVI^e siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique". **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 56^e année, n. 1, 2001.

SWEET, James. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TE VELDE, Rudi. **Participation and Substantiality in Thomas Aquinas**. Leiden: Brill, 1995.

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

THORNTON, John and HEYWOOD, Linda. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660**. Cambridge University Press, 2007,

THORNTON, John K. 1978. "A Resurrection for the Jaga". **Cahiers d'études africaines**, 18, p. 223-7, 1978.

_____. "Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation". In: **History in Africa**, vol. 8, p. 183-204, 1981.

_____. **The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718**. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

_____. "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750". In: **The Journal of African History**, vol. 25, p.147-167, 1984.

_____. "The Origins and Early History of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550". **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 34, n.1, p. 89-120, 2001.

_____. “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”. *The William and Mary Quarterly*, n. 60, 2003.

_____. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Tradução Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. “Les États de l’Angola et la formation de Palmares (Brésil)”. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, nº 4, p. 769–97, 2008.

_____. “The Kingdom of Kongo and the Thirty Years’ War”. **Journal of World History**, n. 27, p.189-213, 2016.

TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 43, p. 11-32, 2002.

VALENTE, José Francisco. **Paisagem Africana** (uma tribo angolana no seu fabulário). Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

_____. **A problemática do matrimônio tribal**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Congregação do Espírito Santo, 1985.

VANSINA, Jan. “The Foundation of the Kingdom of Kasanje”. **Journal of African History**, n. 4, p. 355–74, 1963.

_____. “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”. **The Journal of African History**, n. 7, p. 421-9, 1966.

_____. **Kingdoms of the Savanna**. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

_____. “O reino do Congo e seus vizinhos”. In: **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. OGOT, B. A. (ed.). Brasília: UNESCO, 2010.

VARGAS ARANA, Paola. “A problemática das fontes na interpretação histórica da cristianização do Reino do Congo no Século XV - Considerações preliminares”. In: **Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português**. AGNOLIN, A.; MELLO E SOUZA, M.; WISSENBACH, M. C.; ZERON, C. A. (org.). São Paulo: Hucitec, 2011, p. 290–307.

_____. “O reino do Congo frente ao escravismo europeu (1483-1549) – considerações preliminares”. In: **Anais da X jornada de estudos históricos professor Manoel Salgado**. PPGHIS/ UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução Claudia Berliner, 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**. Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004.

WHITE, Hayden. **Tropics of discourse**: essays in cultural criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé**: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011.