Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Social

Rosana Andréa Gonçalves

África Indômita:

Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)

Orientadora: **Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach**

São Paulo
2008

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Social

África Indômita:

Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)

Rosana Andréa Gonçalves

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, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: **Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cortez Wissenbach**

São Paulo
2008

Resumo

Durante o século XVII, uma acentuada presença de missionários capuchinhos marcou definitivamente a história da África Central. Buscamos verificar até que ponto a entrada dos capuchinhos influenciou as relações estabelecidas entre a coroa portuguesa e as autoridades locais na África Central, uma vez que estes missionários eram subordinados diretamente ao papado, por meio da Sagrada Congregação de Propaganda Fide. Dessa forma, analisamos o modo (conflituoso ou não) como os capuchinhos se relacionaram com as autoridades e população locais e com a coroa portuguesa.

Por meio de relatos e correspondência dos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, que estiveram no reino do Congo entre 1645 e 1665, período de inúmeras conversões de africanos ao cristianismo, estudamos o contexto político-social e as características deste catolicismo africano, buscando compreender como africanos e europeus adaptavam e reelaboravam a crença cristã no contexto das experiências de contato.

Palavras-chave: História da África; reino do Congo; capuchinhos; missões católicas; século XVII

Abstract

During the XVII century, an accentuated presence of capucin missionaries in Central Africa marked definitely its history. This work analyzes the extension of the impact of the Capucin missions in the established relations between the Portuguese crown and the local authorities in Central Africa, since these missionaries were directly under the papado authority, by means of the Sacred Congregation of Propaganda Fide. In doing that, we analyze the way (conflicted or not) that the Capucins dealt with local authorities and population and with the Portuguese royal house. Through the accounts and mailing of the Order of Capucin Minor Friars missionaries, that had been in Congo kingdom between 1645 and 1665, period of countless conversions of Africans to Christianity, we examine the political-social context and the characteristics of this African Catholicism, in order to understand how Africans and Europeans adapted and reelaborated the Christian belief in the context of contact experiences.

Keywords: History of Africa; Kingdom of Kongo; Capucins; catholic missions; XVII century

SUMÁRIO

Agradecimentos	05
Introdução	07
1- Mediações políticas	17
1.1 - O reino do Congo e os portugueses	17
1.2 - Presença portuguesa na África Central.....	31
1.3 - Missão católica no reino do Congo.....	38
1.4 - Antecedentes da missão capuchinha no reino do Congo	45
2 – Fé e poder: missionação e conflitos na África Central	56
2.1 - Capuchinhos: doutrina e prática missionária	56
2.2 – Os capuchinhos no reino do Congo	66
2.3 - Mani Congo Garcia II: missionação e poder local	79
2.4 - O enfraquecimento do reino do Congo	89
3 - Experiências de contato.....	100
3.1 - Capuchinhos no reino do Congo: algumas direções conceituais	100
3.2 - Olhares cristãos sobre a cultura africana	113
3.3 – O Cristianismo Ajustado.....	132
Considerações finais.....	140
Fontes e bibliografia	145

Agradecimentos

A Cristina Wissenbach, que já era amiga antes de ser orientadora, personagem fundamental desde o momento em que resolvi iniciar o mestrado, mostrou-se confiante antes mesmo de eu ter decidido por um tema. Companheira atenciosa, leitora atenta e crítica, a quem meus agradecimentos são infindáveis.

A Marina de Mello e Souza e Patrícia Santos Schermann, pelas preciosas sugestões na banca de qualificação. Aos professores e colegas com quem pude dialogar em várias oportunidades nas reuniões da Linha “Escravidão e História Atlântica” e nos encontros do Projeto Temático Fapesp “Dimensões do Império Português”. Pelas sugestões bibliográficas e temáticas e pelos frutíferos debates, agradeço ao Carlos Zeron, Adone Agnolin, Paola Vargas e Lucilene Reginaldo. A Márcia Berbel pela gentileza das cópias de documentos na Biblioteca Nacional de Madrid.

Pela concessão da bolsa de pesquisa para a viagem a Portugal, agradeço a Cátedra Jaime Cortesão. Minha ida a Lisboa contou também com o apoio e indicações preciosas de Íris Kantor e Luis Filipe Silvério Lima. Além da consulta às fontes documentais, foi-nos valiosa a possibilidade do contato com estudiosos vinculados a vários centros de investigação em Lisboa que, de várias maneiras, contribuíram para o direcionamento de nossa pesquisa. Assim, pudemos estabelecer um diálogo com os doutores Carlos Almeida (IICT), Catarina Madeira Santos (IICT), Federico Palomo (Universidade Católica de Lisboa) e Fernanda Olival (Universidade de Évora). Em especial, devo agradecer a atenção dispensada por Tiago Miranda (Universidade Nova de Lisboa) como meu supervisor, bastante valiosa para o desenvolvimento do meu trabalho.

Pelo importante auxílio nas consultas aos arquivos e bibliotecas, agradeço aos funcionários das instituições: Arquivo Histórico Ultramarino, Biblioteca Nacional de Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo, Biblioteca da Ajuda, Biblioteca da Universidade Católica de Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Casa de Portugal (Eliane).

Pelas discussões e sugestões, agradeço ao grupo de orientandos de Cristina Wissenbach: Chico, Elaine, Elis, Fábria, Gilson, Ivana, Juliana Farias, Juliana Paiva, Pedro, Thiago.

A Juliana Ribeiro da Silva, com quem dividi todas as etapas do mestrado.

Ao Aldair Rodrigues que se tornou amigo querido após nossa estada em Portugal e que, junto com Simone, Mathjus, Cibele e Renato tornaram menos árduas as tardes de domingo, difícil momento para quem está longe de casa. Ao Aldair ainda devo agradecer a indicação de um documento fundamental do ANTT.

Ao Dr. Mindlin e D. Guita (*in memoriam*), devo agradecer todo apoio que recebi, principalmente pela compreensão com os rearranjos necessários no cotidiano do trabalho na biblioteca. Por tudo isso, além da amizade, agradeço também a Cristina Antunes, Elisa Nazarian e Sérgio Pizoli, além do carinho de Marivalda, Olga e Raquel.

Aos amigos queridos e colegas de ofício: Stella Franco, José Carlos Vilardaga, Andréa Slemian e João Paulo Garrido.

Às famílias Gonçalves e Cabral dos Santos, principalmente pelo apoio e pela compreensão em tantos momentos de ausência. Especialmente, agradeço a Jeane Gonçalves pelos mimos de irmã.

Ao Marco Cabral pelo carinho, apoio acadêmico e emocional e por tudo o que já vivemos, mais do que meu agradecimento, todo o meu amor.

Introdução

Em 1491, o mani Congo Nzinga-a-Nkuwu converteu-se ao catolicismo, oficializando a cristianização do reino do Congo e de seus súditos. Com isso, consolidava a busca por uma equivalência entre sua posição social como chefe político e seu reconhecimento como rei local pelos portugueses, adotando o mesmo nome do monarca português, passando a denominar-se D. João I, bem como seu filho Mvemba-a-Nzinga, que assumiria o mesmo nome do herdeiro do trono português, Afonso I, iniciando uma prática perpetuada por gerações de dirigentes africanos.

A busca por uma equivalência entre o mani Congo e a realeza portuguesa estava inserida num amplo leque de mediações culturais e políticas que marcaram o contato entre europeus e africanos naquele momento e em fases posteriores, cujas implicações compõem o escopo deste trabalho. Desde as primeiras conversões, aquelas regiões, especialmente o reino do Congo, estiveram incluídas nos objetivos missionários das ordens católicas, ora carmelitas, ora jesuítas, ora dominicanos. Num primeiro momento, a missionação vinculou-se aos objetivos políticos e econômicos da coroa portuguesa na região da África Central. Assim, esta coroa determinava os trâmites dos missionários para lá destinados, por meio do padroado – autoridade da coroa a gerir os assuntos religiosos no ultramar.

Em 1622, foi criada a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, instância que trazia para a subordinação do papado todo o trabalho missionário, tanto na Europa como no mundo afora. Nesse contexto, em 1645 chegou ao reino do Congo o primeiro grupo de missionários capuchinhos e seu trabalho teve uma longa duração na região da África Central. Inicialmente, os capuchinhos enviados eram espanhóis ou italianos, mas ainda nos primeiros tempos de missão, a Propaganda Fide resolveu ser mais cautelosa, enviando apenas italianos, graças aos problemas gerados por estremecimentos políticos ocorridos entre Espanha e Portugal, cuja coroa tinha sido recentemente restaurada em 1640.

O objeto deste estudo são as implicações políticas, sociais e culturais advindas com a presença dos capuchinhos no reino do Congo entre 1645 e 1665. Analisaremos tal presença no âmbito das relações políticas mais amplas estabelecidas pelo mani Congo com os europeus, principalmente portugueses, e ainda com outros chefes locais. Dessa forma,

procuraremos apreender como as autoridades africanas inseriram-se num jogo político mais amplo e utilizaram-se das intermediações e influências destes missionários para atender a seus próprios interesses. Por outro lado, buscaremos avaliar as complexidades das relações estabelecidas entre os missionários capuchinhos em seus contatos com as populações centro-africanas.

Como eixo dessas relações e dando-lhes sentido, buscar-se-á entender a prática missionária e analisar o modo como estes religiosos perceberam o "outro" e como eles se particularizaram no conjunto dos diversos projetos de missionação praticados pelos europeus e por outras ordens religiosas naquela região. Com isso, coloca-se também a opção em trabalhar com uma determinada ordem religiosa, não só como forma de analisar de maneira mais cuidadosa a atividade missionária como parte de um projeto religioso, mas buscando apreender singularidades.

A base documental de nossa pesquisa são os relatos de quatro missionários capuchinhos: os italianos João Antonio Cavazzi de Montecuccolo e João Francisco Romano, e os espanhóis Antonio de Teruel e Mateo de Anguiano. No sentido de compreender os contextos específicos nos quais esses missionários atuaram e escreveram, faz-se necessária sua apresentação.

João Francisco Romano (ou de Roma) era integrante do primeiro grupo de capuchinhos a chegar no reino do Congo em 1645. Como embaixador do mani Congo, seguiu para a Europa em 1647 e retornou ao Congo como prefeito apostólico no ano seguinte. Em 1651, após desentendimentos com o mani Congo, seguiu para Massangano (presídio dos portugueses na região de Angola) e por volta de 1654, regressou a Roma por ordem da Propaganda Fide. Foi o primeiro a escrever sobre a missão do Congo, sua *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Capuccini al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e manieri di vivere di quel Regno, e suoi habitatori* foi publicada pela primeira vez pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide em 1649.¹

¹ Cf. notas de François Bontinck que traduziu para o francês a obra, edição a qual tivemos acesso. ROMANO, João Francisco. *Breve relatione del successo della missione de Frati Min. Capuccini del Serafico P. S. Francesco al regno del Congo. E delle qualità, costumi, e manieri di vivere di quel Regno, e suoi Habitatori*. Roma, 1649. In: BONTINCK, François (tradução e notas). *La fondation de la mission des Capucins ao Royaume du Congo (1648)*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964, pp. xviii-xxiv. Os dados biográficos de Romano também constam nas notas de Leguzzano In: CAVAZZI DE MONTECÚCCULO, João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. II, pp. 436-437.

Antonio de Teruel, nascido em 1604, chegou ao Congo como missionário capuchinho em 1648. Durante o período em que lá esteve, realizou trabalho missionário nas localidades de Bata, Sundi, Bamba, Cussu, Pemba e por último, em Luanda. Retornou para a Europa em 1657. Escreveu algumas obras em quicongo: sermões e orações, uma gramática e um catecismo. Entretanto, a única conhecida hoje é o relato manuscrito com o qual trabalhamos neste estudo, *Descripción Narrativa de la Misión Serafica de los Padres Capuchinos y sus progressos en el Reyno de Congo*, escrito entre os anos de 1662 e 1663.²

João Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1621-1678) viveu na África Central por quase treze anos (1654-1667) e seu relato se sobressai pela extensão e riqueza de detalhes. Terminado seu trabalho missionário na região, o capuchinho voltou à Europa, reuniu todas as suas anotações e ficou enclausurado em Bolonha, tendo conseguido licença das obrigações espirituais para dedicar-se a escrever a história da missão dos capuchinhos em Angola, Matamba e Congo desde 1645 até 1670. Além de sua observação pessoal, Cavazzi utilizou-se de diversas fontes para redigir sua história: depoimentos de missionários, cartas e relatos aos quais teve acesso em Luanda, em Roma e nos conventos capuchinhos por onde passou. Além disso, utilizou-se de obras já existentes, escritas por autores como Duarte Lopes³ ou pelos padres capuchinhos De Carli⁴, João Francisco Romano, Antonio de Teruel. A obra de Cavazzi é, portanto, a reunião e a compilação de todo esse material organizado em 7 livros escritos em forma de relato, além de anexos que contém transcrição de cartas de missionários, autoridades congolezas ou angolanas, agentes eclesiásticos e representantes da coroa portuguesa. Foi publicada pela primeira vez em 1687 em italiano, sendo posteriormente traduzida para o português, francês, inglês e alemão. Mais que uma narração de vivência própria durante sua missão na África Centro-ocidental, seu trabalho é amplamente utilizado por qualquer estudioso que pretenda analisar a África Central no século XVII, sendo ainda uma espécie de história oficial dos primeiros 25 anos

² TERUEL, Antonio de. *Descripción Narrativa dela Mission serafica delos Padres Capuchinos, y sus Progressos en el Reyno de Congo*. Madrid: manuscrito de 1646. Biblioteca Nacional de Madrid, ms 3533. Os dados biográficos vieram das notas de Leguzzano In: CAVAZZI DE MONTECÚCCULO, João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. II, pp. 385-386.

³ O depoimento de Duarte Lopes foi compilado por Filippo Pigafetta, em Roma em 1589. PIGAFETTA, Filippo. *Relazione del Reame di Congo*. Ed. aos cuidados de Giorgio Raimondo Cardona. Milão, Bompiani, 1978.

⁴ CARLI, Dionigi. *Viaggio del P. Michael Ângelo de Guattini da Reggio et del P. Dioniggi de Carli da Piacenza Capuccini, Predicatori e Missionarii Apostolici nel Regno del Congo [...]*. Prospero Vidrotti, 1672.

da presença da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos na região.⁵ Por tudo isso, essa obra, por si só, tem uma dimensão extraordinária como fonte documental, reunindo, ainda que sob a pena de um indivíduo, pontos de vista de outros personagens históricos.

Mateo de Anguiano nasceu em 1649. Seu trabalho sempre foi desenvolvido na Espanha, tendo se dedicado a diversos escritos. A obra *Misiones Capuchinas en Africa*, cujo primeiro tomo versa sobre *La mision del Congo* não é propriamente uma narrativa de experiências vividas, uma vez que ele escreveu a partir dos relatos de Juan de Santiago (até 1648) e Antonio de Teruel (até 1657). Publicado somente em 1950, o manuscrito de autoria anônima (determinada a posteriori pela semelhança de caligrafia) indica ter sido escrito em 1716, buscando dar conta do período de 1648 a 1716.⁶

Além desses relatos, utilizamos o importante conjunto de fontes compiladas por Antonio Brásio em sua vastíssima obra *Monumenta Missionaria Africana*, principalmente os volumes IX, X, XI e XII. Na *Monumenta* nossa atenção esteve voltada principalmente para os documentos de autoria de capuchinhos, ou os que mencionassem a missão capuchinha, escritos por autoridades africanas, portuguesas, ou ainda representantes de outras ordens da Igreja Católica. Para contemplar questões centrais em nosso estudo, foram consultados documentos de natureza variada no Arquivo Histórico Ultramarino, principalmente o fundo denominado Angola; na Biblioteca Nacional de Lisboa; no Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo; na Biblioteca da Universidade Católica de Lisboa; no Instituto de Investigação Científica Tropical, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e na Biblioteca Guita e José Mindlin.

Como já foi dito, nosso objetivo de estudo é acompanhar a presença capuchinha na África Central, principalmente no reino do Congo, entre os anos de 1645 e 1665. A escolha do primeiro marco cronológico é auto-evidente: em 1645 ocorreu a entrada dos capuchinhos nessa região. O segundo marco é determinado pela batalha de Ambuíla (Mbwila) em 1665, ápice de um período de embates iniciado em 1648, entre as autoridades portuguesas de Luanda e o mani Congo. A batalha de Ambuíla marcou não só a derrota

⁵ A edição portuguesa de 1965 conta com tradução e notas do Pe. Graciano Maria de Leguzzano e uma introdução biobibliográfica por F. Leite de Faria, trazendo inúmeros esclarecimentos da vida e obra de Cavazzi, e ainda de vários outros capuchinhos, de onde extraímos parte das informações apresentadas nestes resumos biográficos.

⁶ Cf. introdução e notas de Buenaventura de Carrocera. ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo*. Introd. e notas do P. Buenaventura de Carrocera, O.F.M.Cap. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, pp. xxii-xxxvi.

congolesa e a morte do então mani Congo Antonio I, como o início de um período de instabilidade política, descentralização de poder e guerras civis, segundo vem mostrando a historiografia. Lidamos, portanto, com um período em que a autoridade do rei do Congo esteve evidente, sobretudo nas fontes consultadas, sendo este poder direta ou indiretamente relacionado com o cristianismo e com a ordem dos capuchinhos. Economicamente, a relação entre a instabilidade política a partir do final do século XVII e o aumento do contingente escravizado tem sido questão sublinhada por diversos autores, uma vez que alargava o comércio atlântico de escravos.⁷

A delimitação do espaço a ser estudado é o Reino do Congo. É preciso, no entanto, ressaltar que se trata de uma denominação geográfica colocada no mais das vezes de forma artificial. Quando falamos em Reino do Congo, estamos obviamente incorporando uma nomenclatura e conceitos referentes à divisão político-geográfica adotada pelos europeus desde sua chegada na África Centro-ocidental. Nesse sentido, António Custódio Gonçalves chama a atenção para a confusão presente nos relatos desde o século XVI em tratar a chefatura de Mbanza Kongo como “reino do Kongo” à semelhança do reino de Portugal, esclarecendo que os “reinos” ou “províncias” identificados pelos cronistas eram na verdade, grupos de linhagem ligados por laços de parentesco e por trocas de presentes.⁸ Historicamente, os cronistas identificaram, num momento de transição dos grupos, uma soberania e uma evidência do chamado “reino do Kongo”, uma vez que as outras chefaturas, reconhecidas pelos mesmos como “províncias”, encontravam-se em fase de estruturação, estabelecendo com o reino do Congo não uma relação de sujeição, mas de alianças e trocas.

Nesse sentido, o historiador John Thornton chama a atenção para as variações sobre o origem do reino do Congo e sua história, relacionadas às diferentes épocas em que cada uma das histórias foi construída. Dessa forma, as primeiras tradições registradas pelo cronista Duarte Lopes e pelos carmelitas no início do século XVI descreveram uma fusão de províncias preexistentes e enumeraram o papel de cada uma delas no reino. No decorrer

⁷ Sobre os conflitos no Congo e sua relação com a escravidão, veja-se THORNTON, John. “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”. *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, CEEA Candido Mendes, dez/1997. Especificamente sobre as guerras em Angola: HEINTZE, Beatrix. “Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630). *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, v. 1, 1984, pp. 1-60.

⁸ GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa, 2005.

dos séculos XVI e XVII, as explicações para a origem do reino do Congo concentraram-se no conceito de “Estado” como o fundamento da sociedade do Congo, ora englobando as províncias constituintes (também denominadas reinos), ora o reino como um todo e seu fundador, portanto uma estrutura centralizada.⁹

O reino do Kongo, portanto, segundo os registros do período que estudamos, era composto pela capital Mbanza Kongo (São Salvador) e várias províncias: Soyo (Sonho, Sônio, Nsoyo), Sundi (Nsundi), Bamba, Pango, Bata (Mbata) e Pemba. Ao trabalharmos com tais fontes, acabamos por reproduzir a nomenclatura, exatamente pela dificuldade em determinar precisamente fontes que se aproximem da realidade histórica vivida pelos próprios africanos. No fundo, qualquer escolha, seja a utilização de conceitos europeus, seja a tentativa de identificar uma possível divisão, ainda que fluida, mas que tivesse sido adotada pelos africanos, não fugirá a uma reconstrução. Se aos portugueses era mais interessante entender a região como um espelho de uma monarquia européia, sendo o mani Congo identificado como rei e soberano, de seu lado, o mani Congo também se utilizou desta influência portuguesa para demarcar politicamente seu alcance, expandindo e reafirmando seu poder.

A experiência missionária dos capuchinhos no reino do Congo foi antecédida por diversas situações de missões católicas já implementadas em outras partes do mundo, tanto por outros capuchinhos, como por missionários de outras ordens: dominicanos, carmelitas e principalmente jesuítas, tanto na América quanto no Oriente. Os sucessos ou insucessos de experiências anteriores deram base não só à prática missionária, como foram responsáveis pela dinâmica administrativa no Vaticano. Nesse sentido, a criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide deu-se, entre outros motivos, por uma necessidade de regulamentação teológica e operacional de novos projetos missionários. Os capuchinhos aproveitariam os saberes emergidos daquelas experiências consideradas positivas, havendo, portanto, uma importante disposição em adaptar preceitos católicos, a qual se revelaria especialmente conveniente no contato e nas relações estabelecidas com as populações centro-africanas.

⁹ THORNTON, John. “Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910”. Trad. José Vieira de Lima. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 452-453.

Há que se ressaltar ainda um aspecto que parece singular à experiência missionária capuchinha no Reino do Congo: o empreendimento evangelizador aconteceu de forma independente a qualquer projeto colonizador e nesse sentido, apresentou-se diferente das experiências missionárias na América, onde o empreendimento contava com a possibilidade de colonização. Obviamente, havia interesse político na África Central, mas os capuchinhos respondiam ao papa, não representando uma monarquia européia. Dessa forma, o projeto missionário não estava atrelado diretamente a um empreendimento colonial ou similar. Tal investimento por si só não foi pequeno: nos primeiros 50 anos de evangelização capuchinha foram enviados cerca de 150 missionários, ainda que nem todos tenham permanecido o tempo planejado, pois muitos morreram ou adoeceram e voltaram para a Europa para tratamento, abandonando a missão africana.¹⁰

Neste trabalho, procuramos interpretar dois aspectos fundamentais dessa história. Primeiramente, avaliar os contextos políticos, tanto europeu quanto africano, que determinaram a entrada dos missionários capuchinhos, bem como algumas das situações resultantes dessa presença. O segundo diz respeito à verificação de um duplo movimento: de um lado, a adaptação do catolicismo por parte dos missionários capuchinhos à realidade vivida na África Central e os limites do que se aceitava em relação ao “outro” e de outro, as reelaborações empreendidas pelos centro-africanos no contato com os ritos e preceitos católicos. Dessa forma, procuramos apreender, a partir da visão do missionário, as peculiaridades do modo de vida africano, seus hábitos e crenças. Nesse sentido, buscamos analisar no discurso do missionário, valores e preconceitos em relação a uma sociedade bastante diferente da sua e de outro lado, as reações daquelas populações, ressaltando as vicissitudes de uma experiência de contato repleta de nuances políticas e singularidades religiosas.

No primeiro capítulo, a análise se propõe uma perspectiva ampla, inserindo o reino do Congo num contexto maior de transformações e conflitos que acabaram por gerar conseqüências nas relações vivenciadas por europeus e africanos na África Central. A entrada mesma dos missionários capuchinhos em 1645 no reino do Congo foi determinada por uma mudança introduzida pelo papado no projeto e propagação da fé católica. Isso

¹⁰ *Lista com nomes e anotações referentes aos missionários capuchinhos vindos ao reino do Congo, Angola e suas conquistas de 1645 até 1701. s/l, col. IHGB DL 848,15.*

ficou patente quando da criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide em 1622, destinada a acentuar o caráter universal das missões católicas, acima dos interesses das monarquias européias.

No interior de um quadro histórico mais amplo, alguns fatos tiveram implicações nas missões capuchinhas e nas relações que os mani Congo estabeleceram com os europeus. Em 1640, deu-se o rompimento das duas coroas ibéricas que estavam unificadas desde 1580 e a política implementada por Portugal na África Central, obviamente, sofreu várias alterações quando da tomada de poder bragantino. Para tornar mais complexo ainda este período, em 1641 os holandeses ocuparam militarmente Luanda - o que ocorreu também com outros territórios lusos - e ali permaneceram até 1648. A partir destas redes de relações e acontecimentos, buscamos analisar as conseqüências e a política implementada pelas autoridades congolezas em meio a estas alterações.

O segundo capítulo é iniciado com uma descrição do trabalho missionário dos capuchinhos no Congo quando das primeiras missões (1645-1665), bem como seu papel político - desde sempre atrelado à prática missionária - nas intermediações das relações do mani Congo com outros chefes locais, com os portugueses e ainda, por um período curto e conturbado, com os holandeses. Acrescenta-se a esta missionação um aspecto que nos parece peculiar, que é o fato dela estar subordinada ao papado, por meio da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, sem a vinculação direta a qualquer monarquia européia. Ainda que sofresse influências dos portugueses e mais do que isso, herdasse aspectos implementados por outras ordens ou por um clero secular português - como por exemplo a continuidade dos ensinamentos em língua portuguesa - o projeto de catequese dos capuchinhos no reino do Congo não estava subordinado a qualquer empreendimento colonizador europeu, como parece ter sido o caso de outras experiências pelo mundo afora nesta época.

Em seguida, voltando os olhos para as ações e os interesses do mani Congo Garcia II e seu sucessor, Antonio I, buscamos entender as oscilações políticas advindas de um período de profundas mudanças. Dessa forma, objetivamos apreender o fortalecimento do reino do Congo com a subida ao poder do mani Congo, Garcia II em 1641 e os reveses sofridos posteriormente como conseqüência das dificuldades enfrentadas a partir de 1648, com a retomada de poder pelos portugueses em Luanda e sua dura política em relação ao

Congo. Em meio a esta difícil situação, houve a sucessão do mani Congo, assumindo um filho de Garcia II, Antonio I. Como ápice dessa fase, houve ainda uma série de conflitos militares do mani Congo com as autoridades portuguesas de Luanda, culminando na batalha de Ambuíla em 1665, que atingiu o reino do Congo como unidade política, iniciando um novo modelo de governo.

Por fim, o terceiro capítulo estará voltado para a análise da prática missionária capuchinha propriamente dita, visando entender as peculiaridades do catolicismo difundido no reino do Congo e as adaptações promovidas tanto pelo africano dessa região - que incorporava os ritos do catolicismo conforme seu entendimento e seu olhar sobre divindades – quanto pelos missionários que, mesmo imbuídos de um projeto civilizador, cuja base era a religião católica, acabaram por utilizar-se das experiências de contato para moldar preceitos cristãos. No entanto, esta adaptação da parte do missionário não estava prevista e muito provavelmente, também não era consciente, sendo um recurso utilizado para facilitar o ensinamento, mas que acabou por ter conseqüências peculiares àquela realidade vivida na África Central.

Angola e Congo no século XVII - (Fonte: Vansina, 1966)

Capítulo 1

Mediações políticas

“El Rei de Congo não é vassalo desta coroa,
senão irmão em armas dos reis dela”.¹¹
(D. João IV, rei de Portugal)

1.1 - O reino do Congo e os portugueses

A partir do século XIV, quando os europeus lançaram-se a uma longa jornada pelo Oceano Atlântico, o continente africano esteve cada vez mais incluído nos trajetos marítimos principalmente dos portugueses, a fim de alcançar as Índias. Pouco a pouco, foi vencido o obstáculo dos ventos e as navegações se ampliaram por toda a costa africana. Entre os anos de 1340 e 1470, a expansão europeia pela costa africana aconteceu de maneira bastante lenta se comparada aos avanços obtidos posteriormente. No início desse processo, o desabitado arquipélago de Cabo Verde e pontos da costa até Serra Leoa e em seguida, a região que compreende o Golfo da Guiné e as ilhas de São Tomé, Príncipe, Fernando Pó e Ano Bom, foram as localizações por onde os portugueses fizeram-se presentes por meio de relações comerciais a partir de 1460.¹² Logo após a construção da fortaleza de São Jorge da Mina, ainda no último quartel do século XV, D. João II acrescentou o título de *Senhor da Guiné* à sua designação *Rei de Portugal e dos Algarves d'Aquém e d'Além Mar em África*, infiltrando-se desde logo nos circuitos comerciais africanos, principalmente no comércio do ouro e no tráfico de escravos que começaria a atingir cada vez maiores proporções já a partir do início do século XVI.¹³

No cerne do movimento expansionista português, a primeira expedição para o Atlântico diretamente financiada pela coroa foi aquela comandada por Diogo Cão. Antes disso, a realza apoiava as navegações, mas estas eram custeadas por particulares, que

¹¹ Resposta do rei de Portugal, D. João IV à Consulta do Conselho Ultramarino (15/09/1651). BRÁSIO. MMA, v. XI, p. 64.

¹² BETHENCOURT e CHAUDHURI (dir.). *História da expansão portuguesa*, v. 1, p. 159. THORNTON. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*, pp. 72-76.

¹³ BETHENCOURT e CHAUDHURI (dir.). *História da expansão portuguesa*, v. 1, p. 160.

obtinham os contratos dos negócios africanos na costa.¹⁴ Os primeiros exploradores mercantis do século XVI estavam dispostos a adotar qualquer empresa comercial que pudesse dar lucro e cobrisse os enormes custos de deslocamento da Europa até a costa da África Central.¹⁵ Os portugueses tinham mais competências empresariais e técnicas do que produtos materiais para oferecer aos negociantes africanos. Segundo Birmingham, eles detinham técnicas de navegação capazes de organizar transportes marítimos costeiros numa escala maior e mais econômica do que era anteriormente possível.¹⁶

Diogo Cão aportou na foz do Zaire em 1482, deixando uma inscrição em rochas de Yelala, a 2km da confluência do rio Mpozo com o rio Zaire, perto de Matadi. Chegando ao território de Soyo (ou Sonho), Diogo Cão enviou uma embaixada ao reino do Congo e prosseguiu viagem pela costa, retornando meses depois, sem encontrar os integrantes da embaixada. Nessa ocasião, teria levado consigo quatro reféns com a promessa de trazê-los de volta dali um ano. Em 1484, D. João II enviou novamente Diogo Cão para a região, sendo os “reféns” integrados à tripulação para a viagem de volta. Ao aportar no Sonho, encontrou os que lá havia deixado um ano antes.

Segundo identificaram estes europeus, o Reino do Congo abrangia a capital Mbanza Congo (que mais tarde recebeu o nome de São Salvador) e algumas províncias com chefes locais, também conhecidos como *mani*. As principais províncias eram Soyo (ou Sonho), Bamba (ou Mbamba), Sundi (ou Nsundi), Pango, Bata (ou Mbata) e Pemba. O mani Congo foi logo reconhecido pelos europeus como soberano sobre todo o território.

Para além dos interesses comerciais, a propagação da fé católica entre os “infiéis” esteve desde o início entre os objetivos destes contatos. De modo geral, as experiências de conversão católica dos africanos nessa região ocorreram a partir do consentimento e da adesão dos próprios líderes locais, motivados por fatores e interesses diversos. Em 1491, foi celebrada a primeira missa na banza (chefatura) do mani Sonho, onde se ergueu um altar coberto com rama. Nessa missa celebraram-se os dois primeiros batismos de africanos desta região: do próprio mani Sonho, que passou a chamar-se D. Manuel e de um seu

¹⁴ THORNTON. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400-1800*, p. 75.

¹⁵ BIRMINGHAM. *Portugal e África*, op. cit., p. 62.

¹⁶ BIRMINGHAM. *Portugal e África*, op. cit., p. 62.

sobrinho.¹⁷ A justificativa dada pelo mani Sonho para se batizar antes do mani Congo foi o fato de ser mais velho; no entanto é importante observar que ser batizado antes deste último era uma forma de reafirmação de seu poder perante seus pares em Mbanza Congo. O batismo foi sucedido por uma grande festa reunindo 30.000 pessoas e ainda neste dia o mani Sonho mandou destruir templos e tudo aquilo que era identificado pelos padres como idolatrias, conforme nos contam os relatos da época.¹⁸

A mesma embaixada de Rui de Sousa que celebrou missa no Sonho partiu para Mbanza Congo, tendo demorado 20 dias para lá chegar. A recepção promovida não deixou por menos em festas e trocas de presentes. O mani Congo, Nzinga Kuwu, a quem os portugueses identificaram como rei, demonstrou interesse em tornar-se cristão, sendo batizado em 1491 como D. João I. Assim como o mani Congo foi chamado rei, os outros chefes foram reconhecidos como fidalgos da corte e assim se delinearam as descrições na época, buscando constantemente analogias com a sociedade de corte portuguesa.¹⁹

Para além destes primeiros contatos, os relatos para o período são escassos, restando sobretudo correspondências e documentos religiosos. Não se sabe ao certo como se deu a manutenção do catolicismo praticado na região depois dos batismos nestes primeiros tempos, uma vez que não há notícias de uma missão mais longa durante a primeira metade do século XVI. Mesmo a respeito dos religiosos responsáveis pelos batismos, segundo discussões, as primeiras conversões poderiam ser creditadas a uma das seguintes ordens: franciscanos, dominicanos ou lóios.²⁰ O missionário capuchinho Pe. João Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1621-1678)²¹ registrou já no final do século XVII em seu relato, a presença de doze frades franciscanos “verdadeiros observantes” responsáveis pelos

¹⁷ BRÁSIO, António. "A primeira missa em Angola". In: *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973, pp. 195-208.

¹⁸ Os principais relatos deste período são os de Rui de Pina: *Relação do reino do Congo e Crónica d' El-Rei D. João II*. Conferir SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista... op. cit.*, cap. II principalmente.

¹⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*, p. 57.

²⁰ Os Cônegos Seculares de S. João Evangelista são conhecidos como lóios por conta do convento de Santo Elói em Lisboa ou ainda por "azuis" pela cor do hábito. Cf. BRÁSIO. "Os proto-missionários do Congo". In: *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973, p. 176

²¹ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2v.

primeiros batismos no Sonho e em Mbanza Congo.²² Todas estas ordens declararam, com base em documentos, a primazia missionária, reclamando para si a autoria destes primeiros batismos. Brásio afirma que documentalmente "qualquer das teses propostas é perfeitamente insustentável".²³ Há ainda a possibilidade de os batismos terem sido feitos por padres seculares e não por missionários de qualquer destas ordens.

No reino do Congo, a primeira igreja foi concluída alguns meses depois do batismo do mani Congo, ainda em 1491, quando foram batizados seu filho primogênito, Mbemba a Nzinga, que adotou o nome de D. Afonso e alguns "fidalgos". Note-se que o mani Congo foi batizado como D. João I, tal como o rei de Portugal D. João II, e seu primogênito recebeu o nome do príncipe herdeiro português D. Afonso. Isso demonstra que a pretensão de tornar o reino do Congo espelho da coroa portuguesa esteve presente desde os primeiros contatos.

D. Afonso mostrou-se um católico fervoroso e contou com o apoio dos portugueses na sucessão do trono com a morte do pai em 1509, após luta travada com seu irmão Mpanzu a Kitima, por sua vez apoiado por chefes africanos não cristãos, mas derrotado por seu irmão. Importante lembrar que, pelas regras sucessórias do Congo, Mpanzu a Kitima seria o herdeiro e que D. Afonso só se tornou rei pela força. Isso ajuda a entender seu rápido entrosamento com os portugueses e demonstra ainda a existência de interesses políticos de ambas as partes. A vitória na batalha travada com seu irmão garantiu portanto o trono a D. Afonso, que mais tarde afirmaria ter ganho "por tão claro e evidente milagre", pois seus adversários ao avançarem contra ele e os aliados tiveram a visão de "uma cruz branca no céu e grande número de gente a cavalo, armada".²⁴ Depois da derrota, Mpanzu a Kitima foi batizado com o nome de Gonçalo, tendo sido submetido juntamente com pessoas ligadas a ele a prestar serviços ao irmão e à igreja católica.²⁵ Para o registro da

²² Cavazzi refere-se aqui à divisão da Ordem dos Frades Menores entre dois grupos: os chamados "conventuais" ou "claustrais" e o outro cuja vida religiosa era interpretada de forma mais austera, chamado "observantes" ou de "estrita observância", a partir do qual se originaria mais tarde a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, conforme será tratado mais adiante. CAVAZZI, v. I, p. 236.

²³ BRÁSIO, António. "Os proto-missionários do Congo". In: *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973, pp. 178.

²⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa, códice 297, fl. 149v.-150v. (Alcobaça). Apud: BRÁSIO. *História e Missiologia... op. cit.*, pp. 213-214.

²⁵ BRÁSIO, António. "O brasão de armas do rei do Congo". In: *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973, p. 209-210.

vitória de D. Afonso I, foi feito um brasão que, nas palavras do próprio D. Afonso, seria dado aos

"nobres fidalgos, e cavaleiros que bem, e fielmente servem a seus Reis, e senhores, segundo nos fez saber o dito senhor Rei de Portugal, que entre os Reis, e Príncipes Cristãos se acostuma fazer".²⁶

É de se chamar a atenção na fala acima, de D. Afonso, a existência de uma dupla reafirmação: da cristandade e da realeza. Mais uma vez também é de se destacar a intenção de se fazer do reino do Congo espelho do reino português, como um "reino irmão", por meio de acordos e interesses mútuos. Nesse sentido, D. Afonso I foi responsável por uma série de mudanças sócio-políticas e pelo estreitamento de laços com os portugueses, contando com os aportes tecnológicos, principalmente de armas, advindos de sua aliança com a coroa portuguesa. O rei português Manuel I enviava ainda ao mani Congo alguns profissionais, como por exemplo professores, pedreiros, técnicos em armas e assuntos militares, o que D. Afonso I retribuía por meio de escravos ou braceletes de cobre.²⁷ Além disso, com Afonso I cria-se a primeira escola primária elementar em Mbanza Kongo, cujo professor era um congolês que teria ido com Diogo Cão para Portugal, onde aprendeu a ler e escrever em língua portuguesa. D. Afonso recorreu algumas vezes à possibilidade de enviar nobres para estudo e formação em Lisboa, inclusive seu filho Henrique, que se tornaria bispo mais tarde.²⁸

No reino do Congo, desde logo a escrita foi adotada como forma de comunicação com os portugueses. Os esforços no aprendizado da leitura e escrita, principalmente pelos filhos da aristocracia, garantiram um domínio gradual dessa linguagem. Antes disso, eram utilizados os serviços de um português representante da coroa que se responsabilizava por fazer chegar às autoridades africanas o conteúdo de determinado documento ou correspondência oficial e na tarefa de levar de volta uma resposta. Segundo Maria Emília Madeira Santos, o "portador da missiva precisava conjugar-se com um intérprete e ele próprio ou um escrivão que o acompanhava escrevia a resposta do chefe africano, retrovertida e adaptada aos formulários europeus. Entre os dois interlocutores entrepunham-

²⁶ Carta Notificatória de Afonso I. In: GÓIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa, 1567, Parte III, cap. XXXVIII. Apud: BRÁSIO. *História e Missiologia...* op. cit., p. 214. Para uma descrição dos símbolos que compõem o brasão: BRÁSIO, António. "O brasão de armas do rei do Congo", op. cit., pp. 209-215.

²⁷ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1966, p. 47.

²⁸ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., p. 48.

se uma série de recriações e de interpretações da mensagem inicial e da resposta".²⁹ Vale lembrar que para além da aprendizagem da leitura e da escrita, havia o fato de que escrever significava expressar-se em língua portuguesa, ou seja, havia ainda a dificuldade em se comunicar por meio de uma língua que não era a sua.

Felizmente para a historiografia, essa barreira foi ultrapassada, ao menos pelos reis e pessoas de alta hierarquia, que acabaram produzindo um número bastante elevado de documentos, destacando-se o célebre conjunto de cartas do rei Afonso I (c.1509-c.1542)³⁰, ou pela correspondência mantida por vários reis congoleses do início do século XVII com o Vaticano.³¹ A literatura epistolar produzida pelos monarcas congoleses, se cotejada com os documentos escritos pelos europeus presentes na região, possibilita um estudo mais apurado em que tanto o ponto de vista interno (dos africanos) quanto externo (dos europeus) podem ser analisados. Claro está que essa é a trilha perseguida por este trabalho.

O fato de ter produzido tantos documentos pode ter contribuído para que Afonso I, e da mesma forma o reino do Congo³², sejam temas dos mais marcantes na memória e na história da África Central. Além disso, ao redor da figura deste mani Congo circulam muitas nuances de sua personalidade e de suas ações. D. Afonso I é por vezes citado pelas fontes européias, principalmente pelos missionários, como uma pessoa extremamente aplicada que, não só adotou o cristianismo, como rapidamente dominou a escrita e a leitura. Católico fervoroso, era capaz ele mesmo de converter ao cristianismo inúmeros súditos, memorizando sermões feitos em português pelos padres e repetindo-os com eloquência em língua local; estudou com afinho os preceitos e as leis da igreja católica, biografias de

²⁹ SANTOS, Maria Emília Madeira. "A Apropriação da Escrita pelos Africanos". *Actas do seminário "Encontro de povos e culturas em Angola"* (Luanda, 1995). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 354.

³⁰ Os autores consultados divergem quanto ao período de reinado de D. Afonso I. As datas variam entre 1507 e 1509 como início e 1540 e 1543 como final.

³¹ THORNTON, John. "Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910". Trad. José Vieira de Lima. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 448.

³² Anne Hilton afirma que não há região na África melhor documentada do que o reino do Congo, principalmente nos séculos XVI e XVII. HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo". In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). "European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse". *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, pp. 289-312.

santos e ainda o latim.³³ Ao mesmo tempo, há em torno deste personagem histórias controversas, como por exemplo, o fato dele ter enterrado sua mãe, D. Leonor, viva, “por amor à fé cristã”, segundo uma tradição oral surgida no final do século XVII. Thornton afirma que tal história foi registrada pela primeira vez pelos missionários capuchinhos Andrea da Pavia por volta de 1690 e também por Bernardo da Gallo mais ou menos na mesma época.³⁴

Durante o reinado de D. Afonso, consolidou-se uma relação política bastante estreita entre o Congo e o rei português D. Manuel I por meio do chamado *Regimento*, um conjunto de determinações político-administrativas codificadas pelo monarca luso em 1512. Tais determinações foram levadas a D. Afonso pelo português Simão da Silva que, além de portador de tal documento, desempenharia também a função de conselheiro do rei do Congo, transmitindo-lhe os usos e costumes da corte portuguesa. Simão da Silva morreu a caminho da capital do Congo, sendo substituído por Álvaro Lopes, escolhido por D. Afonso. Promoveu-se uma reformulação das instituições políticas do reino do Congo, em que a justiça passou a seguir, mesmo que parcialmente, as normas portuguesas e os chefes de linhagem mimetizaram títulos nobiliárquicos aos moldes europeus, passando a intitular-se de condes, marqueses, duques.³⁵

Apesar de D. Afonso I ter sido responsável por uma intensa integração de preceitos cristãos e normas sócio-políticas portuguesas, discute-se a intensidade e o alcance destas apropriações na estrutura social congoleza. Alguns autores percebem tal mudança como propiciadora de uma intensificação no grau de centralização política, outros um Estado capaz de receber interferências culturais sem alteração estrutural.³⁶ António Custódio Gonçalves, por exemplo, caracteriza esse período como dos mais significativos da

³³ JADIN, Louis. *Le clergé séculier et les capucins du Congo et d' Angola aux XVIe et XVIIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726*. (separata) Bruxelas, Roma: Academia Bélgica, 1964, p. 186.

³⁴ THORNTON, John. “Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910”, *op. cit.*, p. 464.

³⁵ Regimento de D. Manuel a Simão da Silva (1512). BRÁSIO. *MMA*, v. I, pp. 228-246. Ver, entre outros estudos: VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, *op. cit.*, pp. 47-51; GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada... op. cit.*, p. 90.

³⁶ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, *op. cit.*, pp. 45-58; THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition, 1641-1718*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983; HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, principalmente cap. 4.

criatividade sociológica do Congo, quando a tradição mostrou-se inabalável, pois os rótulos lhes eram artificiais e impróprios.³⁷

Independentemente do grau de interferência das regras e hábitos adotados, a historiografia vê a conversão de Afonso I como um marco importante de estabelecimento das relações políticas entre o Congo e a coroa portuguesa. Além disso, por meio do batismo dos chefes locais, os portugueses conseguiriam alavancar contatos comercialmente promissores. D. Afonso I manteve intensa comunicação com a coroa portuguesa, por meio de cartas trocadas com os monarcas lusos, mostrando-se cristão convicto durante todo o seu reinado (c.1509-c.1542). Dessa forma, o cristianismo foi disseminado pela vontade da própria autoridade maior congoleza. Seu filho, D. Henrique, tornou-se em 1518 o primeiro bispo natural do Congo, presidindo os destinos do cristianismo congolês até sua morte em 1529. Sua formação eclesiástica deu-se no convento de Santo Elói em Lisboa.³⁸ Para além dessa participação congoleza no clero secular, a regulamentação da missão esteve durante este período vinculada à relação com as autoridades portuguesas. Em 1526, D. João III (sucessor de D. Manuel I na coroa portuguesa) escreveu a D. Afonso I o que seria um texto normatizador da ação missionária. Este documento foi denominado por Brásio de “Regimento Missionário”, por considerar este conjunto de regras possuidor de função similar ao *Regimento*, voltadas principalmente para a catolicização congoleza.

Como já foi dito, a sucessão a D. João I pelos moldes tradicionais congolezes seria naturalmente do irmão de D. Afonso I, Mpanzu a Kitima. A aproximação aos portugueses, bem como a adoção do catolicismo, garantiram o trono a D. Afonso I. No entanto, alguns hábitos foram por ele mantidos, como a poligamia. Os vários casamentos tinham a função política de atender às demandas de poder de cada linhagem. Assim, a principal esposa do mani Congo era de origem do kanda (linhagem) Nsaku Lau (integrado ao reino do mani Congo), de quem os filhos não poderiam suceder ao trono. As outras esposas eram originárias do kanda da região central do reino chamado Mwissikongo e eram os filhos destas que disputavam a sucessão ao trono.³⁹

³⁷ GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada... Op. cit.*, pp. 88-95.

³⁸ JADIN. *Le clergé séculier... op. cit.*, p. 187.

³⁹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, p. 65; ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”, p. 884.

Na sucessão a D. Afonso I⁴⁰, os portugueses apoiaram o primogênito Pedro, a quem o trono era interdito por ser sua mãe do kanda Nsaku Lau. No entanto, embora tenha chegado a ocupar o trono como D. Pedro I por quatro anos, dessa vez o kanda central foi mais forte, conseguindo promover D. Diogo, de origem Mwissikongo e neto de D. Afonso I.⁴¹ Como represália, os padres jesuítas presentes no Congo passaram a perseguir de forma mais efetiva o hábito da poligamia. Segundo Carlos Almeida, a perda do escolhido na sucessão ao trono de Afonso I foi um dos fatores que explicaram o fracasso dessa primeira missão jesuíta no Congo que durou de 1548 a 1555. Tal experiência influenciou a ação missionária dos jesuítas em Angola, que optaram por atrelar a catequese à submissão política à coroa portuguesa.⁴²

Com a morte de D. Diogo em 1561, sucedeu-lhe seu filho D. Afonso II, apoiado pelos portugueses. A interferência lusa dessa vez rendeu uma batalha em que teriam sido mortos todos os portugueses que viviam no Congo, exceto padres.⁴³ Daqui em diante, as sucessões do reino do Congo estiveram marcadas pela ocorrência de disputas violentas, tendo nessas, direta ou indiretamente, a presença dos portugueses. D. Afonso II foi morto pelo irmão D. Bernardo I que o sucedeu (1561-1567). D. Bernardo I morreu numa batalha, tendo assumido o trono D. Henrique I, que posteriormente também morreu em confronto. D. Álvaro I, filho de D. Henrique foi entronizado em 1568, tendo que enfrentar represália por parte de D. Sebastião de Portugal graças às mortes de seus súditos no Congo. Internamente, o reinado de D. Álvaro I foi marcado por uma forte desestabilização graças aos conflitos com os Jaga (1568-1574). Para enfrentar essa situação, teve que contar com a ajuda dos portugueses. Com a morte de D. Álvaro I em 1587, sucedeu-lhe o filho D. Álvaro II, a essa altura tendo com Portugal uma relação amistosa.⁴⁴ Durante o reinado de Álvaro II, foi erigida em 1596 a diocese de Congo e Angola desmembrada da diocese de S. Tomé.⁴⁵

⁴⁰ Com o intuito de facilitar o entendimento e tornar fluida a leitura, segue um quadro das várias sucessões ao final deste item.

⁴¹ Segundo Cavazzi, após os quatro anos de D. Pedro I, sucedeu-lhe ainda D. Francisco I que morreu poucos meses depois, sem deixar filhos. As datas de entronização dos reis Congo são por vezes conflituosas. CAVAZZI, v. I, p. 241.

⁴² ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”, p. 888.

⁴³ Cf. CAVAZZI, v. I, p. 242.

⁴⁴ Importante lembrar que a essa altura, Felipe II de Espanha era também rei de Portugal, união que durou de 1580 a 1640.

⁴⁵ Cf. notas de Leguzzano in: CAVAZZI, *Op. cit.*, v. I, p. 244.

Quando Álvaro II morreu em 1614, seu filho escreveria mais tarde que era ainda muito jovem na ocasião e por conta disso, seu tio Bernardo II assumiria o trono com a ajuda de pessoas influentes. Embora ele tenha justificado a sucessão pela sua pouca idade, as ligações e interesses estabelecidos entre as linhagens são muito mais determinantes para a escolha de um ou outro sucessor. Bernardo II era, ainda segundo Álvaro III, um meio irmão bastardo de seu pai e um ano depois de sua entronização, Bernardo II foi morto e Álvaro III assumiu o trono pelo período de 1615-1622.⁴⁶ Foi ele quem solicitou ao papado pela primeira vez missionários capuchinhos que chegariam apenas em 1645 ao Congo.

A sucessão a Álvaro III, por sua vez, justifica-se pela adoção de “antigas leis” sucessórias, remetendo ao princípio de linhagem fundadora, portanto a Nimi a Lukeni.⁴⁷ Dessa forma, em vez do filho de Álvaro III ocupar o trono, seu sucessor seria um tio seu, Pedro II (1622-1624). O próximo monarca no entanto será um descendente direto, filho de Pedro II, Garcia I (1624-1626) que morreu após apenas dois anos de reinado.⁴⁸ Os outros reis foram Ambrósio I (1626-1631) e depois Álvaro IV (1631-1636), filho de Álvaro III. O próximo reinado foi de D. Álvaro V e durou apenas seis meses, tendo o mesmo morrido em batalha. D. Álvaro VI foi entronizado em 1637 (ou 1638?) e permaneceu até 1641, quando D. Garcia II ocupou o trono (1641-1661), seguido por D. Antonio (1661-1666), que morreu na importante batalha de Ambuíla.

Crises políticas e intrigas provocaram instabilidade no Congo durante o período que se estende da morte do rei Álvaro II (1614) à ascensão de Garcia II (1641), permanecendo alguns conflitos até meados de 1650. Vários reis do Congo estiveram no poder por curtos períodos de tempo, mantendo suas posições contra intrigas e rebeliões. Segundo Thornton,

⁴⁶ Cf. THORNTON. “The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom”. In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, p. 414.

⁴⁷ A origem do reino do Congo já foi analisada por diversos autores com base nos registros de tradição oral, que sofrem diferenças de acordo com o contexto em que se é relatado. Assim, a tradição oral registrada no século XVII é muito diferente da do século XVIII e mais ainda do XIX. Cf. THORNTON. “Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910”, *op. cit.*, pp. 445-465. Sobre linhagem no Congo, veja-se GONÇALVES, António Custódio. *Kongo, le lignage contre l'Etat: dynamique politique Kongo du XVIème au XVIIIème siècle*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Évora: Universidade de Évora, 1985; GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa, 2005. BIRMINGHAM. *Portugal e África*, pp. 74-76.

⁴⁸ Cf. THORNTON, John. “The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom”. In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, pp. 416-417.

a documentação disponível para este período mostra-se contraditória, ainda que supostamente livre de uma visão eurocêntrica porque produzida pelos próprios monarcas congoleses, mas bastante influenciada pelos conflitos e interesses de cada um destes reis Congo.⁴⁹ Para melhor analisar os eventos e filtrar possíveis tendências de quem os escreveu, Thornton defende a necessidade de se trabalhar não só com os documentos produzidos pelos reis, como pelas fontes jesuíticas, confrontando assim as versões disponíveis.

Esse início do século XVII, marcado por muitas intrigas e conflitos, foi um período privilegiado pela rica documentação local do Congo, principalmente pelo conjunto de cartas enviadas a Roma por vários reis entronizados no período de 1614 a 1641, dirigidas sobretudo ao "protetor" do Congo em Roma, Juan Bautista Vives. Esta série documental que em princípio, poderia parecer limitada a assuntos relacionados à igreja católica ou ainda a temas que os reis do Congo poderiam querer tratar com o Vaticano, mostra-se de grande importância para que se tenha acesso aos pontos de vista tanto interno quanto externo à sociedade congolesa.⁵⁰

Em síntese, D. Afonso I (c. 1509-c. 1542) inaugurou um período caracterizado pela centralização do poder. Segundo Thornton, o "poder real cresceu dramaticamente em fins do século XVI e no século XVII, altura em que, sob os reinados de D. Garcia II e D. António I, atingiu o seu apogeu".⁵¹ Para além dessa característica de poder centralizado, o reino do Congo passou um longo período de instabilidade, com trocas constantes de reis que deixaram claro um conflito entre as regras portuguesas de sucessão e as leis tradicionais. Esse período evidenciou a reação negativa e a resistência que grupos da elite congolesa tiveram em relação à interferência portuguesa, chegando a culminar com o massacre dos portugueses que habitavam o Congo em 1561. De uma forma ou de outra, por vezes numa relação amistosa com os portugueses e por outras, com graves conflitos, o que parece claro é a autonomia que o reino do Congo conseguiu manter entre os séculos XVI e XVII. Do século XVIII em diante, uma nova realidade se configuraria. Para Thornton, as

⁴⁹ Cf. THORNTON, John. "The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom". *Op. cit.*, p. 414.

⁵⁰ THORNTON, John. "The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom", *Paideuma*, *op. cit.*, p. 408.

⁵¹ THORNTON, John. "Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910". *Op. cit.*, pp. 458-459.

consequências que advieram com a batalha de Ambuíla mudaram profundamente a sociedade congoleza, colocando um fim no poder centralizado. Thornton afirma que quando “D. António I foi morto na batalha sem deixar herdeiro, os reis rivais do Congo, saídos de diferentes ramos da família real, dividiram o país [sic] e disputaram o trono. Neste contexto, o fluxo ideológico mudou de sentido, passando das tentativas para restaurar o reino centralizado para o reconhecimento da sua nova realidade”.⁵²

Neste trabalho pretende-se analisar mais detidamente os reinados de D. Garcia II (1641-c.1661) e D. Antonio (c.1661-1665), que apresentaram esta característica de recrudescimento da centralização de poder que, segundo interpretação dos historiadores, durou até a batalha de Ambuíla (1665). O recorte cronológico proposto para este trabalho inicia-se com a entrada dos missionários capuchinhos em 1645 - que foram agentes políticos importantes, para além da função da catequese - e finaliza-se com a batalha de Ambuíla em 1665, quando o reino do Congo passou por mudanças estruturais sem precedentes.

⁵² THORNTON. John. “Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910”. *Op. cit.*, p. 459.

Sucessões dos mani Congo

João I (Nzinga a Nkuwu)	1494-c.1509
Afonso I (Mvemba a Nzinga)	c.1509-c.1540
Pedro I, Mvemba a Nzinga	c.1540-1544
Francisco, Mpudi a Nzinga	1544-1546
Diogo, Nkumbi a Mpudi	1546-1561
Afonso II, Mvemba a Nzinga	1561-c.1565
Bernardo I, Mvemba a Nzinga	1567-1568
Henrique, Mvemba a Nzinga	1567-1568
Alvaro I, Mpangu Nimi-a-Lukeni lua Mvemba	1568-1574
Alvaro II, Mpangu-a-Nimi Lukeni lua Mvemba	1574-1614
Bernardo II, Nimi-a- Mpangu Lukeni lua Mvemba	morto em 1615
Álvaro III, Mvika-a-Mpangu Lukeni lua Mvemba	1615-1622
Pedro II Afonso, Nkanga-a-Mvika lua Ntumba-a-Mvemba	1622-1624
Garcia I, Mvemba-a-Nkanga Ntinu	1624-1626
Ambrósio I	1626-1631
Álvaro IV	1631-1636
Álvaro V	1636-1638
Álvaro VI	1638-1641
Garcia II, Nkanga-a-Lukeni	1641-c.1661
António, Vita-a-Nkanga (“mwana” Nlaza)	c.1661-1665
Álvaro VII, Mpangu-a-Nsundi – Mbanza Kongo	1666-1667
Pedro III, Nsuku-a-Ntamba – Mbula	1667-1679
Álvaro VIII – Mbanza Kongo	1667-1678
Afonso III Afonso – KiMpangu	1667-1669
Garcia III, Nkanga-a-Mvemba – KiMpangu	1669-1678
Rafael I - Mbanza Kongo	1669-1675
Daniel I - Mbanza Kongo	1678-1680
João II, Nsuku-a-Ntamba – Mbula	1679-1719
André, Nlaza – KiMpangu	morto em 1679
Manuel, Nzinga – KiMpangu	morto em 1680
Álvaro IX – Nimi-a-Mvemba - KiMpangu	morto em 1680
Pedro IV, Nsaku-a-Mvemba	1694-1710
Pedro Constantino	morto em 1709

Observe-se que em alguns casos, as datas de sucessão apresentam pequenas divergências entre um autor e outro.

Fontes: GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa, 2005; THORNTON, John. “The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom”. In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, pp. 407-421.

Brasão de Armas do Mani Congo Afonso I

1.2 - Presença portuguesa na África Central

Este trabalho busca demonstrar a capacidade de autonomia política do Congo, que na verdade, oscilou constantemente durante o curso dos séculos XVI e XVII. Essa autonomia, no entanto, não garantiu a total imunidade do reino do Congo frente às mudanças efetivadas em Angola, principalmente a partir do último quartel do século XVI. Se certas mudanças e conflitos ocorridos na Europa acabaram por determinar direta ou indiretamente situações ocorridas no reino do Congo, mais influentes foram as flutuações ocorridas em Angola, principalmente nos momentos em que o Congo mostrava-se menos fortalecido e portanto mais vulnerável. Neste contexto, irrompiam-se conflitos, chegando a embates maiores na segunda metade do século XVI, como foi o caso da batalha de Ambuíla, assunto que será retomado mais adiante.

Para se entender um pouco destas influências, faz-se necessário um breve histórico sobre a presença dos portugueses em Angola, principalmente a partir de 1575, quando se estabeleceu uma base militar em Luanda liderada por Paulo Dias Novais, neto de Bartolomeu Dias. Ao receber a carta de doação, o donatário Paulo Dias firmou um compromisso com a coroa portuguesa de estabelecer-se em Luanda e de lá iniciar um processo de conquista territorial, bem como valorizar e cultivar a terra, construindo ainda 3 fortes na pequena região. Tal compromisso não fazia menção às minas de prata, ainda que sua possível existência já há anos fosse divulgada e cobiçada.⁵³ Após a morte de Paulo Dias em 1589, a coroa passou a manter representantes na forma de governadores gerais, instituindo-se ainda fortificações no interior, entre elas: Massangano (fundada por Paulo Dias em 1583), Muxima (1599), Cambambe (1604) e Ambaca (1611).⁵⁴ Importante lembrar que o território submetido ao poder português e identificado como Angola é muito menor daquele que, no século XIX, se delimitou com a partilha de quase todo o continente africano durante a Conferência de Berlim (1884-1885). No século XVI, Angola abrangia uma região pouco precisa, localizada entre os rios Bengo e Cuanza, que compreendia uma

⁵³ RANGLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Annales, Économies, Sociétés, Civilizations*, v. 24, n. 2, 1969, pp. 289-290.

⁵⁴ RANGLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Annales, Économies, Sociétés, Civilizations*, v. 24, n. 2, 1969, p. 294.

extensão em torno de 300 km de Luanda em direção ao interior, inclusive com chefaturas avassaladas.⁵⁵ (ver mapa 2, p. 37)

De modo geral, a historiografia associa a presença dos portugueses nessa região a interesses econômicos. Nesse sentido, Birmingham afirma que quando os portugueses chegaram a Angola, o principal produto com o qual fizeram negócio com os africanos foi o sal, extraído das minas da Kisama (Quissama), a sul do rio Cuanza e distante cerca de 48 km do mar em direção ao interior. O sal continuou sendo um produto comercialmente importante até pelo menos o início do século XVII, ainda que se propagandeasse largamente a existência de minas de prata, principalmente pelos jesuítas que sustentaram o mito de que, tal como Potosi na América do Sul, na África também haveria abundância de prata a alguns graus a sul do equador.⁵⁶ Birmingham ressalta ser difícil acreditar que homens de negócio como Paulo Dias e seu pai, Antonio Dias, tenham realmente investido tão pesadamente em busca de um produto inexistente. Ao contrário disso, teriam sido garantidos a Paulo Dias pela coroa portuguesa monopólios do comércio de sal marinho e de sal-gema, ainda que ele não tenha conseguido usufruir.⁵⁷ Outros minérios cobiçados pelos portugueses na África Central foram o cobre, cuja exploração os portugueses só conseguiram realizar no século XIX, e o ferro.

O jesuíta Gonçalo João registrou, em um relatório enviado em 1646 ao Conselho Ultramarino, a existência tanto de cobre como de prata, baseado em seu próprio testemunho de 35 anos em que viveu na região:

Há em Benguella aonde estive três minas de cobre muito boas: e na era de 1620 mandou o Governador Manoel Serveira Pereira as mostras dele a El Rei de Castella e eu vi este cobre fundido que parecia ouro.

Há em Congo minas de prata e cobre e como El Rei de Congo fez vir os holandeses e matar muita gente branca fica tudo a disposição de VM.⁵⁸

Nos primeiros anos em que Paulo Dias ficou instalado em Luanda, sua convivência com o rei do Ndongo (localidade a que os portugueses identificavam como Angola), foi

⁵⁵ HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Trad. Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 171. RANGLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, p. 289.

⁵⁶ BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, p. 87.

⁵⁷ BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, pp. 61-65.

⁵⁸ *Memorial do Irmão Gonçalo João da Companhia de Jesus sobre as cousas de Angola e suas minas*. AHU, série Angola, caixa 4, Doc. 76, 5/7/1646.

pacífica, limitando seus negócios ao comércio de escravos comprados diretamente do rei (12.000 por ano). Randles levanta a hipótese de que os jesuítas presentes se impacientavam com a demora com que Paulo Dias esperava por sujeitar o território angolano.⁵⁹ Sua experiência missionária alguns anos antes no Congo os fazia acreditar que a evangelização só alcançaria bons resultados a partir da submissão à coroa portuguesa.

Em 1580, o ngola⁶⁰ teria sido advertido das verdadeiras intenções do conquistador e reagido com violência, desencadeando uma série de batalhas, em que os portugueses via de regra conseguiam cada vez mais força política e militar, além do acúmulo de produtos como porcos, bois, carneiros, óleo de palma, tecidos de ráfia, além de escravos tomados como butim.⁶¹ O projeto de colonização sistemática e o trabalho na agricultura, previstos no tratado do donatário com a coroa, foram deixados de lado, dando lugar à guerra e à pilhagem, que garantiam bons lucros. Com a morte de Paulo Dias em 1589, a coroa portuguesa passou a nomear governadores em Angola, sendo instituída uma relação de vassalagem com os chefes locais (sobas), que respondiam a um “protetor”, que tinha a função de receber tributos. Tal sistema permaneceu até 1601, quando Filipe III retirou essa intermediação e os sobas passaram a prestar contas ao governador de Angola.⁶²

Mesmo após seu estabelecimento em Angola a partir de 1575, os portugueses tiveram grande dificuldade de adentrar o interior africano pelas táticas militares. Mesmo depois da derrocada do reino do Ndongo nos anos 20 do século XVII, Matamba e Kasanje surgiram como reinos poderosos, cuja eficácia militar não era desprezível. A estratégia portuguesa passou portanto por uma mudança no sentido de se tentar um avanço comercial, principalmente por meio de produtos “brasileiros” como o tabaco e a aguardente de cana.⁶³

Outros personagens importantes para se entender um pouco do panorama da África Central durante os séculos XVI e XVII foram os Imbangala e os Jaga que, constantemente

⁵⁹ RANDLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, pp. 290-291.

⁶⁰ O título dos governantes do Ndongo denominava-se *ngola a kiluanje*, a partir do qual os portugueses passaram a chamar a região toda como Angola. Cf. HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Trad. Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 393.

⁶¹ RANDLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, p. 291.

⁶² RANDLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, pp. 291-292. Sobre as relações de vassalagem estabelecidas em Angola entre africanos e portugueses, ver: HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Trad. Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007, principalmente cap. 9 e 10.

⁶³ BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, pp. 69-70.

confundidos pelos europeus, principalmente durante o século XVII, tiveram no entanto origens distintas.

Os Imbangala foram atraídos para Angola durante o século XVI no intuito de explorar a região. Eles migraram para lá quando se fazia presente a suserania Luba em Katanga. No entanto, Birmingham defende que esse movimento migratório deve ser entendido mais pelos objetivos exploratórios do sal em Angola e menos por uma rebeldia aos Luba.⁶⁴ Desde o início do século XVII, os portugueses e os Imbangala estabeleceram alianças, baseadas na escravatura, que determinaram mudanças políticas profundas nos estados Mbundu (Ambundo). Segundo Joseph Miller, essa relação entre os portugueses e os Imbangala mostrou-se vantajosa para as duas partes, pois os portugueses conseguiam escravos para serem enviados para as plantações açucareiras de São Tomé e do Brasil, além de facilidades para uma expansão territorial. De sua parte, os Imbangala tinham acesso a produtos europeus, mas principalmente se beneficiavam dessa aliança na garantia de um poder em relação aos seus pares na região. Mesmo quando os Imbangala se retiraram do litoral para se estabelecerem no interior próximo ao rio Cuango, um grupo de portugueses foi enviado para a manutenção dessa bem-sucedida relação que se estendeu ao longo do século XVII.⁶⁵

Os Jaga foram protagonistas de guerras no Congo durante o período de 1569 a 1574. Em 1568, o reino do Congo foi tomado pelos Jaga e o rei Álvaro I (1568-1574) refugiou-se no oeste junto com seu séquito e aguardou enquanto reunia um exército de 600 homens, basicamente europeus, comandado pelo capitão-general da ilha de São Tomé. Essa foi a primeira campanha militar realizada pelos europeus na África Central; recuperando-se a capital e colocando-se o rei de volta no trono. Uma das conseqüências imediatas desse auxílio europeu para o reino do Congo foi o aumento significativo do comércio de escravos, além do pagamento à coroa portuguesa de 1/5 do zimbo (pequenas conchas com valor monetário) adquirido em territórios submetidos ao Congo. Além disso, a fronteira avançou um pouco mais pelo curso inferior do Cuango.⁶⁶ Alguns autores entendem estes conflitos como invasões Jaga. Birmingham, no entanto, prefere a hipótese de rebelião em

⁶⁴ BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, pp. 66-68.

⁶⁵ MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Trad. de Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, pp. 174-219.

⁶⁶ Cf. SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, p. 86. Também BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, pp. 84-85.

vez de invasão. Um dos indícios para corroborar essa tese é o fato de que quando os Jaga saíram do Congo e se estabeleceram, adotando o nome de Yaka, na floresta de Cuango, a sua cultura e a sua língua eram essencialmente Congo (kikongo).⁶⁷ A uma dada altura (1630), os Imbangala que saíram de Angola, tal como os Jaga, acabaram por estabelecerem-se no vale do Cuango e foram freqüentemente confundidos pelos portugueses e outros estrangeiros. Nesta altura, explica Birmingham, “o termo ‘Jaga’ tinha-se tornado muito vago, designando um inimigo, um guerreiro nômade, um chefe hostil, um alegado canibal. Ainda mais tarde, quando largas quantidades de Imbangala foram recrutadas para os exércitos portugueses, os seus capitães mercenários tornaram-se conhecidos como *Jagas*”.⁶⁸

As batalhas travadas em Angola no final do século XVI e ao longo do século XVII reafirmaram o caráter de conquista e o constante envolvimento do rei de Portugal no envio de homens e armas para o embate, inicialmente por acreditar-se na existência de numerosas minas de prata, ouro e cobre. A constatação da inexistência de tais recursos não diminuiu, no entanto, o sentido bélico da presença portuguesa na região, tendo os conflitos continuado com o envolvimento luso nas disputas de sucessão em Ndongo, Congo, Matamba e Sônio. O ápice dessa ingerência manifestou-se na batalha de Mbwila (ou Ambuíla) em 1665, evento que marcou não só a derrota congoleza e a morte do rei Antonio I, como o início de um intenso período de instabilidade política, descentralização de poder e guerras civis, alimentando o comércio atlântico de escravos neste final de século e alargando suas ofertas ao longo do XVIII.⁶⁹

Angola apresentava-se como importante território de preocupação administrativa e econômica da coroa portuguesa desde pelo menos a segunda metade do século XVI. Toda essa movimentação fez com que a população de Luanda dobrasse de tamanho entre 1641 e 1680, chegando à cifra de 40 000 habitantes.⁷⁰ Luanda foi ainda um dos palcos de disputa com os holandeses a partir de 1641, quando 2000 soldados holandeses a tomaram. Antes desse período, os holandeses se faziam presentes na região desde 1622 por meio do

⁶⁷ BIRMINGHAM. *Portugal e África*, op. cit., p. 78.

⁶⁸ BIRMINGHAM. *Portugal e África*, op. cit., pp. 78-79.

⁶⁹ Sobre os conflitos no Congo e sua relação com a escravidão, veja-se THORNTON, John. “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”. *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, CEEA Candido Mendes, dez/1997. Especificamente, sobre as guerras em Angola: HEINTZE, Beatrix. “Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630). *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, v. 1, 1984, pp. 1-60.

⁷⁰ RANGLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, p. 296.

comércio estabelecido com o Nsoyo.⁷¹ Em 1648, os portugueses conseguiram vencer militarmente os holandeses em Luanda e lá se estabeleceram novamente. Tão importante e ao mesmo tempo vulnerável, assim a definiu o padre Antônio Vieira em 1649: “A facilidade com que os holandeses nos tomaram esta praça [de Luanda] e nós lha tornamos a tomar, mostra bem quão pouco defensável é”.⁷²

Durante o período em que os holandeses ocuparam Luanda de 1641 a 1648, Nzinga (mais tarde Rainha Nzinga ou Jinga) estabeleceu-se em Angola, deslocando-se em 1648 para Matamba e aproximando-se mais tarde dos capuchinhos que a convenceram finalmente a tornar-se definitivamente cristã. Em 1657, um acordo determinou o rio Lucala como fronteira entre Angola e Matamba e Jinga passou a adotar o cristianismo, convivendo pacificamente com seus vizinhos portugueses e angolanos até sua morte em 1663.⁷³

Assim, a segunda metade do século XVII foi marcada por incansáveis embates fomentados pelas autoridades portuguesas. Tanto o governador de Angola, João Fernandes Vieira (1659-1661), como seu sucessor André Vidal de Negreiros (1661-1665), estavam convencidos da necessidade da invasão militar ao Congo, ainda que com justificativas diferentes. O ataque acaba ocorrendo com Negreiros, na região denominada Ambuíla. A Batalha de Ambuíla teve, de um lado, portugueses e africanos enviados de Luanda e do outro lado, o rei do Congo, soberano que liderava práticas comerciais com os europeus que datavam de mais de um século, e era reconhecido cristão pelo papa e pelas coroas portuguesa e espanhola. Nas palavras de Alencastro, “a batalha representava o choque das alternativas que se apresentavam à expansão portuguesa: a pilhagem e o comércio, a conquista militar e a política de governo indireto, Angola e Congo, Brasil e Índia”.⁷⁴ A derrota congoleza efetivou-se com a morte do rei do Congo D. Antônio I. A qualidade superior das armas, junto ao apoio de uma população identificada como Jaga pelos registros, desequilibrou a vantagem congoleza em número de soldados, garantindo a vitória dos portugueses.

⁷¹ BIRMINGHAM. *Portugal e África*, op. cit., pp. 88-89.

⁷² Apud ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 261.

⁷³ RANGLES, W.G.L. “De la traite à la colonization: les portugais en Angola”. *Op. cit.*, pp. 295-296. Ver também VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., pp. 143-144.

⁷⁴ ALENCASTRO. *Op. cit.*, p. 293.

Expansão do território Luso-angolano (1575-1880) - (fonte: Randles, 1969)

1.3 - Missão católica no reino do Congo

Embora o reino do Congo tenha se mantido cristão desde a primeira conversão em 1491, a campanha católica passou por períodos de instabilidade. Durante o século XVI, houve a presença de missionários de diversas ordens religiosas: os dominicanos empreenderam uma tentativa de se criar um monastério; jesuítas, franciscanos e agostinhos também trabalharam na região, além dos carmelitas que intentaram um projeto de um colégio em São Salvador.⁷⁵ No entanto, nenhuma ordem permaneceu por longo tempo neste primeiro século católico do Congo.

Desde Afonso I, houve repetidos esforços para que se estabelecesse um clero nativo no Congo, aos moldes do que Portugal conseguiu em Goa, mas segundo Jadin, esse projeto ficou fadado ao fracasso por uma série de motivos. À formação precária dos candidatos ao sacerdócio e à falta de seminários e mestres qualificados aliava-se o mau exemplo do clero metropolitano.

Esse empenho na formação de um clero nativo incluiu ainda a criação da diocese do Congo e Angola em 1596, por meio da Bula *Super specula militantis Ecclesiae* do papa Clemente VIII, durante o reinado do mani Congo D. Álvaro II (1587-1614). Tal diocese, com sede em São Salvador, garantiu a independência em relação ao bispado de São Tomé, submetendo o clero secular do Congo e de Angola diretamente a Lisboa. A igreja de Ambasse foi erigida a catedral e se constituiu um cabido composto por três dignidades e nove cônegos.⁷⁶ O primeiro bispo desta diocese foi o franciscano Fr. Miguel Rangel (1597-1602) que proviu os cargos da Sé catedral em Ambasse com “idôneos ministros, naturais da terra, os quais com sua habilidade, polícias nas cerimónias e suficiência nas letras sagradas, [supriam] excelentemente o defeito da côr que a zona tórrida causa nêles”.⁷⁷ Nesse sentido,

⁷⁵ JADIN. “Le clergé séculier et les capucins du congo et d’Angola aux XVIe et XVIIe siècles”. *Op. cit.*, pp. 188-190. Ver também: BRÁSIO, A. “Tricentenário da Missão do Congo”. *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973; FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo*. Braga: Editorial Franciscana, 1956. (Separata do número 8, ano II de *Itinerarium*).

⁷⁶ ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, p. 15. SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, p. 88.

⁷⁷ *Agiolégio Lusitano*, v. III, p. 159. Apud SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, p. 89.

os cargos eclesiásticos de maior peso eram desempenhados por brancos europeus. Além disso, o número de sacerdotes nativos foi sempre muito baixo, chegando em 1581 ao total de dez no Congo.⁷⁸

Além da dificuldade em se formar um clero nativo, outros problemas surgiram e prejudicaram os objetivos missionários dos portugueses no Congo. Os conflitos entre a Santa Sé e o Padroado Português ocasionaram a ausência de bispos por longo tempo desde 1624. Jadin acrescenta ainda que a elite missionária subordinada ao Padroado Português privilegiava as missões na Ásia e na América Portuguesa.⁷⁹

Esse conjunto de fatores torna mais importante a missão da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Caracterizada como a mais duradoura missão católica no Congo, de 1645 a 1835, teve seu início precedido por uma série de acontecimentos paralelos ou antecedentes à efetiva ida do grupo de missionários. Essa missão teve como consequência fundamental a produção de um sem número de cartas, relatos e relatórios que são hoje fontes históricas para importantes estudos. Entre seus vários resultados, a missão capuchinha fez-se importante por ter convertido inúmeros congoleses, além de conseguir que a rainha Jinga se tornasse católica. Pode-se discutir por longas páginas e com diversos autores o que de fato representaram estas conversões, mas é notório que para um período em que nenhuma ordem conseguiu permanecer por muitos anos, o feito dos capuchinhos de se estabelecerem ininterruptamente na região denota um enorme esforço. Importante ressaltar as várias dificuldades encontradas por qualquer europeu, principalmente em termos físicos, devido a doenças, à dificuldade de adaptação ao clima e à alimentação. Uma relação de capuchinhos entre 1645 e 1700 pode nos dar uma noção do significado deste empreendimento. Foram enviados somente nestes primeiros 55 anos em torno de 150 missionários, muitos dos quais morreram, sofreram amputações, ou retornaram para tratamentos de diversas doenças.⁸⁰

O primeiro monarca congolês a mencionar os missionários capuchinhos foi D. Álvaro III que, entre 1618 e 1619, se correspondeu com Monsenhor Vives, embaixador do Congo em Roma, trocando informações sobre estes religiosos. Ainda nesta data, o mesmo

⁷⁸ Cf. SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*, p. 89.

⁷⁹ JADIN. “Le clergé séculier et les capucins du congo et d’Angola aux XVIe et XVIIe siècles”. *Op. cit.*, pp. 185-186.

⁸⁰ Lista com nomes e anotações referentes aos missionários capuchinhos vindos ao reino do Congo, Angola e suas conquistas de 1645 até 1701. s/l, col. IHGB DL 848,15

Álvaro III trocava correspondências com o Papa, em que o mote principal era a ida de missionários capuchinhos para atuarem no Congo. Baseado nestas correspondências, Cavazzi afirma ter sido o próprio D. Álvaro III (1616-1622) quem solicitou ao sumo pontífice Paulo V missionários capuchinhos.⁸¹ Solicitação que, segundo Brásio, foi repetida por seus sucessores após sua morte, acabando por se efetivar apenas em 1645 com a primeira missão capuchinha.⁸² Tal afirmativa, no entanto, é contestada por Leite de Faria, para quem a iniciativa de se convocar tais missionários não partiu de nenhum monarca congolês, mas do Monsenhor Vives, que teria feito os maiores elogios a estes religiosos em cartas a D. Álvaro III.⁸³

De qualquer modo, em carta de 1619 a Monsenhor Vives, D. Álvaro III diz estar esperando pelos capuchinhos, “não só por serem tão santos e lhos recomendar Monsenhor Vives, mas também por lhes conhecer as muitas virtudes e perfeições, [...] aconselhava-os a não recearem o clima ou as doenças, pois se o primeiro ano era perigoso, depois, habitando-se ao pão do país, que não era de trigo, e ao vinho que não era de uvas⁸⁴, facilmente conservariam a saúde; conviria, contudo, para se perpetuarem no Congo, que trouxessem faculdade de receber noviços, filhos de portugueses ou até de pretos”.⁸⁵ Note-se ainda a clara intenção de D. Álvaro III na formação de um clero nativo, ao solicitar que viessem missionários capazes de “receber noviços”.

Assim, rapidamente foram tomadas providências para que se formasse um grupo de capuchinhos em direção ao reino do Congo. Ainda em 1618, o Cardeal Trejo, protetor do Congo em Roma, convocou os capuchinhos espanhóis que tinham vindo ao Capítulo para comunicar a vontade expressa de Filipe III “que se não designassem para o Congo Missionários de outra nacionalidade, ao mesmo tempo que os exortou a aceitarem a

⁸¹ CAVAZZI, v. I, pp. 262-263.

⁸² BRÁSIO, A. “Tricentenário da Missão do Congo”. *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973, p. 394.

⁸³ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo*. Braga: Editorial Franciscana, 1956, (Separata do número 8, ano II de *Itinerarium*), p. 15.

⁸⁴ A partir do testemunho de Cavazzi, Balandier afirma que no curso do século XVII e XVIII, a mandioca substituiu cereais como o sorgo. No Congo preparava-se a farinha de mandioca para consumo no lugar do pão, acompanhamento bastante comum tanto entre pessoas da aristocracia, como entre pessoas da classe mais baixa. O vinho que “não é de uvas”, é de palma. Cf. BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Librairie Hachette, 1965, pp. 152-156. Cavazzi refere-se tanto ao consumo da farinha de mandioca “em lugar de pão”, quanto ao pão feito com a farinha de sorgo ou de milho. CAVAZZI, v. I, p. 140.

⁸⁵ Carta de D. Álvaro III a Monsenhor Vives em 10/out/1919, citada por FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, p. 15.

Missão”.⁸⁶ Formou-se então um grupo de 12 capuchinhos espanhóis, simbolicamente inspirados nos 12 apóstolos, para seguirem ao Congo.⁸⁷

No entanto, apesar de toda essa movimentação e desses acertos para a ida dos capuchinhos espanhóis, existem informações a respeito de outras missões, sobretudo de jesuítas, nessa época. Segundo Eduardo dos Santos, depois do fracasso da missão jesuíta no Congo (1548-1555)⁸⁸, os jesuítas voltaram apenas esporadicamente a São Salvador. Em 1581, registrou-se a visita do Pe. Baltasar Barreira, superior no colégio de Luanda; em 1585, a do Pe. Baltasar Afonso e entre 1587 e 1620, dos padres Duarte Vaz e Mateus Cardoso.⁸⁹ Também John Thornton relata a presença destes dois últimos jesuítas no Congo em 1619, dos seis que a esta altura estavam alocados em Luanda. Por lá permaneceram alguns meses, a fim de escolher local em São Salvador (Mbanza Congo) para o estabelecimento de um colégio jesuíta e ainda neste período, o Pe. Mateus Cardoso compôs, com ajuda de intérpretes, o catecismo bilíngüe português/kikongo que publicou em 1624, tornando-o notório.⁹⁰ Thornton afirma que o Pe. Cardoso era suficientemente versado em kikongo para produzir o famoso catecismo de 1624, além de escrever um extenso e detalhado relatório sobre a região.⁹¹

Possivelmente, essa presença dos jesuítas, embora intermitente, tenha sido uma estratégia portuguesa de manter um legado religioso no Congo, uma vez que em Luanda o trabalho missionário jesuíta estava em andamento, paralelamente ao processo político-administrativo em franca expansão. Vale lembrar a intensa participação dos jesuítas nos negócios portugueses em Angola e os conflitos nos quais se envolveram quando do estabelecimento do cargo de governador instituído em Luanda, em substituição ao de donatário, diretamente ligado à coroa portuguesa. Além da intenção de controle da missionação no Congo por parte dos portugueses, os jesuítas também cumpriam um papel

⁸⁶ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, p. 10.

⁸⁷ Carta do papa Paulo V de 13 de janeiro de 1621 a D. Álvaro III, rei do Congo. Apud ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo, op. cit.*, pp. 19-20.

⁸⁸ Para uma análise dessa missão, conferir ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”. Separata do livro *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa, 2004.

⁸⁹ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, pp. 61-70.

⁹⁰ cf. FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, pp. 17-18.

⁹¹ THORNTON, John. “The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom”. In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, p. 409.

de oposição aos capuchinhos espanhóis que se preparavam para a missão no Congo, mas que encontravam resistência dos ministros portugueses em Madri.

Em 1619, o grupo composto pelos doze capuchinhos espanhóis ainda era esperado tanto no Congo, quanto em Lisboa, de onde partiriam a caminho do continente africano. Em 1622, morreu o rei congolês D. Álvaro III, sendo sucedido por D. Pedro II que logo escreveu ao Monsenhor Vives para reafirmar a espera pelos missionários capuchinhos.⁹² O projeto de missionação dos capuchinhos passou a se relacionar com a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, criada em 1622 pelo papado para seguir de perto a propagação da fé católica entre infiéis, bem como acompanhar o andamento do catolicismo tanto na Europa, como mundo afora. A pretensão da Sagrada Congregação era colocar um óbice ao monopólio missionário das coroas portuguesa e espanhola. A Congregação apoiou desde logo a ida dos capuchinhos espanhóis, entendendo o atraso como uma deliberação dos portugueses.

Envolvendo uma conjugação de fatores de interesses políticos em que devem ser contados não só as rivalidades européias, mas também as contingências africanas, em janeiro de 1623, o núncio em Espanha enviou à Sagrada Congregação de Propaganda Fide recomendações de que a ocasião não era oportuna para a ida dos capuchinhos, pelo fato de haver no Congo uma perseguição aos católicos e ainda um conflito interno de sucessão a Álvaro III, graças a sérios distúrbios entre D. Pedro II (1622-1624) e um seu sobrinho.⁹³ Além disso e para tornar ainda mais complexa a situação, o mesmo ano de 1623 marcou uma maior concretude aos planos dos jesuítas ao receberem uma doação de um rico comerciante de Luanda, Gaspar Álvares, para o estabelecimento de um colégio em São Salvador.

Essa primeira tentativa de estabelecimento de uma missão capuchinha no Congo (1618 a 1623) e a oposição dos ministros portugueses a ela, devem ser entendidas no contexto das rivalidades entre Espanha e Portugal, mas principalmente pelo esforço português em manter uma autonomia em relação a Espanha, a fim de que fosse restaurada sua independência. Pelo mesmo motivo, em 1612 os Carmelitas Descalços castelhanos também não tinham conseguido ir ao Congo. Leite de Faria explica que para “que o

⁹² FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, pp. 20-24.

⁹³ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, p. 25.

Governo de Madrid se não melindrasse e para atender também os justos pedidos do Rei do Congo e os louváveis desejos do Papa, em 1612 enviaram-se Dominicanos de Portugal e em 1623 Jesuítas portugueses; assim ficava justificado o reiterado *não* que se opunha às pretensões de frades espanhóis, fossem Carmelitas ou Capuchinhos”.⁹⁴ Houve ainda uma segunda tentativa frustrada por parte dos capuchinhos em 1641. Esse grupo era formado pelos capuchinhos italianos: José de Milão, João Francisco Romano e Boaventura de Torella, todos sob a prefeitura do Pe. Boaventura de Alessano, que foi a Lisboa, disposto a partir para o Congo. Mas ao chegarem em Lisboa, D João IV, rei de Portugal recém-independente da Espanha, acabou por interditá-los por não terem sido nomeados previamente pelo monarca português. Ainda aguardaram por dez meses uma mudança de rumo em Lisboa, quando foram informados da tomada de Luanda pelos holandeses em 1641 e retornaram para a Itália.⁹⁵

Todas essas reviravoltas e atropelos que dificultaram a atuação de missionários no Congo devem ser entendidas a partir da preocupação de Portugal em manter sob seu jugo o trabalho catequético em territórios onde estavam instalados, mesmo quando as duas coroas ibéricas estiveram sob domínio de um só rei de 1580 a 1640. Este esforço decorria da vontade de ver restaurada sua independência em relação à Espanha, para o que os membros do Conselho de Portugal em Madri se empenhavam continuamente.⁹⁶ Após a Restauração, a coroa portuguesa ainda enfrentou resistência da Santa Sé que só reconheceria a independência jurídica de Portugal em 1670. Como parte destes conflitos, entre 1640 e 1670, a Santa Sé não nomeou bispos nem para atuação em Portugal, nem para seus domínios ultramarinos e tampouco para os bispados de reinos autônomos, como o Congo, onde a conversão e manutenção do catolicismo era guiada por Portugal durante o século XVI e início do XVII. Assim, a diocese do Congo e Angola, criada em 1596, esteve sem a presença de bispos por 29 anos (1642-71).⁹⁷

No conjunto de fatos relativos a esse período, o que se percebe é uma relação tensa entre a coroa portuguesa e a Santa Sé, a resistência do papado em reconhecer a

⁹⁴ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, p. 29. Também SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*, pp. 93-94.

⁹⁵ BRÁSIO, António. “Tricentenário da Missão do Congo”, *op. cit.*, p. 395.

⁹⁶ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa... op. cit.*, p. 21. A historiografia aponta uma controvérsia em relação à época em que se iniciou de fato este movimento para uma possível independência.

⁹⁷ BRÁSIO, António. “Tricentenário da Missão do Congo”, *op. cit.*, pp. 393-396.

independência de Portugal, o questionamento à exclusividade do Padroado português no trabalho missionário, sobretudo nos domínios ultramarinos e ainda o desfalque nas próprias dioceses em Portugal. Em contrapartida, a coroa portuguesa por sua vez, insistindo em manter sob sua alçada o trabalho missionário, impediu tanto quanto pôde a circulação de missionários que não estivessem subordinados ao Padroado Português. Para o Congo, essa situação acabou por ter como consequência a ausência quase absoluta de missionários entre o fim do século XVI e quase que toda a primeira metade do século XVII. Por outro lado, a situação política interna pela qual passava o Congo, os vários conflitos sucessórios mencionados anteriormente, principalmente no período de 1614 a 1641, contribuíram decisivamente também para o enfraquecimento de uma missionação católica. Não há como aferir o grau de catolicismo do Congo neste período, mas é surpreendente que depois destes anos todos, os hábitos religiosos cristãos não tenham simplesmente se esvaído. O que possivelmente explica essa persistência é o fato de o catolicismo ter sido adotado pelo monarca congolês desde 1491 e, apesar de alguns percalços, continuar a ter representatividade durante o governo de praticamente todos os sucessores de D. Afonso I. Isso denotaria mais um indício da autonomia do cristianismo congolês e da hipótese da capacidade de independência às intermitências, rivalidades, oscilações de missionários e bispos, principalmente ao longo dos séculos XVI e XVII.

1.4 - Antecedentes da missão capuchinha no reino do Congo

O século XVII foi marcado por disputas das coroas européias por possessões na América e na África. Juntas desde 1580, as coroas ibéricas romperam sua unidade em 1640, tendo como consequência entre outras, a excomunhão da coroa portuguesa pelo papado. Politicamente, o rei de Espanha, Filipe IV, mantinha sob seu domínio os territórios italianos (o ducado de Milão, o reino de Nápoles e de Sicília e os Estados Pontificiais, ou seja, boa parte do território da Itália), estendendo para o papado seus conflitos com os portugueses.⁹⁸ Além disso, o poder da coroa portuguesa também estava ameaçado pela presença holandesa na América e na África, tendo os holandeses conquistado militarmente Luanda, São Tomé e Benguela entre 1640 e 1648, desbancando os portugueses por este período e mantendo relações de negócios com o Congo e algumas outras chefaturas.

O papado, por sua vez, passava também por mudanças significativas em sua atuação missionária. Em 1622, o papa Gregório XV criou a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, substituindo e revitalizando a Comissão Cardinalícia da Propaganda Fide (1572-1621), com a intenção de haver uma maior intervenção do Vaticano no trabalho de catequização pelo mundo afora. A Sagrada Congregação contava com objetivos renovados de conversão de hereges e incrédulos e preservação da fé católica. Segundo Célia Tavares, "a intervenção da Propaganda Fide estimulou sérios atritos e conflitos entre a Santa Sé e a coroa portuguesa em um contexto extremamente delicado, marcado pelo não reconhecimento da independência portuguesa por parte do papado - o que só ocorreria em 1669".⁹⁹ A intenção do papado era diminuir a interferência das coroas ibéricas no trabalho de missionação, retirando do jugo do Padroado português e do Patronato espanhol as decisões relativas à propagação da fé católica.

De fato, tal como a monarquia espanhola, a coroa portuguesa interferia no funcionamento do clero secular instalado nas áreas sob sua influência. Isso era possível graças à concessão de privilégios, ou seja, o chamado Padroado no caso português. Alencastro explica que conforme tais concessões, "a hierarquia religiosa só se investia de

⁹⁸ Cf. ALENCASTRO, *Op. Cit.*, pp. 288-300. Sobre as questões políticas entre as coroas portuguesa e espanhola e ainda os conflitos com os holandeses veja-se BOXER, C. R. *O império marítimo português 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

⁹⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 206.

suas funções depois de aprovada pelas autoridades régias, de quem dependia, inclusive financeiramente. El-rei detinha ainda a faculdade de proibir a publicação das bulas pontifícias”.¹⁰⁰ Na perspectiva da coroa portuguesa, esse arranjo passou por um período delicado por conta do longo atraso com que o papado reconheceu a coroa bragantina. Como já foi dito, a primeira consequência disso foi a perda de cargos religiosos seculares por parte dos portugueses, sobretudo nos domínios ultramarinos, como mostra a vacância de bispos na Diocese de Angola e Congo por 29 anos.¹⁰¹

Teoricamente, a Propaganda Fide teria a função de abrandar interesses de cunho nacionalista no projeto de propagação da fé católica, retirando a catequese do jugo do Padroado português e do Patronato castelhano, que até então monopolizavam a atuação missionária no âmbito das coroas. No entanto, os próprios cardeais do Colégio da Propaganda Fide, sujeitos às mesmas pressões políticas e “nacionalistas”, apoiavam, de um modo geral, os espanhóis e os franceses em detrimento dos portugueses. Segundo Charles Boxer, estes cardeais adotavam esta atitude “em parte por razões de Estado, em parte por considerarem inferiores as qualidades dos missionários portugueses, pelo menos durante a época do influente secretário Francesco Ingoli (1622-1649), que era violenta e francamente antiportuguês.”¹⁰²

Essa fase de rompimento do papado com a coroa portuguesa influenciou a quebra do monopólio de missionação em regiões sob influência portuguesa. Entretanto, ela foi relativizada em todos os locais em que a missionação encontrava-se nas mãos dos jesuítas, francamente favoráveis à coroa portuguesa e empenhados sobretudo na restauração do poder em Lisboa a partir do século XVII.¹⁰³ Obviamente, esse contexto de rivalidades políticas agravou-se com a entrada dos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos na África Central, enviados diretamente do Vaticano para um território que até então estava sob influência portuguesa. O que interessa ser retido é o fato de que há toda uma conjuntura européia que implica em consequências políticas na África Central: a questão do desmembramento das coroas ibéricas que refletindo num acirramento de disputas de domínio na América e na África; o rompimento do Vaticano com a coroa

¹⁰⁰ Alencastro. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 23.

¹⁰¹ Cf. BRÁSIO, Pe. António. *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, v. IX, 1ª série, p. 202. Ao nos referirmos a essa obra, daqui em diante utilizaremos MMA.

¹⁰² BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, pp. 105-106.

¹⁰³ Alencastro. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 24.

portuguesa, com o estreitamento de relações do papado com a coroa espanhola e ainda a presença holandesa nos negócios de Luanda e do Congo.

Apesar de toda essa complexidade histórica, não se pode incorrer no equívoco de acreditar que as autoridades africanas tivessem participação passiva nesses arranjos políticos e comerciais. É necessário reavaliar, no conjunto dessas mudanças, o papel que tiveram esses africanos nas configurações que se foram formando. Nesse sentido, é esclarecedora a carta que o rei do Congo, D. Garcia II (1641-61), escreveu em 1643 para o governador holandês no Brasil, afirmando a “aliança e amizade que temos feito com os mui poderosos senhores Estados Geraes e sua Alteza o Senhor Príncipe de Orange” e deixando clara sua contrariedade, ao menos naquele momento, para com os portugueses, de quem dizia conhecer o “mau gênio”, registrou que estes

“quando não têm poder, se portam como carneiros e quando chegam a ter poder se mostram como leões e dragões. (...) A natureza dos portugueses é inquieta e dá para semear discórdia, e eles procurarão todos os meios para nos meter de pernas ao ar e em revolução”.¹⁰⁴

Em outra carta de mesma data (23/02/1643), D. Garcia II pedia ao padre reitor do Colégio dos Jesuítas em Luanda o envio de clérigos para o Congo "a cultivar a vinha de Deus", dizendo-se ele próprio tão católico quanto D. João de Portugal ou D. Filipe de Espanha e afirmando estar com "os braços abertos para Receber a toda pessoa que for Ecleeziastica".¹⁰⁵ Dessa forma, apesar da clara escolha por estabelecer relações políticas e comerciais com os holandeses, em disputa com os portugueses, D. Garcia II optava também pela manutenção dos compromissos com a Igreja Católica, independente de seus problemas com Portugal e de sua aproximação com os holandeses protestantes.

Demonstrando que nas relações com os estrangeiros, as autoridades congolelas faziam valer suas preferências, David Birmingham afirma que os mercadores holandeses levaram uma riqueza considerável de produtos comerciais e ofereceram preços tão atrativos por outras mercadorias, para além de escravos, que ganharam uma posição permanente nas relações comerciais intercontinentais da região do Congo. No entanto, diz o autor, também

¹⁰⁴ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao governador holandês no Brasil (23/2/1643). In BRÁSIO, Pe. António. *MMA*, v. IX, 1ª série, pp. 14-15.

¹⁰⁵ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao Pe. Reitor do Colégio de Luanda (23/2/1643). In BRÁSIO, Pe. António. *MMA*, v. IX, 1ª série, pp. 17-19.

levaram “o calvinismo e isto ameaçou de tal forma o Papado que os Papas de Roma anularam efetivamente o monopólio português da missão e meteram em campo Capuchinhos italianos. Os Capuchinhos não só repeliram o protestantismo, como também tiveram um papel ativo na política da corte e espalharam o catolicismo da cidade para as províncias e as aldeias”.¹⁰⁶

Talvez seja um certo exagero do autor essa atribuição de valor à ameaça do calvinismo holandês. De fato, nas cartas de D. Garcia aos holandeses, ele não mencionava interesse algum na religião protestante. Ele se dizia interessado em comerciar com os holandeses e queixa-se dos portugueses, mas parece muito bem clara a distinção entre as relações comerciais e os interesses espirituais, tanto que ele continuava a demandar missionários católicos. Além disso, talvez não seja muito preciso afirmar que o papado teria anulado a participação portuguesa por conta dos holandeses.

A questão do papado com a coroa portuguesa era mais abrangente do que a missionação na África Central, de modo que o monopólio das missões subordinadas ao padroado português já estava prejudicado, como vimos. O papado não só demorou a reconhecer a independência portuguesa em relação à coroa espanhola, como esforçava-se por tomar as rédeas da missionação católica mundo afora por meio da Sagrada Congregação de Propaganda Fide. Nesse sentido, embora em termos um pouco diferenciados, Boxer avalia a mesma questão, ou seja, a independência religiosa, a partir do ponto de vista dos conversos: “mesmo onde os cristãos indígenas se impacientavam com a suserania ibérica ou com o jugo colonial, não desejavam, por via de regra, abandonar a fé que a Igreja implantara nos seus antepassados”.¹⁰⁷

Além disso, à medida que as relações com os portugueses tornaram-se cada vez mais tensas e eles se instalaram em Luanda, submetendo a região à coroa portuguesa por meio do cargo de governador de Angola, os mani Congo rapidamente perceberam que podiam contar com o apoio de outros aliados europeus, mesmo sem anuência dos portugueses. Nesse sentido, estabeleceu-se uma relação direta entre o rei Congo e a Santa Sé, com inúmeras correspondências. O papado podia acompanhar a manutenção do catolicismo, sem a intermediação da coroa portuguesa e o mani Congo, por sua vez,

¹⁰⁶ BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Trad. Arlindo Barbeiro. Lisboa: Vega, 2003, p. 83.

¹⁰⁷ BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica... Op. cit.*, p. 128.

contava com privilégios e a possibilidade de um aliado europeu. Leite de Faria afirma, por exemplo, que o rei Congo D. Álvaro II, em seu longo reinado (1587-1614), “muito se esforçou por manter relações directas com a Santa Sé. Servir-lhe-iam elas, assim pensava o magnate preto, de protecção contra as ingerências e violências dos vizinhos portugueses de Luanda e também de apoio nos litígios com o Bispo; além disso davam-lhe importância, o que muito lhe agradava. Essas relações consistiam em pedidos de privilégios, de graças, de isenções e também de Missionários”.¹⁰⁸

Voltando à questão dos capuchinhos, um decreto do papa Urbano VIII de 25 de junho de 1640 criou a Prefeitura Apostólica do Congo, subordinada à Sagrada Congregação de Propaganda Fide e confiada ao trabalho missionário dos capuchinhos italianos.¹⁰⁹ No entanto, o não reconhecimento do padroado português pelo papado quando da tomada de poder real bragantino em 1640 resultou em retaliação por parte do rei português D. João IV, no sentido de impedir que se desse, via Lisboa, a viagem de missionários enviados pela Propaganda Fide. Em resposta a isso, os capuchinhos optaram pela viagem via Espanha, para o que contavam com o apoio do rei Filipe IV:

Por quanto Fr. Buenaventura de Alesano y otros Religiosos Capuchinos sus Compañeros, moudidos del çelo de la exaltacion de la Religion Catolica, vam por ordem de su Santidad y de la Congregacion de Propaganda Fide a predicar y enseñar el Santo Euangelio en el Reyno de Congo, ordeno y mando a qualesquier mis Gouernadores y Ministros de qualesquier partes, y puertos de mi dominio que por accidentes del tiempo, o otros llegaren, los reciban benignamente, y los aiuden a su buena y breue expedicion, de suerte que se assista y acuda a tan santa obra, que assi es mi uoluntad, y seré conello seruido.¹¹⁰

O apoio do rei da Espanha ao grupo dos capuchinhos italianos deu-se graças à interferência do Frei Francisco de Pamplona, de nome secular D. Tibúrcio de Redin, ex-oficial do exército e amigo pessoal de Filipe IV que, não só facilitou a passagem dos missionários capuchinhos por terras espanholas, como financiou a viagem dos mesmos.¹¹¹ Em abril de 1644, o novo grupo já estava em Madrid, onde permaneceu por alguns meses e

¹⁰⁸ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa...* op. cit., p. 5.

¹⁰⁹ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*, p. 95.

¹¹⁰ Cédula do rei de Espanha a favor dos Capuchinhos em 8/2/1644. BRÁSIO. *MMA*, v. IX, p. 99.

¹¹¹ BRÁSIO, António. “Tricentenário da Missão do Congo”, op. cit., p. 397.

depois, chefiado por Fr. Boaventura de Alessano, chegou ao Congo em setembro de 1645. O segundo grupo de missionários seguiu em março de 1646.¹¹²

A respeito da figura que intermediou as relações entre capuchinhos e o rei espanhol, Leite de Faria escreve: “contra a pessoa do frade leigo, o antigo D. Tibúrcio de Redín, que mesmo depois de Capuchinho e apesar das suas virtudes, continuou a suscitar em torno de si discussões e zaragatas”.¹¹³ Se a presença deste frei facilitou em termos estratégicos e financeiros a viagem dos missionários, também levantou a suspeita do rei português D. João IV, conforme carta escrita por ele ao Conselho Ultramarino em 17 de fevereiro de 1645:

“(...) Tenho aviso que de São Lucar será hoje partida uma Urca grande com quatorze Capuchos Barbados Castelhanos, e entre eles um Dom Tiburcio de Redin, soldado de muitos anos, e que teve postos e se achou em ocasiões de importância, e se meteu Religioso depois de diferentes sucessos, e estes frades vão pedidos a el Rei de Castella por el Rei de Congo, tomar o porto de Pinda, e porque a passagem desta gente pode ser de grande dano a meu serviço naquela parte, me diga o conselho ultramarino o que lhe parece. (...)”.

Em 21 de fevereiro de 1645, o Conselho Ultramarino responderia:

“ (...) Pareceu dizer a VM que muito conveniente fora ao serviço de VM de armarem-se desta cidade dois Navios de força com alguma gente para (...) socorrer a Nossa gente que está em Angola, porem considerando-se o pouco dinheiro que há, se deve avisar ao governador geral do estado do Brazil, ao governador do Rio de Janeiro, e a Salvador Correa de Sá, que façam dali todo o possível (...) com os socorros que VM tem ordenado que vão a Angola.”¹¹⁴

Alencastro chama a atenção para o fato desta carta ter sido escrita no mesmo dia da partida dos capuchinhos do porto espanhol de Sanlúcar. Isto é para o autor uma “prova de que a espionagem bragantina seguia de perto as movimentações espanholas em direção à África Central”.¹¹⁵ Independente dessa coincidência, o documento enfatiza a preocupação da coroa portuguesa com a chegada dos missionários capuchinhos, identificados pelos portugueses como força política e militar para além da missão evangelizadora. Além disso,

¹¹² BRÁSIO, António. “Tricentenário da *Missão do Congo*”, *op. cit.*, p. 397.

¹¹³ FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa...* *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁴ Manuscrito Arquivo Histórico Ultramarino, série Angola, caixa 5, doc. 50, 1645.

¹¹⁵ ALENCASTRO. *O trato...* *op. cit.*, p. 261.

o documento revela ainda a preocupação com a possibilidade de uma aliança política entre Castella e o Congo. Como precaução a uma configuração prejudicial aos interesses portugueses, a coroa contava com um reforço, vindo de terras brasílicas, para a manutenção de seu domínio na África Central.

Desde a chegada dos portugueses na África Central, os missionários mandados para lá pelo Vaticano eram originários de diferentes ordens religiosas: dominicanos, carmelitas, franciscanos, capuchinhos e jesuítas. Considerando a atuação mais geral dos jesuítas na África Central, David Birmingham afirma que estes tornaram-se “notados pela sua crença na necessidade de conquistar campos de missão pela força das armas, pela ênfase que puseram no estabelecimento de relações diplomáticas com reis africanos, pelo seu empenho na educação da elite tanto das colônias como dos reinos e pelo êxito que tiveram na acumulação de riquezas e no investimento dessas riquezas em terras, edifícios e escravos”.¹¹⁶ Em 1618, um relatório sobre Angola denunciava os jesuítas de não mais se envolverem na evangelização, mas deterem um excessivo poder comercial.¹¹⁷

Por mais que tentasse, ao longo do século XVII e XVIII, Portugal não conseguiu manter o monopólio na catequese; ao contrário, a atividade missionária “foi sempre dominada por ‘estrangeiros’, cuja atitude face às pretensões políticas portuguesas podia ser muito ambivalente”.¹¹⁸ Nesse sentido, os capuchinhos tanto italianos quanto espanhóis receberam a alcunha de “estrangeiros”, tendo sido apontado, por alguns historiadores, um certo conflito entre a coroa portuguesa e estes religiosos. No contexto das rivalidades políticas na África Central, Alencastro chama de “espionagem bragantina” o controle que a coroa portuguesa tentava impor aos religiosos da Ordem dos Capuchinhos.¹¹⁹ Em 1651, Rodrigo de Miranda Henriques, governador português em Angola, escreveria ao Conselho

¹¹⁶ BIRMINGHAM, David. “Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos”. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 262. sobre a atuação dos jesuítas em Angola, ver BIRMINGHAM, David. *A conquista portuguesa de Angola*. Trad. Altino Ribeiro e Sérgio Moutinho. Porto: A Regra do Jogo, 1974; também: HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Trad. Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007, principalmente partes II e III.

¹¹⁷ Birmingham cita este relatório mas, infelizmente, não nos dá maiores referências. Idem, ibidem, p. 263.

¹¹⁸ BIRMINGHAM, David. Idem, p. 269.

¹¹⁹ ALENCASTRO, Op. Cit., p. 261.

Ultramarino, solicitando que se "fizesse diligência por uns castelhanos que em Angola andaram em trajas de frades, e outros que o eram".¹²⁰

Pela própria natureza das concessões eclesiásticas, até o momento em que a missionação esteve sob tutela do padroado português, encontrava-se também, de alguma forma, submetida à coroa e conseqüentemente, aos interesses comerciais portugueses. Quando o papado resolveu retomar as rédeas da propagação da fé católica, o incômodo tornava-se inevitável a ponto do jesuíta Gonçalo João denunciar - em carta sobre sua experiência de 35 anos na região, na qual relatava efusivamente a existência de minas de cobre e prata - uma clara relação dos capuchinhos com a coroa espanhola, advertindo para os riscos trazidos pela presença desses missionários em relação às conquistas portuguesas:

“Será necessário ir ordem de VM ao Governador para se fazer diligência sobre aqueles frades barbados que foram para o Congo, aonde dizem fizeram tomar a voz de Castella”.¹²¹

Note-se que o documento acima data de 1646, quando a coroa portuguesa tinha suas dioceses vacantes, tanto em Portugal quanto nas áreas ultramarinas de sua jurisdição eclesiástica, não podendo eleger bispos, contando assim quase que exclusivamente com a presença dos jesuítas para assegurar algum controle.

Na perspectiva dos africanos, a visão em relação aos capuchinhos também oscilava. Desde sua chegada, os capuchinhos deram assistência diplomática ao rei do Congo, tendo importante papel na consolidação do poder de D. Garcia II, como veremos adiante. Entretanto, a rivalidade do clero secular em Angola com a Ordem dos Capuchinhos acabou por causar certa tensão, convencendo D. Garcia II de que aqueles missionários estariam contra ele.¹²² Dessa forma, a partir de 1654, D. Garcia II intensificou seus esforços em interceptar as cartas e mercadorias dos capuchinhos. Houve uma série de incidentes em Mbanza Kongo envolvendo os capuchinhos e seus simpatizantes. D. Garcia II chegou a escrever uma carta às autoridades de Luanda acusando os capuchinhos de conluio com a

¹²⁰ Carta de Rodrigo de Miranda Henriques ao Conselho Ultramarino em 21 de junho de 1651. Arquivo Histórico Ultramarino, série Angola, caixa 5, doc. 64.

¹²¹ *Memorial do Irmão Gonçalo João da Companhia de Jesus sobre as cousas de Angola e suas minas*. AHU, série Angola, caixa 4, Doc. 76, 5/7/1646.

¹²² THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641-1718*. Wisconsin: The university of Winsconsin Press, 1983, p. 67.

coroa espanhola e depois outra à coroa portuguesa, acusando os mesmos capuchinhos de conspiração, dessa vez com as autoridades de Luanda. Tudo isso para solicitar a D. João IV a substituição dos capuchinhos italianos ou espanhóis por franciscanos portugueses.¹²³

Aliando-se a estes conflitos entre agentes de diferentes nacionalidades e para complicar ainda mais este quadro, os holandeses a essa altura tinham perdido militarmente para os portugueses o domínio comercial em Luanda e D. Garcia II voltava às boas relações com a coroa portuguesa. Em síntese, tomando-se esse período inicial da presença capuchinha no Congo, é possível afirmar que estes missionários iniciaram seus trabalhos num quadro de intensos conflitos, primeiramente com a coroa portuguesa e com os representantes do poder português no Congo e Angola, e posteriormente com o próprio rei do Congo.

Essa tônica encontra-se expressa neste que pode ser considerado o grande cronista da atuação da Ordem dos Capuchinhos no Congo e em Angola. A preocupação em ser confundido com inimigos foi registrada pelo Pe. Cavazzi ao mencionar uma relativa dificuldade em chegar ou circular em certas localidades da África Central, tendo portanto que carregar consigo um documento de autorização para convencer de seu exclusivo interesse na missão. Essa dependência de autorizações e consentimentos atingia os próprios dignatários africanos. Como vimos acima, o próprio rei do Congo D. Garcia II passou pelo menos 5 anos (entre 1652 e 1657) tentando obter um aval para retirar os capuchinhos da região e transferir o papel da catequese aos franciscanos portugueses. A constante tentativa em afastar aqueles missionários e a efetiva dificuldade criada por D. Garcia II, ora impedindo-os de transitar em algumas regiões, ora proibindo súditos de freqüentar a escola capuchinha, determinou a permanência dos clérigos centrada em Luanda, sendo aos poucos distanciados da capital congoleza Mbanza Kongo. Segundo Anne Hilton, em 1652 havia 26 capuchinhos no Congo e 4 espalhados por outras localidades, cinco anos depois esse número foi reduzido a 13 no Congo, dentre os quais dois estabeleceram-se no Sonyo.¹²⁴

Mais tarde, no entanto, já com Vita-a-Nkanga (ou D. Antonio) como rei do Congo (1663-1666), com quem os capuchinhos se relacionavam mais cordialmente, estes

¹²³ Cf. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985, p. 190.

¹²⁴ HILTON. *Idem*, p. 191.

missionários estavam novamente em Mbanza Kongo, infiltrados e associados às disputas e conflitos políticos internos. Mais uma demonstração do papel representado pelos missionários capuchinhos para além da evangelização foi o ápice das disputas travadas entre Congo e Luanda (com os portugueses) na segunda metade do século XVII, quando ao final da chamada Batalha de Ambuíla, o rei do Congo, ao ser derrotado, foi morto junto com seu capelão capuchinho.¹²⁵ Trata-se de um importante envolvimento dos capuchinhos nas questões políticas africanas que procuraremos retomar mais adiante.

O quadro torna-se ainda mais complexo se se considerar que a história do Congo e Angola no século XVII revela o convívio entre missionários católicos portugueses, italianos e espanhóis, havendo também protestantes ingleses e holandeses e ainda judeus. Essa multiplicidade de agentes religiosos, que seguia *pari passu* a variedade também de agentes comerciais, dava-se menos por uma tolerância religiosa dos portugueses que mantinham o domínio sobre parte desta região, e mais pelos conflitos travados entre as instâncias do poder religioso da coroa e do papado.¹²⁶

Nesse sentido, a catequese cumpria um papel político submetido à oscilação de alianças de poder em nível africano e europeu, sendo marcada por um lado pragmático determinado pelos interesses dos próprios africanos convertidos, não só adequando-se às suas crenças como também harmonizando-se às suas prioridades políticas. Nessa relação dos africanos com os portugueses, o catolicismo transformava-se num instrumento de legitimação de aliança política e econômica, sem representar necessariamente o abandono dos ritos tradicionais africanos.¹²⁷ No contexto desta discussão, é possível entender as estratégias da rainha Nzinga (ou Jinga) por exemplo, batizada em 1622, pois quando se relacionava com os portugueses em busca de favorecimentos, utilizava-se de seu nome cristão, Dona Ana de Sousa. Sabe-se porém que ela estava longe de abandonar hábitos condenáveis pela Igreja Católica, como a poligamia ou as práticas “religiosas” africanas.¹²⁸

Em síntese, neste item procurou-se caracterizar o quadro geral da complexidade dos contextos políticos, tanto europeu quanto africano, que determinaram a entrada dos

¹²⁵ BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Trad. Arlindo Barbeitos. Lisboa: Vega, 2003, p. 92.

¹²⁶ BIRMINGHAM. *Idem*, pp.263-269.

¹²⁷ SOUZA, Marina de Mello e. “Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

¹²⁸ A respeito da rainha Jinga, veja-se: GLASGOW, Roy Arthur. *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. Trad. Silvia Mazza, J. Guinsburg e Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 1982.

missionários capuchinhos. Além disso, buscou-se analisar as várias situações resultantes dessa presença, as modificações empreendidas tanto por parte destes religiosos, como por parte de autoridades africanas e pela coroa portuguesa, buscando acompanhar as mudanças decorrentes deste contato.

O que se percebe é um contexto marcado por conflitos locais nos domínios do Congo e Angola, acrescido de elementos que indiretamente influíram no encaminhamento de questões políticas como o rompimento da coroa portuguesa com o papado, fomentado pelo fim da união ibérica em 1640. Como Filipe IV, rei da Espanha, mantinha sob seu domínio os territórios italianos - o ducado de Milão, o reino de Nápoles e de Sicília e os Estados Pontifíciais, subjugando boa parte do território da Itália – pôde estender para o papado seus conflitos com os portugueses. Esse contexto de rivalidades políticas determinou a entrada em peso dos missionários da Ordem dos Capuchinhos, enviados diretamente do Vaticano para um território que estava sob influência portuguesa.¹²⁹

As oscilações políticas e a instabilidade das alianças que cercavam a ação dos missionários capuchinhos e sua recepção pelos africanos, será alvo de uma análise mais aprofundada no próximo capítulo, tendo como base a correspondência enviada pelos reis do Congo a diversas autoridades.

¹²⁹ Cf. ALENCASTRO, Op. Cit., pp. 288-300. Sobre as questões políticas entre as coroas portuguesa e espanhola e ainda os conflitos com os holandeses veja-se BOXER, C. R. *O império marítimo português 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

Capítulo 2

Fé e poder: missionação e conflitos na África Central

“Nossa desgraça, e a dos meus antepassados que com a nossa simplicidade demos lugar a que crescessem tantos males em nossos Reinos, e sobretudo que haja homens que afirmem que nunca fomos Senhores de Angola e Matamba. A desigualdade das armas nos fizeram perder tudo, que aonde há força, direito se perde”.¹³⁰
(mani Congo Garcia II)

2.1 - Capuchinhos: doutrina e prática missionária

Analisar as possíveis singularidades que caracterizavam a Ordem dos Capuchinhos implica em tentar apreender elementos que apontam para uma prática que poderia ser vista como peculiar, principalmente no que diz respeito à relação desses religiosos com o "outro", neste caso, sua relação com os diferentes grupos étnicos da sociedade africana centro-ocidental. É sob essa perspectiva que desenvolveremos este item.

Criada em 1525, a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos constituiu o terceiro ramo franciscano. Até então, havia duas divisões: uma mais austera, a dos Frades Menores Observantes (ou de Estrita Observância) e a dos Frades Menores Conventuais. O fundador da Ordem dos Capuchinhos, o franciscano observante Frei Mateus de Bascio (ou Mateo de Bassi), decidiu instituir uma nova ordem por acreditar que as regras de São Francisco já se tinham degenerado um pouco desde a sua criação. Em 1528, recebeu anuência canônica concedida pelo Papa Clemente VII, ainda subordinada aos Frades Menores Conventuais e poucos anos mais tarde, em 1536, foram escritas as regras que davam base à Ordem dos Capuchinhos. Em 1574, estes padres obtiveram autorização para ultrapassar em sua atuação os limites geográficos de Roma e somente em 1619, tornavam-se independentes como Ordem, embora a data de sua criação seja considerada a do surgimento das regras: 1536.¹³¹

¹³⁰ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao Pe. Reitor do Colégio de Luanda (23/2/1643). In BRÁSIO, Pe. António. *MMA*, v. IX, 1ª série, p. 18.

¹³¹ O processo de criação da Ordem dos Capuchinhos dá-se no contexto do Concílio de Trento (1545-1563), momento chave da reforma católica tão cara à história da Igreja. Note-se ainda que Inácio de Loyola fundou a Companhia de Jesus em 1540. Como observou Châtellier: "a missão moderna, no seu espírito, objetivo e métodos estava já perfeitamente elaborada e posta em prática ainda antes da abertura do Concílio de Trento".

Tiveram crescimento vertiginoso até o final do século XVIII: em 1574 eram 6.176 religiosos e no ano de 1754 somavam 32.821 membros.¹³²

Foram chamados capuchinhos por vestirem hábito de capuz pontiagudo que compunha seu vestuário junto com uma pequena capa, sandálias e uso de barba, por isso também conhecidos como barbadinhos. Sua doutrina seguia alguns pontos da espiritualidade franciscana: observância literal da regra de São Francisco; distribuição do tempo entre a oração, o descanso e o apostolado, com acento na oração contemplativa. Seus aposentos deveriam estar relativamente afastados das moradias locais, de modo que conseguissem isolar-se para os momentos de oração. Para garantir austeridade e pobreza, tanto individual como coletiva, abdicavam de privilégios concedidos por diversos papas à ordem franciscana, incluindo ainda renúncia à remuneração dos trabalhos apostólicos e recurso à mendicância como meio de subsistência. No apostolado, a preferência ia para a pregação popular e para as missões entre “infieis”, portanto estavam dispostos a se dispersar pelo mundo a fim de propagar a fé católica.¹³³

As regras adotadas por ocasião do primeiro Capítulo Geral de 1536 foram determinadas de modo a zelar pela austeridade e para que a congregação,

"tal como a inexpugnável Torre de David, tenha as suas muralhas por meio das quais nos possamos defender de todos os inimigos do espírito vivificador de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de todas as relaxações contrárias ao muito fervoroso e Seráfico Zelo do nosso padre São Francisco".¹³⁴

A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos nascera a partir de uma inquietação em relação ao afrouxamento da prática religiosa dos franciscanos. O trecho acima nos dá a dimensão do zelo para com as normas e condutas, tendo a intenção de seguir muito de perto as regras de Francisco de Assis.

Nas determinações da Ordem, tão importante quanto o trabalho da catequese, o retiro para a oração contemplativa garantiria a qualidade de suas ações, reanimando suas

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Sec. XVI-XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 26.

¹³² Cf. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001, v. A-C, pp. 289-290. Bontinck aponta para o ano de 1578, 3726 religiosos. BONTINCK, François (trad. e notas). *La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648)*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964, p. ix.

¹³³ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa... op. cit.*, v. A-C, p. 289.

¹³⁴ *La Reigle et Constitutions des frères mineurs cappucins de S. François, reveus et de nouveau corrigées*. Arras, 1592, pp. 25-26. Apud CHÂTELLIER. *Op. cit.*, pp. 21-22.

forças para que "cheios de Deus" conseguissem cumprir a missão de pregar às almas ali presentes. Com esse cuidado, eram advertidos nas Regras para que

"pregando aos outros não se tornem réprobos, que deixem por vezes a frequência dos povos, e regressem à solidão, e seguindo os passos do dulcíssimo Salvador, subam a montanha da santa oração e contemplação, e aí permaneçam até que, cheios de Deus, o ímpeto do Espírito de novo os leve a espalhar pelo mundo as suas Divinas graças, esforçando-se por se inflamarem como Serafins do Divino amor, por forma a que, estando bem quentes, possam também aquecer os outros".¹³⁵

O trabalho apostólico com os "infiéis" era parte do projeto da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, mas nota-se no documento acima a preocupação com a manutenção espiritual dos religiosos infiltrados em localidades longínquas, pregando aos "outros", mas garantindo um isolamento necessário para a reflexão e a oração contemplativa.

Segundo ofício de sua criação em 1622, a Congregação explicitava:

"No supremo ofício do papa inclui-se tudo o que se refere à salvação das almas, mas nada lhe compete mais do que zelar pela fé católica, e para isso duas obras são necessárias: uma é conservar essa fé entre os fiéis, castigando-os mesmo para os obrigar a perseverar, a outra é difundi-la e propagá-la entre os infiéis; por isso, a santa Igreja tem duas maneiras de proceder, uma judicial, para a qual o ofício da Santa Inquisição se encontra instituído, a outra moral ou antes apostólica, simbolizada pelas missões entre os povos que mais necessitam; por isso se construíram vários seminários, e colégios, para preparar aqueles que se hão-de enviar e para os novos convertidos."¹³⁶

Há uma distinção muito clara neste documento sobre a maneira de lidar com "fiéis", a fim de lhes "conservar essa fé", diferente de como se deve cuidar de propagar e difundir a fé católica. Conforme explica Adriano Prosperi, os "fiéis eram súbditos dos príncipes que estavam sujeitos à autoridade do papa; os infiéis eram todos os outros – ou seja, tanto as populações não cristãs da América, da Ásia e da África, como os súbditos dos príncipes protestantes". Para uns, recorria-se à Inquisição e para outros "às artes da persuasão".¹³⁷

No intuito de apreender traços singulares aos capuchinhos, não nos furtaremos à tentativa de fornecer alguns elementos de comparação em relação às características que

¹³⁵ Idem, p. 22.

¹³⁶ "Carta circular da S. Congregação aos núncios apostólicos, de 15 de Janeiro de 1622". Apud PROSPERI, Adriano. "O Missionário". In: VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 143-171.

¹³⁷ PROSPERI. "O Missionário". *Op. cit.*, p. 145.

poderiam diferenciá-los de outras ordens religiosas presentes na África Central desde o século XVI: carmelitas, dominicanos, franciscanos e principalmente jesuítas. De maneira geral, o trabalho missionário sempre esteve associado ao sacrifício de deslocar-se a locais longínquos em nome da Fé e da Igreja, sendo o voto de pobreza inerente à missão. Entretanto, sobretudo na atuação missionária na África Central no século XVII, os jesuítas foram diversas vezes apontados pela historiografia como figuras economicamente importantes e detentores de vultuosos bens decorrentes das atividades de comércio travadas, principalmente na região de Angola, enquanto os capuchinhos vangloriavam-se pelo sacrifício e desprendimento material. Por outro lado, se os capuchinhos talvez passassem à margem do universo comercial ou econômico, isso não acontecia no âmbito político, em que sua atuação foi efetiva desde a chegada em 1645, tendo se envolvido, como já mencionamos, em conflitos importantes como a batalha de Ambuíla. Carlos Almeida arrisca apontá-los, numa comparação com os jesuítas, como politicamente mais influentes, enquanto estes se apresentavam bastante envolvidos nas questões econômicas, inclusive com considerável participação no tráfico de escravos.¹³⁸

Num exercício de autocritica, com relação especificamente a esta questão, em 1665 o jesuíta Manuel de Matos desabafava:

“Notaua alguã gente, que os nossos já nam sahiam ás missões pella terra dentro, como antigamente, e por isso qualquer couza que faziam os Capuchos ficaua mais abonada”.¹³⁹

Estudando registros de missionários na África Central dos séculos XVI e XVII, Carlos Almeida compara conduta e prática dos capuchinhos e dos jesuítas, observando que o tempo disponível dos jesuítas para se dedicarem ao serviço religioso era muito menor que o tempo oferecido a estas questões pelos missionários capuchinhos. Isso principalmente porque o envolvimento dos jesuítas com os negócios já era de grande monta, inclusive quanto ao número de bens e escravo. Almeida afirma que “a dimensão era tal que o próprio [jesuíta] Manuel de Matos reconhecia a impossibilidade de a Companhia poder concorrer,

¹³⁸ ALMEIDA, Carlos. *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, dissertação de mestrado, 1997, p. 58.

¹³⁹ Carta do Padre Manuel de Matos ao Padre Diogo de Alfaia em 15 de fevereiro de 1665. BRASIO, MMA, 1ª série, v. XV, pp. 465.

no plano da oferta de serviços religiosos, com os capuchinhos já que as ocupações do Colégio e, especialmente, da sua fábrica *nam o permite de nenhuã maneira*".¹⁴⁰

Importante ressaltar, entretanto, que o envolvimento de missionários nas questões econômicas não era exclusivo dos jesuítas, mas por vezes necessário para subsistência, exceto quando se optava pela mendicância como o caso dos capuchinhos. A suposição de diversos estudos é de que os jesuítas acabavam por destinar um espaço maior às atividades comerciais que extrapolava os limites do "conveniente".

Por outro lado, mesmo nos casos dos missionários mendicantes como os capuchinhos, há por vezes uma certa confusão, dada a linha tênue entre o que é esmola e o que se pode interpretar como presente ou pagamento em troca de sacramento cristão. Adriano Parreira, em seu estudo sobre Angola no século XVII, afirma que em "Luanda e nos territórios sob a autoridade da administração portuguesa, era com os panos e com o nzimbu que se pagavam os mais diversos bens e serviços; os *baptismos*, as soldas, os mantimentos, o vinho e os escravos".¹⁴¹ Cavazzi, numa posição de defesa das eventuais articulações promovidas pelos intérpretes, atribui o oferecimento de presentes como um mal-entendido da parte dos fiéis, graças aos intérpretes mal-intencionados, dispostos a tirar proveito de sua posição intermediária entre o missionário e os fiéis. Nesse sentido, Cavazzi registrava que os capuchinhos,

"ansiosos por ganhar almas sem interesse material, declararam abertamente que não receberiam senão os simples comestíveis que fossem necessários aos seu sustento, sem provisões supérfluas, especialmente daqueles búzios que servem de dinheiro e daqueles panos chamados *mpusu* que também substituem a pecúnia".¹⁴²

Enfatizando ainda mais esta posição, Cavazzi afirmava que num determinado momento, os missionários capuchinhos perceberam que alguns intérpretes agiam à sua revelia e se aproveitavam da ignorância da língua por parte dos missionários, dizendo aos fiéis que

"a quem dispensava os tesouros espirituais se devia muito mais que um punhado de farinha, um ovo, um fruto, uma abóbora, que aquela gente costumava oferecer, e

¹⁴⁰ ALMEIDA, Carlos. *A representação do africano na literatura missionária...* op. cit., p. 266.

¹⁴¹ PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da Rainha Jinga (século XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 115. (grifo nosso)

¹⁴² CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 350.

que, pela dignidade do padre e para que os Brancos não os desprezassem e também para demonstrar gratidão, devia-se responder às modestas recusas com outras tantas generosidades”.¹⁴³

Neste trecho, Cavazzi preoconiza o desapego aos bens materiais, ao mesmo tempo em que acusa algumas pessoas de agirem de má fé não só contra os padres, como também contra pessoas inocentes, dispostas à conversão. Aos poucos os missionários esforçaram-se por aprender a se comunicar sem depender exclusivamente da ajuda dos intérpretes, fundando em Luanda “um seminário de jovens religiosos para os instruir na língua, de maneira que os missionários não fossem obrigados a recorrer a tão traiçoeiros coadjutores”.¹⁴⁴

Ainda sobre a linha tênue entre a prática mendicante e a aceitação ou não de presentes por parte dos missionários, Cavazzi relata que o Padre Gabriel de Valença teria “pedido dois panos para fazer um pequeno bolso” e admirado com a demora, verificou que seu intérprete a quem o padre, para saciar em parte sua avidez, “costumava recomendá-lo aos sobas para que o tratassem bem, uma vez que lhe fosse fiel”. No entanto, o que o missionário Valença afirma não saber é que este mesmo intérprete “tinha recebido nada menos de doze panos de cada chefe, de maneira que em poucas semanas juntara mais de trezentos panos, que ele tinha enviado para sua casa”.¹⁴⁵

Vale lembrar que estes panos de fibra vegetal produzidos a partir da folha da palmeira eram utilizados como moeda em algumas regiões da África Central. Parreira afirma que num determinado momento pode ter sido “possível que os panos tenham chegado a suplantam o prestígio do nzimbu como principal *dinheiro da terra*”.¹⁴⁶

A prática de mendicância dos capuchinhos também foi pivô de conflitos com outros religiosos. Cavazzi relata que teria chegado a Bata - uma das localidades identificadas como províncias do reino do Congo - um padre secular que ao “ver que os capuchinhos

¹⁴³ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 350.

¹⁴⁴ CAVAZZI. *Op. cit.*, p. 352. Cf. também TERUEL, Antonio de. *Descripcion Narrativa dela Mission serafica delos Padres Capuchinos, y sus Progressos en el Reyno de Congo*. Madrid: manuscrito de 1646. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3533, pp. 78-80.

¹⁴⁵ Cf. CAVAZZI. *Op. cit.*, p. 351. Em nota de rodapé, o Pe. Leguzzano na edição consultada afirma que este episódio teria se passado na verdade com o Pe. António de Teruel e não com o Pe. Gabriel de Valença. A nosso ver, a narrativa é em si repleta de situações em que se ouviu falar, uma bricolagem de experiências alheias, importando muito mais, segundo nosso ponto de vista, decifrar a construção da narrativa do que verificar a quem ocorreu determinada situação.

¹⁴⁶ PARREIRA. *Economia e sociedade... op. cit.*, p. 115.

administravam os sacramentos sem retribuição alguma”, quis que estes missionários diminuíssem o ritmo do trabalho apostólico, a fim de que ele pudesse ter também a chance de ministrar os sacramentos:

A razão do seu procedimento era o concurso da gente que gostava dos nossos padres e lhes dava umas esmolas, embora os demais se apresentassem sem nada, enquanto que aos párocos tinham, por assim dizer, a obrigação ou o abuso de entregarem búzios, panos ou outra coisa de preço. (...) No que diz respeito à nossa Ordem, a diferença consiste apenas nisto: nas igrejas dos padres seculares ordinariamente há esmolas pecuniárias, enquanto nas nossas igrejas, pela regra do nosso instituto, apesar da legítima dispensa que temos, não é conveniente receber estas esmolas”.¹⁴⁷

O registro acima revela os conflitos entre missionários capuchinhos e o clero secular na maneira de administrar o trabalho apostólico. Num primeiro momento, a solução encontrada pelos missionários em Bata foi deixar a cidade para que o padre secular exercesse seu ministério sem prejuízo e os capuchinhos pudessem trabalhar à sua maneira, dirigindo-se mais ao interior. Entretanto, Cavazzi conclui:

“A Sagrada Congregação da Propaganda Fide, com novo decreto, datado de 6 de Maio de 1653, resolveu melhor esta dificuldade, ratificando para os missionários a faculdade absoluta e independente dos párocos para baptizar, pregar, administrar os sacramentos e fazer todas as funções para o bem das almas até à distância de 5 léguas da residência dos párocos e dos capelães”.¹⁴⁸

Em suas notas à edição da obra de Cavazzi, o padre Leguzzano explica que naqueles inícios da missão, referindo-se ao século XVII, os capuchinhos aceitavam só as esmolas voluntárias que serviam unicamente para o seu sustento, recusando tudo o mais. Com o passar do tempo, “como isto prejudicava os padres seculares e os outros religiosos que não professavam a regra franciscana, foram obrigados a aceitar todos os emolumentos prescritos pelo bispo, como esmolas das missas da pregação, dos funerais, etc. Estas esmolas, porém, segundo a regra franciscana devem ser gastas para o desenvolvimento das obras missionárias, de maneira que nem o indivíduo, nem a Ordem como tal, podem dispor delas em proveito próprio”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 358.

¹⁴⁸ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 359.

¹⁴⁹ Cf. nota de Leguzzano em CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 280, nota 29.

O que interessa apreender dessa discussão é mesmo a linha tênue entre o recebimento de esmolas pretendido pelos capuchinhos, sem denotar um pagamento pelos sacramentos recebidos e o direito a receber de fato um valor estabelecido, uma vez que “quem serve ao altar tem direito a viver do altar”.¹⁵⁰ Não cabe aqui uma discussão canônica sobre as leis da igreja quanto a este tema, muito menos o direito ou não ao recebimento, mas analisar a prática capuchinha na região, no sentido de apreender particularidades em relação a outras ordens religiosas.

O culto ao sacrifício e a recusa de privilégios fundamentavam a doutrina capuchinha. Nesse sentido, há um documento curioso, datado de um século após os registros que dão base este estudo (1740), no qual se faz uma longa consulta sobre o modo pelo qual poderiam os frades menores deslocar-se. Conclui-se, a partir da regra “non equitare”, que eles deveriam andar a pé, sendo-lhes vetado qualquer meio de locomoção, com exceção apenas ao navio, uma vez que como “andar a cavalo, que foi o que proibiu, não se pode fazer no mar, logo do mar nada proibiu”.¹⁵¹ Era a expressão do sacrifício a que deviam se entregar na prática da missionação.

Sob essa perspectiva, Cavazzi, em seu relato, enaltece de forma exagerada certas condutas de missionários capuchinhos, utilizando como exemplo de virtudes o Pe. João Maria de Pavia, capuchinho que foi enviado, em meados de 1650, para Quiova, uma província ligada ao Soyo:

“Era maravilha ver este padre, em regiões difíceis, sem estradas, andar completamente descalço, sem sandálias. Narraram alguns portugueses que tinham visto este servo de Deus animado por tão grande desejo de socorrer a todos, que às vezes, quando pelas lacerações dos pés não podia andar por si mesmo, se fazia arrastar, da melhor maneira possível, com cordas, ou andava de gatas, ajudando-se com as mãos no chão até sobre os íngremes cumes dos montes, para encontrar aqueles que por causa da guerra, sendo inábeis para o uso das armas, lá estavam refugiados. Eu não me atreveria a relatar esta ação incrível pelo testemunho de uma pessoa só, mas foram muitos os que me contaram o caso sob juramento”.¹⁵²

Este trecho, além de noticiar populações que se refugiavam por conta de guerras que, segundo a historiografia, afetavam a dinâmica dessa região, pode nos dar a dimensão

¹⁵⁰ Nota de Leguzzano em CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 358, nota 9.

¹⁵¹ Consulta sobre pontos duvidosos da regra da Ordem dos Menores. Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, mss. 82, n. 3, p. 4.

¹⁵² CAVAZZI. *Op. Cit.*, v. I, pp. 389-390.

do significado que o sacrifício tinha para estes padres. Ainda que Cavazzi tenha se excedido em sua retórica, ele orgulhava-se dos sofrimentos por que passavam os missionários para levar àquelas almas a palavra cristã.

Em outro momento, o próprio Cavazzi pondera que

“o tempo e a experiência tornaram mais espertos muitos missionários, que, animados por demasiado fervor, tentavam qualquer empreendimento sem pensar em mais nada. O missionário prudente, como nos inculca expressamente a Sagrada Congregação, não deve, só por desejo de martírio, pôr-se em perigo da vida a si mesmo e aos seus companheiros. É suficiente que esteja sempre disposto a defender à custa do seu sangue, quando a ocasião o exigir, a honra da santa fé e que só neste caso enfrente o bárbaro furor dos idólatras”.¹⁵³

O que nos chama a atenção no trecho acima é a linha tênue que separa os missionários “mais espertos” poderiam julgar excessivo e arriscado e o momento em que “a ocasião o exigir” que se ponha em risco pela “honra da santa fé”. Outro aspecto que podemos ressaltar é a menção à Sagrada Congregação de Propaganda Fide colocada aqui como responsável por aconselhar cautela aos missionários ávidos pelo martírio pela causa cristã.

O que se pode eventualmente especular é uma possível relação entre essa preocupação com o sacrifício e a pregação aos “infiéis”, somada à prática de isolamento para a oração, e a insistência com que os capuchinhos avançavam, levando a missão para o interior da África Central. Obviamente, eles não estavam isentos de interesses políticos, afinal essência teológica e história política são aspectos que não se dissociam, mas havia algo de singular na gênese dessa Ordem que pôde facilitar esse avanço para o interior.

De qualquer forma, o fato deles se terem infiltrado pelo interior da África Central no século XVII, enquanto os jesuítas, por exemplo, mantiveram-se em Luanda, foi uma peculiaridade reconhecida, conforme observou Boxer: “provaram ser os missionários mais eficientes no interior”.¹⁵⁴

A própria Coroa portuguesa, convencida da boa conduta dos capuchinhos italianos, já no início do século XVIII, num momento em que os conflitos com o papado já se tinham

¹⁵³ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 412.

¹⁵⁴ BOXER, *A Igreja e a expansão ibérica... Op. cit.*, p. 104.

abrandado, solicitava sua assistência nas missões do Rio São Francisco do outro lado do Atlântico, sobretudo pelo baixo custo dessas missões para os cofres reais, sendo portanto

"conveniente ao serviço de Deos, e salvação daquellas Almas entregarem-se as ditas Missoes aos Capuchos Italianos, por serem os mais uteis nellas, como a experiencia tem mostrado no exemplo de sua vida e desenteresse dos bens humanos, pois só tratao da salvação das Almas, e se contentao com o que lhes dá a Providencia Divina, no que se evita a despeza que a Fazenda Real faz de trinta mil reis cada anno de ordinaria a cada hum dos Missionarios Terezos".¹⁵⁵

Note-se que o documento acima data de 1709. A essa altura, o papado já havia reconhecido a independência da coroa portuguesa e as relações políticas entre as duas instâncias já se haviam normalizado, depois de um período de longas querelas, conforme vimos no capítulo anterior.

¹⁵⁵ Carta do "Rey" O Prezid.e Miguel Carlos para o Provedor mor da Fazenda do Estado do Brazil em 10 de dezembro de 1709. AN, cod. 539, fundo 83. Relação da Bahia: Livro 3º de cartas, f. 32v. Apud POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003, pp. 313-314.

2.2 - Os capuchinhos no reino do Congo

Em 1645, antes da chegada dos capuchinhos, o reino do Congo contava apenas com sete padres seculares e mais dois jesuítas.¹⁵⁶ O primeiro grupo de capuchinhos a chegar finalmente ao Congo, em setembro de 1645, era chefiado por Fr. Boaventura de Alessano, tendo feito a viagem pela Espanha, o que trouxe desconfiança por parte dos portugueses. Este grupo era composto inicialmente pelos capuchinhos Pe. Miguel de Sessa, Fr. Ângelo de Lorena, Pe. Januário de Nola, Pe. Boaventura de Sorrento e o Pe. João Francisco de Roma. Em Sevilha, juntaram-se ao grupo outros missionários: Pe. José de Antequera, Pe. Ângelo de Valença, Pe. João de Santiago, Pe. Boaventura de Sardenha e Fr. Jerónimo de la Puebla.¹⁵⁷ Quando chegaram ao reino do Congo, para recepcionar os capuchinhos, o mani Congo Garcia II usava coroa, o que era significativo, pois tal insígnia era utilizada pelos reis apenas em ocasiões especiais. Também digna de nota foi a atitude com que o mani Congo, segundo relatos de época, recebeu estes missionários, ajoelhando-se e beijando as mãos e o hábito de cada missionário.¹⁵⁸

Do ponto de vista administrativo (ou operacional), a Sagrada Congregação de Propaganda Fide funcionava por meio de Prefeituras Apostólicas. Assim, a cada grupo de missionários capuchinhos enviado ao Congo, um dos membros era o prefeito da missão, respondendo diretamente à Propaganda Fide e intermediando sua relação com os poderes locais, principalmente com o mani Congo. Por meio do prefeito da missão, neste período o Fr. Boaventura de Alessano, a Propaganda Fide acompanhava os avanços e necessidades da missão, dando suporte e deliberando tomadas de decisões.

Em Mbanza Kongo (São Salvador) foi construído um hospício para a moradia dos capuchinhos e ao lado, um colégio onde os padres ensinavam catecismo, canto, gramática, retórica, artes e teologia. O primeiro mestre da escola foi o Pe. Boaventura de Sardenha, compilador dos primeiros esboços da gramática quicongo, sucedendo-lhe o Pe. José de Pernambuco. No Soyo, o Fr. Juan de Santiago deu conta de ser também mestre de tais

¹⁵⁶ Cf. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo, op. cit.*, p. 157.

¹⁵⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 267-269.

¹⁵⁸ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo, op. cit.*, p. 157.

ofícios. Como as cartilhas trazidas da Europa não eram suficientes, os mesmos religiosos escreviam as gramáticas, multiplicando as cópias de acordo com o número de estudantes.¹⁵⁹

Houve um novo grupo de missionários que seguiu em março de 1646, formado por quatro capuchinhos genoveses, a quem a Propaganda Fide teria escolhido “confiada nas boas relações existentes entre Génova e Lisboa”.¹⁶⁰ Estes missionários partiram para Lisboa e lá ficaram por alguns meses, com grande dificuldade de seguir para o Congo, desta vez não devido a impedimentos do rei, mas por intrigas de um tal Pe. Cristóvão de Lisboa. Finalmente seguiram viagem, embarcando numa caravela em junho de 1645 e permanecendo ainda por alguns meses na América Portuguesa. Durante a viagem, houve diversos contratemplos: a embarcação foi capturada por holandeses e os capuchinhos, após chegarem em Angola já como prisioneiros, tiveram que voltar a Pernambuco, seguindo depois para Holanda para serem julgados por uma suposta conspiração. Ao longo do trajeto, um dos missionários morreu e os outros acabaram voltando a Génova depois de alguns meses. Este grupo, portanto, nunca conseguiu chegar ao reino do Congo.¹⁶¹

Segundo relata Cavazzi, os maus tratos sofridos por estes capuchinhos pelos holandeses fizeram com que D. Garcia II tomasse providências no sentido de enviar uma embaixada a Luanda “para manifestar perante os directores o seu pesar por esta gravíssima afronta”. Cavazzi acrescenta ainda que esse fato desobedecia o acordo firmado com o mani Congo quando os holandeses tomaram militarmente Luanda em 1641:

Entre as capitulações concordadas entre o rei do Congo e os Holandeses quando estes ocuparam Luanda, uma era a de que se não imiscuissem no que dizia respeito à religião católica, nem impedissem o ingresso de qualquer missionário, de qualquer província ou reino que ele viesse.¹⁶²

Uma das marcas de Garcia II foi sua capacidade de tratar comercialmente com os holandeses, durante o período em que as relações com os portugueses passavam por um mau momento, e de manter-se católico, relacionando-se diretamente com o papado, quando se tratava das questões da fé católica. Isso está vinculado com a entrada dos missionários

¹⁵⁹ ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, pp. 137-138. Cf. também nota de Leguzzano. CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 295, nota 54.

¹⁶⁰ Cf. nota de Leguzzano. CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 295, nota 54. Ver também BRÁSIO. *MMA*, IX, p. 61.

¹⁶¹ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 295-310.

¹⁶² CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 311.

capuchinhos em seu reino, conforme vimos no capítulo anterior, e com a percepção por parte do mani Congo de que era importante contar com o apoio de uma instância de poder como o papado.

Oficialmente, a segunda expedição de capuchinhos para o Congo foi formada por 14 religiosos, que se reuniram para zarpar em 1647 em Cádiz, sob proteção de Filipe IV, rei da coroa ibérica unificada. Chegaram à foz do Zaire somente em março de 1648, tendo saído de Cádiz em outubro do ano anterior. A esta altura, os padres sobreviventes no Congo eram apenas dois, um dos quais, doente, voltou para a Europa nesta mesma embarcação seis semanas depois. Permaneceram no Soyo por mais algum tempo, por exigência do mani Soyo (denominado por eles como conde) - graças a seus temores de que eles fossem representantes de Castela e estivessem na intenção de agir em conluio com o mani Congo - quando adoeceram mais outros dois ou três missionários por conta das “más influências daquele clima”.¹⁶³ Partindo finalmente do Soyo, antes de chegar a São Salvador, faleceram mais dois capuchinhos, pois a diferença climática e as doenças eram das grandes dificuldades enfrentadas pelos europeus. Os missionários restantes dividiram-se entre as regiões de Bata, Sundi, Soyo e Bamba, sendo dois capuchinhos para cada uma destas localidades e o restante permaneceu em São Salvador. Cada grupo contava com um intérprete nomeado pelo rei congolês. Apenas o Pe. Boaventura de Sardenha conhecia suficientemente, nessa altura, a língua quicongo, apesar disso, também tinha um intérprete, “doutrinado na escola de S. Salvador”.¹⁶⁴

No início, os capuchinhos não tinham a intenção de aprender a língua, considerando natural e até interessante contar com a ajuda de intérpretes. O Pe. João Francisco Romano, em suas preleções sobre os “sucessos” dos capuchinhos no Congo, obra escrita em 1648, indica que a intermediação do intérprete na hora da confissão, por exemplo, era preferível pelos confessores porque, dirigindo-se ao intérprete que era seu compatriota, o penitente se sentia mais à vontade para falar de suas fraquezas. Mais adiante, Romano diz que a língua nativa era muito difícil e que só seria possível aprender a partir de um longo e penoso

¹⁶³ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 336-344. TERUEL, Antonio de. *Descripcion Narrativa dela Mission serafica delos Padres Capuchinos, y sus Progressos en el Reyno de Congo*, *op. cit.*, pp. 70-72.

¹⁶⁴ Cf. nota de Leguzzano. CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 347, nota 155. Cf. também TERUEL, Antonio de. *Descripcion Narrativa dela Mission serafica delos Padres Capuchinos, y sus Progressos en el Reyno de Congo*, *op. cit.*, pp. 73-76.

estudo e que, portanto, era melhor servir-se da ajuda do intérprete que, de maneira geral, compreendia bem o português, principalmente em São Salvador e no Soyo.¹⁶⁵

Para garantir a entrada e o trabalho missionário destes religiosos, o mani Congo Garcia II encaminhava uma autorização de igual teor para cada grupo, apresentando os capuchinhos como “verdadeiramente servos de Deos que não desejão nem buscão em estas terras, nem este mundo ouro, nem prata, nem zimbo, nem peças, nem outros interesses temporais” e recomendando aos seus “vassalos” em várias localidades que recebessem os capuchinhos

“como Anjos vindos do Ceo, os ameis, reverencieis, e obedeçais, como a nossos Pais espirituais, sigais seus Santos Conselhos em tudo porque o que elles mais desejão he o bem espiritual. e a tranquilidade d’esto Reyno.

Mostraivos tambem liberais com elles, fazendolhes esmolos para que possão sustentar, e conservar as suas vidas, para poder mais trabalhar em este nosso Reyno. Deixai vossos amancebamentos, as feitiçarias, os engangas engombos, os furtos, os cançamentos, os odios, procurando viver christianamente; pois sabeis, que todos somos mortais, e que os bons Christãos irão ao Ceo a gosar da eterna gloria; e os maos Christãos irão ao inferno em companhia dos demonios a ser atormentados para sempre”.¹⁶⁶

Mais do que uma autorização de entrada, este alvará indica as intenções da missão, aconselhando o dirigente aos seus súditos uma mudança de hábitos e instruindo o comportamento para com os capuchinhos, não só em relação à obediência, como em relação às esmolos.

Apesar deste documento deixar clara a receptividade do mani Congo em relação aos missionários e o significado da conversão católica na prática cotidiana dos congoleses, é difícil precisar até que ponto ocorriam as tais mudanças de hábitos, mas podemos achar indícios de que essa mudança não era tão simples, é o que se apreende nas queixas registradas pelos missionários sobre as condutas de congoleses. Um exemplo disso

¹⁶⁵ ROMANO, João Francisco. *Breve relatione del successo della missione de Frati Capuccini... al regno del Congo...* Roma, 1649. In: BONTINCK, François (trad. e notas). *La fondation de la mission des Capucins ao Royaume du Congo (1648)*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964, pp. 43-44. “Les confessions aussi s’entendent au moyen d’un interprète; ceci n’est pas une pratique nouvelle mais très ancienne; spontanément et volontiers les gens se confessent de cette manière; ils préfèrent même se confesser à l’interprète plutôt que directement au prêtre, puisqu’il leur semble que l’interprète, étant leur compatriote, comprend mieux leurs faiblesses que le confesseur, originaire de pays très éloignés. (...) En effet, la langue du pays est très difficile et ne peut s’apprendre que par une étude longue et pénible. (...) Ladite langue portugaise est comprise de beaucoup, surtout à la ville de San Salvador et au Soyo.

¹⁶⁶ “Alvará de D. Garcia II, recomendando os Capuchinhos aos seus povos - 19 de setembro de 1648”. CAVAZZI. *Op. cit.*, v. II, doc. 20, pp. 304-305. O mesmo documento encontra-se transcrito em BRÁSIO. *MMA*, X, pp. 245-248.

encontra-se nas palavras de Cavazzi ao referir-se ao “duque” de Bata (o mani Bata), que “nada cuidava da sua alma, para atender só à sua devassidão, sempre rodeado por numerosas concubinas”. Preocupados com o mau exemplo dado à população, os missionários insistiam “sobre a enormidade deste abuso”; entretanto o mani Bata

“recebia de má vontade estas repreensões e, se não fosse a razão política, teria efetuado as ameaças que às vezes resmungava. Dizia ele que a reforma dos costumes pretendida pelos padres causaria desordens e que era uma coisa extravagante acorrentar nos homens a doce liberdade com que a própria natureza providenciava à sua conservação”.¹⁶⁷

Há dois elementos que se podem destacar no trecho acima. O primeiro é a consciência demonstrada pelo missionário de que a “razão política” levava o duque a conter suas ameaças. Leia-se nisso a sua condição de subordinação ao mani Congo. Ou seja, a conversão do mani Congo ao catolicismo desde a chegada dos portugueses garantiria a oficialidade da região como católica, ainda que este catolicismo fosse considerado pelos missionários em muitos momentos como superficial. Outro ponto importante no documento acima é a afirmação de que “a reforma dos costumes pretendida pelos padres causaria desordens”. Possivelmente, o mani Bata referia-se à questão sucessória e à idéia de que a poligamia garantia um equilíbrio de poder entre as várias linhagens.

Mais tarde, o próprio mani Bata resolveu procurar os missionários “prometendo casar legitimamente com uma prima do rei e encarregando-os de tratar deste casamento”, o que deixava os capuchinhos bastante satisfeitos e esperançosos quanto aos frutos dessa decisão. Essa situação, no entanto, não foi permanente, pois após uma ausência por parte dos missionários, o mani Bata “arrefecera no seu primeiro fervor e retomara a maior parte das suas concubinas”, deixando para os missionários a conclusão de que seria muito difícil “converter verdadeiramente este homem fraco e inconstante”, o que resultou no desânimo quanto à figura do mani Bata e ao mesmo tempo na tentativa de convencer a população sobre “o horror por este vício da luxúria”.¹⁶⁸

Graças à reprovação à poligamia, os capuchinhos enfrentaram, segundo a opinião de Cavazzi, calúnias e boatos quanto ao exclusivo interesse evangélico. “Na província de

¹⁶⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 356.

¹⁶⁸ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 358.

Sonho diziam que já no Congo haviam sido descobertas as más intenções destes estrangeiros e que estava próxima a sua expulsão do reino; só o rei adiava esta resolução porque eles o enredavam astuciosamente com a promessa de lhe entregarem o conde de Sonho”. O “conde” ou mani Soyo teria passado um tempo acompanhando de perto todos os passos dos capuchinhos, mas depois se convenceu da inocência destes: “Por fim, persuadido da pureza de costumes dos nossos e da santidade do seu zelo, despediu as concubinas, e casou em legítimo matrimônio com uma princesa da sua condição”.¹⁶⁹

Os problemas dos capuchinhos, no entanto, não se resumiam ao combate de hábitos, mas eles tiveram que enfrentar vários conflitos ora de um lado, ora de outro. Com a restauração de Luanda pelos portugueses em 1648, o mani Congo Garcia II teve que se render ao trato político com os mesmos. Novamente, isto acabou por criar problemas com os capuchinhos. Da parte dos portugueses, entre eles os jesuítas, insistiam em retomar a exclusividade no apostolado católico na região. Para tanto, tentavam aviltar a imagem dos capuchinhos junto à coroa portuguesa, espalhando o boato de que os capuchinhos eram infiltrados políticos de Castela. Nesse sentido, o padre jesuíta Antonio do Couto, que intermediava a “renovação da antiga amizade” entre o rei português e o mani Congo, avisava em 1651:

“Não duvido que quando V. Magestade fosse sabedor dos Frades Capuchos de varias nações, que vieraõ a este Congo neste anno por Castella (...) iulgasse V. Magestade e com muito fundamento aver trato, e comunicação entre Castella e Congo com traças, e ardis contrarios á amizade, e boa correspondencia que V. magestade merece a elRey de Congo”.¹⁷⁰

Adiante, o padre Couto agradece a Deus por estar o rei do Congo “longe de viver enganado com eles” e desejar a presença de portugueses “que nunca o enganaraõ”, acrescentando ainda que os cônegos Simão de Medeiros e Miguel de Castro têm “ajudado muito a ElRey [do Congo] com seus bons conselhos”, contra as maquinações dos missionários capuchinhos. Nesse sentido, considera conveniente que venham outros missionários e que “sejão portugueses”.¹⁷¹

¹⁶⁹ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 294.

¹⁷⁰ Carta do Padre António do Couto a El-Rei de Portugal (14-10-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, p. 103.

¹⁷¹ Carta do Padre António do Couto a El-Rei de Portugal (14-10-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, pp. 102-105.

De seu lado, os capuchinhos relatavam as injustiças sofridas, por conta das falas dos portugueses, reafirmando por todo o tempo seu exclusivo interesse apostólico. Em 1651, pouco mais de um mês depois da carta de Antonio do Couto, o missionário capuchinho Serafim de Cortona relatava que, quando chegaram a Luanda, foram tratados como traidores e acusados de conluio contra o rei de Portugal. Apontou ainda como culpados dessa situação quatro padres em Luanda e mais dois no Congo, os quais ele preferiu não nomear, fazendo constar no documento apenas alguns pontos, como uma referência velada aos nomes destes; citou ainda uma carta de um padre escrita contra eles, que se poderia supor tratar-se de Antonio do Couto. Quanto aos padres aos quais se referia, podemos supor serem os cônegos “conselheiros” do mani Congo, Simão de Medeiros e Miguel de Castro, mencionados por Couto. Para abrandar esta situação, Serafim de Cortona aconselha que os próximos missionários capuchinhos sejam enviados via Portugal para que não se lance suspeita a respeito de seus exclusivos serviços religiosos.¹⁷²

De todo o modo, o que se vê é uma situação desconfortável entre o mani Congo e os capuchinhos. Conforme explicitado pelo padre Couto, Garcia II encontrava-se “desenganado” em relação aos capuchinhos, passando a tratá-los com frieza. O mesmo capuchinho Serafim de Cortona queixava-se contra o mani Congo, apresentando-o como mau cristão, dedicado a idolatrias, sendo apenas batizado como católico. Sobre a relação de Garcia II com os capuchinhos, ele ainda relatava que o mani Congo encontrava-se muito diferente do que era antes, colocando-se contra eles em vez de mostrar-se grato pelos benefícios trazidos com sua missão evangélica. Tudo isso graças à intervenção e má influência de um dito padre (novamente Antonio do Couto).¹⁷³

¹⁷² Carta do Padre Serafim de Cortona ao Provincial da Toscana (22-11-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, pp. 111-119. Adiante, pequeno trecho da carta em italiano: “Non si può rappresentare il tumulto che causò tal uenuta in questa Città fra questi Portoghesi, dicendo pubblicamente che erano traditori, e che veniuano per machinare alcuno tradimento contro il Rè di Portogallo, spargendo voce che portauanno arme, poluere e due pezzi d'artiglieria, con altri infiniti spropositi. I principali autori e fautori di tutte queste cose, sono quattro Padri..... che si trouano in questa Città d'Angola, e due che stano in Congo, che sono i maggiori nemici che tenghiamo, perche i secolari conuinti della uerità, ci sono molto affezionati; ma quelli non cessano di perseguitarci, sciogliendo le lingue contro di noi senz' alcun rispetto nè di Dio nè del mondo: il chiamarci traditori, non è niente”, p. 112.

¹⁷³ Carta do Padre Serafim de Cortona ao Provincial da Toscana (22-11-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, pp. 111-119. Vale a pena citar o trecho: “Di più le faccio sapere, come il Rè di Congo stà hoggi mal cristiano, come il primo dì, che quà arriuammo, osseruando le medesime Idolatrie, le medesime superstizioni di prima. In quanto al Battesimo, lo riceuono volentieri, ma del resto non si fà altro, o poco; e questo perche non vi è l'aiuto del braccio secolare, e non hanno timor veruno di castigo. Oltre che il Rè stà molto differente con noi adesso di quello che staua prima; e questo per il mal'uffizio fatto da Padri sopradetti. Non dirò altro, se non

Graças à situação dos capuchinhos no Congo e aos problemas que tiveram que enfrentar na relação com Garcia II, eles acabaram por espalhar-se sem poder contar com a sede no Congo. Embora houvesse problemas com os portugueses em Luanda, para a coroa portuguesa era melhor que eles estivessem localizados em um lugar de fácil acompanhamento. Em 1651, os padres capuchinhos já haviam instalado em Luanda duas congregações, uma destinada a homens e outra a mulheres, o que lhes garantia acompanhar de perto os hábitos e condutas cristãs dos africanos dessa região. Mais do que isso, formar seguidores, ensinando mais detidamente uma prática espiritual condizente com as normas católicas, entre elas, determinações de como portar-se à missa, fazer oração mental e exame de consciência e ainda rezar o Pai Nosso e a Ave Maria.¹⁷⁴

A transferência da sede da prefeitura de Mbanza Kongo para Luanda, em 1654, pelo prefeito apostólico Frei Jacinto de Vetralla, sucessor de Alessano, obedecia a razões de outra ordem, maior segurança graças à proximidade com autoridades portuguesas neste momento, além de maior facilidade de comunicações e sobretudo alguma independência em relação às intrigas que constantemente aconteciam no reino do Congo. Foram estes também os motivos que levaram à transferência da sede do bispado de São Salvador para a cidade de Luanda.¹⁷⁵

A missão capuchinha em 1651 contava com 30 missionários em todo o reino do Congo.¹⁷⁶ Em 1655, com o deslocamento da sede para Luanda, os capuchinhos que se encontravam em atividade na região eram: cinco em S. Salvador, quatro em Bamba, quatro em Pemba, três em Quiova, três em Macuta (Soyo), três em Luanda, três em Massangano e

che questi Padri hanno detto in mia presenza, che vogliono fare in maniera di metterci in disperazione, e farci abbandonare la Missione. Sia per amor di Dio; Nostro Signore li paghi. (...) Perche il Rè, in cambio di mostrarsi grato di tanti benefizj da noi riceuuti, e da' Padri che hora sono venuti, si era quasi dal tutto appartato da noi altri", pp. 113-114.

¹⁷⁴ Carta do Padre Serafim de Cortona ao Provincial da Toscana (22-11-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, pp. 111-119. Sobre este assunto: "Quello che mi consola, è sapere che mai si fece opera di gran seruizio di Dio che non vi fossero contradizioni; e il vedere il profitto particolare che si è fatto in questa Città, nella quale, quando vi arriuai, erano tali e tanti gli abusi cattiu, che solo il nome riteneuano di cristiani. Oggi tengo istituito due Congregazioni, una di huomini, tutti principali, e l'altra delle donne. Ogni seconda feria faccio una pratica spirituale, dopo la quale si fa la disciplina; lè donne però la fanno nelle proprie case, com alcune regole, nelle quali vi stanno altri exercizj spirituali, da farsi ogni giorno, come sentir Messa, recitarei l Rosário o la Corona, far mezz'ora d'orazione mentale, l'esame di coscienza, e recitare cinque volte il Pater e l'que Maria, conferssarsi almeno ogni mese, e tutte lè feste principali dell'anno", p. 115.

¹⁷⁵ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969, p. 124.

¹⁷⁶ Cf. VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1966, p. 151.

dois em Matári; somando portanto 26 ao todo.¹⁷⁷ Em 1656, quando o Frei António de Gaeta estava estabelecido em Matamba, onde permaneceu por alguns anos, e lá se aproximou da rainha Jinga, conseguindo convencê-la a converter-se, os capuchinhos chegaram a planejar transformar Matamba em “uma grande nação católica”.¹⁷⁸

Entre os anos de 1652 e 1657, a atuação dos capuchinhos nas áreas da África Central foi marcada pelo incremento de redutos missionários, tanto em Mbanza Kongo como em Luanda, com a presença de uma escola capuchinha e um hospício. A coexistência destas sedes garantia-lhes a possibilidade de trafegar ora de um lado, ora do outro.

Em 1659, o número de capuchinhos ainda cresceu um pouco, sendo 15 missionários no reino do Congo e 15 em Angola. Em 1663, tinham cinco padres e três leigos nas Missões de Luanda, Massangano e Matamba; em Soyo quatro sacerdotes; em São Salvador, Bamba e Sundi um frade em cada qual. Em 1665 eram vinte nos dois reinos, oito sacerdotes e três irmãos auxiliares nas missões de Luanda, Massangano, Caenda e Matamba, quatro padres e um irmão no Congo e três sacerdotes e um leigo em Soyo. As guerras de 1666-1671, entre os Portugueses e o mani Congo, “trouxeram a desordem e a anarquia ao reino e fizeram com que os Capuchinhos deixassem o marquesado de Pemba, o ducado de Bamba e todo o interior do Congo. No ano de 1670 somente quatro padres e três irmãos leigos estavam no reino de Angola, um sacerdote em S. Salvador e outro em Sonho”.¹⁷⁹

Resumindo os dados disponíveis, Eduardo dos Santos afirma que entre 1645 e 1653, entraram em Angola e no Congo 53 capuchinhos. No entanto, neste último ano, restaram apenas 23, os outros ou haviam morrido ou haviam regressado à Europa tolhidos por doenças. Outra estatística refere que entre 1645 e 1707 desembarcaram nos dois reinos ao todo duzentos e doze missionários capuchinhos, dos quais cento e nove morreram em África ou pereceram nas viagens. No início da missão na África Central, os capuchinhos ficavam por dez anos instalados na região, mais tarde, a Propaganda Fide diminuiu a estada para sete anos, em decorrência de doenças e mortes que atingiam a maior parte destes missionários.¹⁸⁰

¹⁷⁷ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁸ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁹ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁸⁰ Cf. SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola, op. cit.*, p. 131.

Com as dificuldades encontradas pelos missionários vindos da Europa, os capuchinhos iniciaram em 1660 um projeto de enviar nativos para Roma para se formarem clérigos. Mas nem o primeiro enviado em 1663 chegou a formar-se. Os capuchinhos não tinham acesso a transportes gratuitos e demais facilidades, que o governo português não estava inclinado a conceder-lhes, entre outros motivos, pelo fato dos novos seminaristas não irem receber educação ministrada por portugueses e em português. Essa dificuldade os fez retomar o projeto de formar um clero nativo, mas isso também não foi bem sucedido pelo menos não durante o século XVII. Segundo Santos, graças à falta de recursos e à dificuldade de comunicação na língua nativa.¹⁸¹

Segundo Anne Hilton, os capuchinhos geralmente cuidavam de convencer de seus poderes, ou melhor dizendo, da manifestação do poder de Deus através deles. Como verdadeiros instrumentos do poder divino, eles não tinham dúvidas de sua capacidade de fazer chover, de curar e de acalmar tempestades.¹⁸² Se isto os fez idolatrados em muitos momentos, como verdadeiros “ngangas”, também há registro de problemas. Em torno de 1672, “aconteceu que o conde de Sonho e seus vassalos, ‘com pretexto de que por seo respeito não chovia naquellas terras’, espancaram os Capuchinhos, a ponto ‘de os porem em estado de que só por milagre [poderiam] viver’, e expulsaram-nos”.¹⁸³

Uma das características da missão capuchinha era o trabalho apostólico diário. Todas as noites, as pessoas se reuniam para ouvir sermões em quicongo, em que os capuchinhos quase sempre expressavam preocupação com a mudança de costumes, sobretudo a concubinação e hábitos pagãos.¹⁸⁴ Outro tema que se repetia com frequência no discurso destes missionários era a admiração que conquistavam não só da parte do rei e da corte congoleza, mas de toda a população a respeito da renúncia total aos bens materiais.¹⁸⁵

Esse assunto é recorrente nos relatos capuchinhos. Ao narrar a viagem de ida do primeiro grupo de capuchinhos ao Congo, Cavazzi comenta que, no percurso da viagem, os

¹⁸¹ SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*, op. cit., p. 126.

¹⁸² HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985, pp. 159-161.

¹⁸³ PAIVA MANSO, Visconde de. *Historia do Congo (documentos)*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1877. Apud SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*, op. cit., p. 132.

¹⁸⁴ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., pp. 159-161.

¹⁸⁵ ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa*, op. cit., pp. 101-103 e p. 237.

missionários pararam alguns dias nas Ilhas Canárias e quando iam seguir viagem, uma pessoa dona de muitas posses

“enviou para a praia cinco camelos carregados de vinho, galinhas, frutas e outras provisões para a viagem. No entanto, os missionários, lembrados da profissão de pobreza do nosso instituto e abandonando-se confiantemente nas mãos da Divina Providência, agradeceram humildemente o favor mas apenas aceitaram algumas laranjas e tâmaras, devolvendo o resto aos seus benfeitores”.¹⁸⁶

Ainda sobre a conduta dos capuchinhos, Anguiano atribuí a sua boa fama o pedido de mani Congo Álvaro III por estes missionários, dizendo que este pedido que partira do dirigente congolês, mesmo sem conhecê-los, foi devido à notícia chegada aos seus ouvidos da grande caridade, da pobreza evangélica e do total desinteresse pelos bens temporais.¹⁸⁷ Outra situação similar aconteceu em 1651, quando os moradores de Massangano se dirigiram ao rei português para pedir licença para a construção de um recolhimento para os capuchinhos, frisando o fato dos padres viverem de esmolas numa conduta “tam exemplar, e tam vtil a dotrina dos Padres Capuchinos missionários de Roma, que a este e ao Reyno de Congo vierão”.¹⁸⁸

Segundo Anne Hilton, nessa mesma época os jesuítas teriam produzido poucos registros, embora sua missão tenha se estendido por mais de cinquenta anos (1619-1675) nessa região. A justificativa, segundo Hilton, estaria no fato deles estarem totalmente envolvidos nas questões políticas, tendo estabelecido suas bases em Luanda.¹⁸⁹ Se compararmos aos jesuítas, um diferencial a ser apontado não é a ausência de envolvimento político dos capuchinhos, porque eles imiscuíram-se intensamente nas questões políticas durante todo o tempo. Entretanto, ao contrário dos capuchinhos, a missão jesuíta esteve sempre atrelada aos projetos de exploração da coroa portuguesa, a ponto deles considerarem a sujeição do território denominado Angola como pré-requisito para o bom desempenho de seu trabalho de catolicização da população. Esta constatação se deu graças à experiência fracassada de sua missão no Congo entre 1548 e 1555, conforme analisou

¹⁸⁶ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 270.

¹⁸⁷ ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa*, *op. cit.*, p. 17. “Una de las circunstancias que motivaron al Rey Don Alvaro III para pedir en dicha embajada a Su Santidad positivamente Capuchinos, como los pidió aun sin conocerlos, fué la buena fama que llegó a sus oídos de su mucha caridad, grande observancia regular, pobreza evangélica y sumo desinterés de los bienes temporales”.

¹⁸⁸ Carta dos moradores de Massangano a El Rei D. João IV (18-7-1651). BRÁSIO. *MMA*, XI, pp. 59-60.

¹⁸⁹ HILTON, Anne. “European Sources...”. *Op. cit.*, p. 302.

Carlos Almeida.¹⁹⁰ Pode-se perceber claramente essa idéia nas palavras do Pe. Francisco Gouveia em 1564:

“esta gente ainda que seia docil, tinha necessidade dalguã sogeição pera se bem conuerter: por que sem sogeição nem esta nem outra gẽte barbara, por majs bem inclinada que seia, se poderá bem conseruar na fee: como se uê claramente en Congo, pois tam mal ali se logrou a christandade”.¹⁹¹

O mesmo padre sentenciava incisivamente um ano mais tarde:

“pareçe quasi impossuiel auerse de fazer nada nestes gentios, ã quanto não forẽ gouernados del Rei de Portugal”.

O que se pode também destacar nas palavras do padre jesuíta é a percepção da autonomia política congoleza, importante para se entender todo o processo histórico pelo qual passou o Congo principalmente nos séculos XVI e XVII.

A criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide em 1622 teve como principal objetivo o acompanhamento mais direto das missões mundo afora, diminuindo a influência exercida pelas coroas ibéricas que até então dominavam o trabalho missionário, por meio do padroado português e do patronato espanhol. A independência dos capuchinhos em relação às coroas européias tornou singular sua experiência missionária no Congo se comparada às várias missões realizadas, tanto na América como na África. De fato, o que na prática a distingue é o conjunto de fatores que determinaram a autonomia da missão em relação a qualquer projeto de dominação européia. Ainda que houvesse um projeto missionário que incluísse objetivos civilizatórios, o trabalho apostólico não estava atrelado diretamente a um empreendimento colonial ou a qualquer outra iniciativa similar.

Estudos sobre missões em outras regiões da América têm revelado que, mesmo com a ordem capuchinha é possível verificar o atrelamento a projetos de dominação direta. É o que demonstra a tese de Andrea Daher a respeito da missão capuchinha no Maranhão. Daher afirma que o padre Yves d' Evreux “sublinha explicitamente que a salvação das

¹⁹⁰ ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”. Separata do livro *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa, 2004.

¹⁹¹ “Carta do Padre Francisco de Gouveia ao Geral da Companhia (1-11-1564)”, *MMA*, I série, v. XV, doc. 85, p. 231. Apud ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”, *op. cit.*, p. 888.

almas tupinambá dependia estritamente do sucesso da conquista e da colonização francesa”.¹⁹²

Obviamente, no Congo as questões políticas estavam presentes e diretamente relacionadas, mas o empreendimento missionário ocorreu por si só, numa relação direta entre o reino do Congo e o papado, por meio da administração da Propaganda Fide.

¹⁹² DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Trad. Albert Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 142.

2.3 - Mani Congo Garcia II: missionação e poder local

Com a morte de Álvaro VI em 1641, Garcia II (também chamado por Garcia Afonso II) tornou-se rei do Congo por longos 20 anos e foi o responsável por restaurar a coesão interna do reino, após um período de crises de sucessão e enfraquecimento do poder centralizado.¹⁹³ Segundo Anne Hilton, Garcia II mostrou-se bastante hábil para abrandar e resolver fissuras políticas que existiram por vários anos.¹⁹⁴ Além disso, registrou-se o fato dele se comunicar muito bem em língua portuguesa.¹⁹⁵ Foi durante seu reinado que os capuchinhos iniciaram sua missão no Congo e ao longo do tempo em que aí permaneceram (1645-1835), ocuparam funções políticas importantes para o mani Congo, constituindo por diversos momentos as embaixadas, como representantes do rei do Congo em situações-chave, ora intermediando com outros chefes locais, como por exemplo o mani Soyo, ora com o papado ou com a coroa portuguesa, aí incluídos os governadores de Angola. Por conta da aproximação comercial com os holandeses inicialmente e posteriormente, com a retomada das boas relações com os portugueses, o mani Congo não somente aceitou de bom grado os capuchinhos, como constatou que poderia utilizar-se deles como intermediários entre ele próprio e a coroa portuguesa.

Quando Garcia II assumiu o trono, um de seus maiores desafios era a reorganização do poder interno do reino do Congo. No Soyo por exemplo, com a morte do mani Soyo Miguel em 1641, uma nova sucessão deveria ser feita e o escolhido foi um irmão da principal esposa de Garcia II, Daniel da Silva. No entanto, ele se negou a ir a Mbanza Kongo para a costumeira confirmação, dizendo que tinha sido legitimamente escolhido e que portanto essa confirmação era desnecessária.¹⁹⁶ Obviamente, mais do que uma ruptura de tradição, essa negação se apresentava como uma demonstração de poder autônomo do Soyo e de seu lado, o descontentamento do mani Congo em relação a isso.

Por conta deste quadro político, quando o primeiro grupo de capuchinhos chegou ao Soyo em 1645, enfrentaram a situação descrita acima e por isso, ficaram retidos alguns dias antes de partir para Mbanza Kongo. A este respeito, Cavazzi relata:

¹⁹³ Cf. VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., p. 142.

¹⁹⁴ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 142.

¹⁹⁵ Cf. CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 286.

¹⁹⁶ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 152; VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., pp. 147-148;

“Ele [o mani Soyo], porém, caiu das nuvens e com mil habilidades procurou detê-los. Contou-lhes que o rei do Congo era inconstante, feroz e hipócrita. Estava pervertido pelos Holandeses e só desejava apanhar qualquer religioso que viesse da Europa para sacrificá-lo ao seu mau gênio e à impiedade dos hereges. A razão destas palavras, como se conheceu depois, era a profunda inimizade do dito conde com seu soberano. Quinze dias antes da chegada dos nossos travara-se uma grande batalha em que o conde alcançou a vitória; chacinou muitos fidalgos e oficiais do exército régio e capturou o próprio primogênito do rei, trazendo-o com todo o respeito para a sua residência de Sonho”.¹⁹⁷

Frente à recusa do mani Soyo, o mani Congo ignorou sua eleição e nomeou seu primogênito, Afonso, entregando-lhe um exército para que ele mesmo tentasse conquistar o Soyo. Travou-se um embate em 29 de Abril de 1645 e Afonso foi derrotado e feito prisioneiro. Depois de saber da batalha, os capuchinhos se dispuseram a seguir a São Salvador e intermediar um tratado de paz entre as duas partes, proposta aceita pelo mani Soyo, Daniel da Silva – ainda que sob advertência da indisposição do mani Congo em relação a qualquer religioso vindo da Europa. Aqui se faz presente uma das primeiras intervenções políticas destes missionários na região, atuação que se mostrou sempre atrelada ao trabalho religioso.¹⁹⁸

Segundo Cavazzi, D. Garcia II teria recorrido à ajuda dos holandeses, por intermédio do padre capuchinho Boaventura, para resgatar seu filho que se encontrava detido no Soyo, sob ameaça de guerra caso a liberação não se efetivasse. À negativa do mani Soyo seguiu-se uma nova batalha entre Soyo e Congo, com nova derrota congoleza e a permanência do primogênito do mani Congo, Afonso, como prisioneiro.¹⁹⁹

Seguiram-se alguns conflitos, inclusive com interferência dos holandeses a favor do mani Soyo e em 1646, o Soyo teve reconhecida sua independência. Cavazzi atribuiu essa conquista à interferência decisiva dos dois missionários embaixadores Angelo de Valença e João Francisco Romano. Estes, que em 1646, antes de partirem em direção à Europa, tinham também a missão de realizar uma nova tentativa conciliatória entre Soyo e Congo. Desta vez, atingiram seu objetivo, libertando o primogênito do rei congolês, recebido com

¹⁹⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 283-284.

¹⁹⁸ Sobre sua eleição e a batalha advinda, o mani Soyo narra detalhes em: Carta do Conde de Sonho ao Papa Inocêncio X (25-3-1648). BRÁSIO. *MMA*, v. X, pp. 122-125.

¹⁹⁹ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 314.

grande festa, procissão e missa, não faltando palavras de devoção por parte de Garcia II, que atribuía o retorno do filho à graça de “Maria Imaculada Mãe de Deus”.²⁰⁰

Como chefe de um reino independente, o mani Soyo Daniel da Silva teve o cuidado de garantir uma comunicação direta com o papado, por meio de carta à Sagrada Congregação de Propaganda Fide e ainda com Filipe IV, rei de Espanha. Nas cartas, de mesmo teor e mesma data, ele agradecia o envio de missionários capuchinhos e solicitava mais padres para salvação “daquelas pobres almas desamparadas”. Não perdia a oportunidade de ressaltar que o Soyo fora o primeiro lugar a tornar-se cristão, graças ao batismo do mani Soyo em 1492, precedendo o do mani Congo.²⁰¹ Ainda em 25 de março de 1648, Daniel da Silva escreveu ao papa Inocêncio X e detalhou melhor a sua situação em relação ao Congo, assumindo uma posição de vassalo ao rei do Congo, mas esclarecendo a legitimidade com que fora escolhido no Soyo. Acrescentou ainda informações sobre as duas guerras travadas entre ele e o mani Congo e aproveitou para solicitar ao papa uma imagem de Santo Antônio, outra de Santiago e outra do santo de seu nome, São Daniel, além de uma espada bendita para aumento da Cristandade.²⁰²

Numa época em que o poder holandês espalhara-se dos dois lados do Atlântico, o mani Soyo enviou ao Brasil dois embaixadores acompanhados de 200 escravos de presente e mais um embaixador para tratar de seus interesses na Holanda. Se isso não garantiu uma oposição mais direta dos holandeses ao mani Congo e conseqüentemente a favor do mani Soyo, ao menos os impediu de ficar deliberadamente contra este último. Vale destacar a importância estratégica do Soyo, nos primeiros tempos de ocupação holandesa, única passagem possível para o comércio de escravos, graças ao bloqueio efetivado pelos portugueses em outras rotas.²⁰³

Apesar do reconhecimento da independência do Soyo, alguns pequenos conflitos permaneceram entre ambos os reinos, ou mais especificamente, entre Garcia II e os filhos de seu predecessor, Álvaro VI, que haviam ocupado o poder político no Soyo e onde passaram a se refugiar os opositores de Garcia II.²⁰⁴ De todo modo, a independência do

²⁰⁰ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 317-321.

²⁰¹ Carta do Conde de Sonho a D. Filipe IV (25-3-1648). BRÁSIO. *MMA*, v. X, pp. 118-119; Carta do Conde de Sonho à Propaganda Fide (25-3-1648). *Idem*, v. X, pp. 120-121.

²⁰² Carta do Conde de Sonho ao Papa Inocêncio X (25-3-1648). BRÁSIO. *MMA*, v. X, pp. 122-125.

²⁰³ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo, op. cit.*, pp. 152-153.

²⁰⁴ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna, op. cit.*, pp. 147-148.

Soyo trouxe algumas conseqüências importantes. Uma delas foi a unidade do reino do Congo posta em xeque, determinante no último quartel do século XVII, quando o Congo enfrentou uma crise sem precedentes. Além disso, os problemas com o Soyo fizeram com que o dirigente congolês perdesse uma das poucas possibilidades de comunicação com a Europa sem depender de Luanda, uma vez que esta se fazia anteriormente pelo porto do Soyo. Assim, o Soyo pôde se fortalecer cada vez mais e garantir sua própria relação política e comercial com os holandeses.

Ademais, as oposições ao mani Congo também encontravam ecos em outras partes. Em 1649, houve uma revolta em Nsundi (uma das províncias) fomentada pelo seu dirigente, um outro filho de Álvaro VI. Situação controlada por Garcia II apenas em 1651 com o afastamento e execução de seu opositor. Em 1654, um irmão de Garcia II, o marquês de Mpemba, e seu pretenso sucessor, ouvindo rumores de que o mani Congo quisesse impor seu filho mais velho, Affonso, para sua sucessão, revoltou-se contra o mani Congo, mas sem sucesso, o que o fez fugir para o Soyo. O próximo marquês de Mpemba rebelou-se dois anos depois e foi decapitado. Os problemas relacionados à sucessão continuaram, pois em 1657, Garcia II enfrentou Antonio, seu segundo filho e marquês de Mpangu, que voltou-se contra o duque de Nsundi, partidário de Affonso, o filho mais velho de Garcia II, mas não foi bem-sucedido ainda desta vez. Em 1660, a facção que apoiava Antonio convenceu Garcia II de que seu filho mais velho e provável sucessor, Affonso, planejava assassiná-lo, levando o mani Congo a tomar uma atitude radical: ordenar sua execução. Finalmente em 1661, D. Garcia II morreu e o caminho estava livre para Antonio I ocupar o trono em Mbanza Congo. Imediatamente após ser entronizado, Antonio I se precaveu processando e executando todas as pessoas que tivessem alguma ligação com seu irmão mais velho. Pouco tempo depois, Antonio I teve que enfrentar a rebelião conduzida pelo duque de Wandu e soberano em Ambuíla que, aliado aos portugueses, levou a cabo uma guerra generalizada de Angola contra o Congo.²⁰⁵

Um dos fatores marcantes no governo de Garcia II foi seu reinado ter-se iniciado no mesmo ano em que os holandeses ocuparam militarmente Luanda, fazendo com ele se preocupasse em estabelecer com estes uma relação cordial desde logo, ainda que inicialmente de forma cautelosa para não levantar questões com o papado, uma vez que

²⁰⁵ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., pp. 148-149.

para a Igreja, os holandeses eram considerados hereges, sem lei nem Deus. Obviamente, a ocupação holandesa de Luanda era prejudicial aos interesses portugueses na região e estes não se aquietaram enquanto não conseguiram tomar de volta os territórios ocupados.

A aproximação entre holandeses e o mani Congo também não poderia agradar aos portugueses, havendo desde logo uma mobilização para um embate militar entre o mani Congo e os portugueses, ainda não efetivado neste primeiro momento.²⁰⁶ No entanto, as rivalidades cresceram à medida que os holandeses pressionavam os portugueses a abandonarem de vez a região. Segundo Anne Hilton, dos portugueses que habitavam na região, salvaram-se apenas aqueles que se refugiaram em Mbanza Kongo, todos os outros foram massacrados e tiveram suas posses tomadas. Dessa forma, os holandeses foram aos poucos conquistando o apoio dos chefes locais, como o mani Mbamba e em 1642, finalmente deu-se a aliança de forma mais direta entre Garcia II e os holandeses, permitindo a construção de fortes e dando abertura para o comércio.²⁰⁷ Nesse sentido, o mani Congo comprometia-se com o oferecimento de exclusividade aos holandeses, o que se evidencia na carta abaixo:

“Eu não consentirei que em alguns dos meus lugares ou portos qualquer português tenha a sua casa ou o seu comércio, e se nisto alguns seus navios chegarem, podem deixá-los contratar e fazer voltar; e se estou a escrever isto a Sua Alteza o Príncipe de Orange e aos nobres senhores governadores da Companhia das Índias Ocidentais”.²⁰⁸

Aproveitando-se desta aproximação, o governo holandês tentou persuadir Garcia a aceitar um ministério calvinista e professores para que se ensinasse no Congo uma nova “civilização, religião e governo”. Para isso, foram oferecidos livros de presente a Garcia II que, em resposta, queimou-os em praça pública.²⁰⁹ Evidentemente contrário a isso e satisfeito com a atitude de Garcia II, Cavazzi fez questão de narrar o episódio:

“Os piores erros que corriam pelo país eram as perniciosas máximas de Calvino e de Lutero. Foram os Holandeses quem espalhou [sic] o veneno da heresia por meio de

²⁰⁶ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., p. 137; HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 144.

²⁰⁷ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 144.

²⁰⁸ Carta de D. Garcia II, Rei do Congo, ao Governador Holandês no Brasil (23 de fevereiro de 1643). BRÁSIO. MMA, 1ª série, v. IX, p. 15.

²⁰⁹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 156.

livreiros cheios de doutrinas pestíferas e de calúnias contra a Santa Igreja Católica e contra o romano pontífice, verdadeiro vigário de Cristo. (...) Mas como se extirpam melhor aquelas envenenadas raízes por meio do exemplo do chefe, um dia o rei convocou o povo para uma grande praça e declarou publicamente quais eram os seus sentimentos sobre a fé católica. (...) Por fim mandou que todos os que tivessem ainda aquelas publicações as entregassem a ele ou ao seu lugar-tenente, no prazo de oito dias. (...) Juntaram-se assim muitas destas publicações, com as quais se fez uma grande fogueira. (...) No decorrer do tempo, como narrarei mais adiante, desabafariam eles [os holandeses] a sua raiva contra os Capuchinhos, por terem ouvido dizer que eram eles quem com maior fervor lutava contra os seus erros.”²¹⁰

Esta atitude de Garcia II corrobora a assertiva de que ele não teve interesse na religião protestante, mesmo quando estabeleceu aliança com os holandeses. Garcia manteve-se oficialmente católico durante todo o seu governo e independente das mudanças em suas relações com os portugueses ou com os holandeses, já havia estabelecido uma comunicação direta com o papado, garantindo-lhe um maior controle do catolicismo praticado no Congo, além de representar mais um instrumento político a seu favor.

De todo modo, a aliança de Garcia II com os holandeses não teve longa duração. Em 1643, pressionados por conjunturas locais e pelo controle no comércio de escravos exercido pelos portugueses, os holandeses fizeram um acordo amigável com os portugueses, na intenção de usufruir do mesmo comércio de escravos, uma vez que todas as rotas encontravam-se bloqueadas pelos portugueses. Até o estabelecimento do acordo, os holandeses tinham conseguido uma cifra muito aquém dos esperados 50 a 60 mil escravos por ano, comerciando nos primeiros oito meses apenas 150 pessoas. O resultado deste acordo, no entanto, foi uma longa espera, sem favorecimento para os holandeses.²¹¹

Mais tarde, em 1644, D. Garcia II, completamente repugnado com os holandeses, tentou aliar-se com Nzinga, mas não foi bem-sucedido. No final de 1646, os holandeses já estavam bastante enfraquecidos e os portugueses estavam retomando cada vez mais seu poder na região. Precavido, Garcia II resolveu buscar novos aliados na Europa.²¹²

Partiram então dois capuchinhos como embaixadores de Garcia II, Pe. Angelo de Valença e Pe. João Francisco Romano, a fim de tratar na Holanda e em Roma dos maus tratos sofridos pelos capuchinhos. Garcia pedia apoio e reconhecimento ao papa,

²¹⁰ CAVAZZI. *Op. cit.*, pp. 289-290. Há uma narração deste evento também em: Carta do Padre Frei José de Milão ao Procurador-geral dos Capuchinhos (30-10-1647). BRÁSIO. *MMA*, X, pp. 51-53.

²¹¹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo, op. cit.*, pp. 146-149.

²¹² HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo, op. cit.*, pp. 149-151.

solicitando ao mesmo uma coroa abençoada para que ele e seus sucessores pudessem usar, construindo mais uma insígnia importante para seu poder.²¹³ Nessa ocasião, o mani Congo também aproveitou para estreitar laços com D. Filipe IV de Espanha, dizendo-se contra a independência de Portugal e sugerindo que o rei espanhol invadissem Luanda, retirando os holandeses, ao mesmo tempo em que colocaria os portugueses definitivamente para longe da região. Solicitava ainda o envio de homens para explorar as minas de ouro e prata do Congo. Essas intenções encontravam-se explicitadas em sua petição:

1 - Primo que su Magestade Catholica se sirva embiar armada competente por mar al puerto principal de Angola, hechando parte della en el de Pinda, o Rios de Dandi, o Vengo, para que junto con su gente (que tendrá prevenida) pueda facilmente tomar la Ciudad y puerto de S. Pablo de Loanda.

2 - Suplica tambien que los Gobernadores que ponga alli su Magestad no sea uno solo, sino dos, para que con mais acierto y madurez esté gobernada aquella Praça.

3 - Que a dichos Gobernadores les ordene conservê siempre la paz y union con los del Congo, y se ayuden y valgan los unos á los otros contra otros enemigos quando la ocasion lo pidiere.

4 - Que los tales Gobernadores, soldados o moradores que su Magestad embiare para recidir, o habitar en aquellas partes de Angola, en ninguna manera seã Portugueses.

5 - Que se sirva su Magestad dar embarcaciõ a los Religiosos Capuchinos Missionarios que su Santidad embiare al Reyno del Congo.

6 - Suplica tambien se sirva su Magestad embiarle dos o tres mineros, hombres entendidos en la materia, para que descubrá las minas de oro y plata que ay en su Reyno.²¹⁴

Assim, além de acertar com o rei de Espanha uma relação amistosa, disposto inclusive a suplantar suas conexões com os holandeses e externando suas contrariedades com os portugueses, Garcia II aproveitava a ocasião para agradecer o envio de capuchinhos e atrelava diretamente estes missionários ao governo espanhol, dando margem a represálias por parte dos portugueses, que muitas vezes mostraram-se desconfiados do papel dos capuchinhos como espiões de Castela. Esta capacidade de D. Garcia II em estabelecer laços e, com a mesma facilidade, rompê-los, parece ser uma forte característica de sua maneira de

²¹³ Carta do Rei do Congo ao Papa (9-5-1648). BRÁSIO. *MMA*, X, pp. 136-138. Há neste episódio uma curiosidade. Os capuchinhos queriam levar consigo a coroa para entregá-la logo ao mani Congo e temendo pela demora, declararam não precisar ser muito valiosa para satisfazer ao dito rei: “che con occasione della Congregatione del Santo Uffitio si degni di trattar indorata, con gioie di poco prezzo, et di apparenza, che con poca spesa si darà questa sodisfattione al detto Rè, che fà tanto conto di questa Santa Sede”, p. 137.

²¹⁴ “Petitiones del Rey del Congo D. Garcia II, a la Magestade Catholica del Rey de España Nuestro Señor”, documento anexo à “Carta de D. Garcia II, rei do Congo, a D. Filipe IV, rei de Espanha (5-10-1646)”. *MMA*, v. IX, pp. 450-453.

governar. Aqui temos uma forte evidência desta faceta, pois os problemas apresentados entre os holandeses e os capuchinhos genoveses serviram para Garcia II como pretexto contra os holandeses. Sabe-se, no entanto, que neste momento estava sendo estabelecido um acordo para o comércio de escravos que aproximava holandeses e portugueses e distanciava-os dos interesses de Garcia II, que via na aliança com os holandeses uma arma contra o poder luso local.

Ao final da ocupação holandesa em 1648, quando da retomada de Luanda por Salvador de Sá, o governo português em Luanda escreveu a Garcia II a fim de estabelecer novas regras políticas que praticamente colocavam em xeque a autonomia do reino do Congo. Em vez de responder à carta, Garcia II enviou um embaixador capuchinho para negociar diretamente em Luanda a manutenção de seu poder.²¹⁵ Este episódio e vários outros demonstram o importante papel político desempenhado pelos capuchinhos no Congo.

A aproximação de Garcia II aos holandeses não aconteceu por acaso. Foi a forma pela qual o mani Congo buscou diminuir o poder dos portugueses na região. Aliado ao controle holandês, no mesmo período deu-se o predomínio dos capuchinhos italianos, que não respondiam à coroa portuguesa no trabalho apostólico. Juntos, estes fatores deram a Garcia II a perspectiva de controlar diretamente a igreja católica no Congo, sem subordinação a Portugal. Esta intenção o fez declarar que a ocupação holandesa em Luanda havia sido um castigo de Deus contra os pecados dos portugueses.²¹⁶

Quando Garcia II escreveu a um padre jesuíta em Luanda, tentando uma aproximação, teve o cuidado de referir-se à “ambição e soberba” de pessoas que lidavam com o tráfico, mas sem generalizar a acusação aos portugueses como um todo.

“Não há couza que mais danifique os homens que a ambição e soberba. Essa reinou nessa Cidade da Loanda. E como asim fosse não podia nũa auer pazes com este Reino, porque en lugar de ouro, prata e outras couzas que seruẽ de moeda em outras partes, o trato e moeda são pessas, que não são de ouro nẽ de panos, senão creaturas. Nossa desgraça, e a dos meus antepassados que cõ a nossa simplicidade demos lugar a que crececẽ tantos males en nossos Reinos, e sobretudo que aia homẽs que

²¹⁵ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., p. 143.

²¹⁶ Cf. HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985, pp. 142-144.

afirme [m] que numca fomos Senhores de Angolla e Matamba. A desigoldade das armasnos fizeraõ perder tudo, que ahonde há forssa, direito se perde”.²¹⁷

Apesar do cuidado do mani Congo em não generalizar as atitudes, sua carta seguiu com um bilhete do governador de Angola, Pedro Cesar de Meneses (1639-43), no qual ressaltava o “mao animo que o Congo tem contra nós”.²¹⁸ Nesse sentido, em outra carta de mesma data, o mani Congo é mais explícito na diferenciação entre a coroa e alguns portugueses, isentando a coroa da responsabilidade atribuída à ambição de portugueses em Luanda, pois estes “não falarão, nem por pouco, dos grandes prejuízos que causaram a este meu reino e coroa, *coisas que escondem do seu Rei*”.²¹⁹

O enfraquecimento do poder local português graças à ocupação holandesa possibilitava um maior controle congolês do comércio de escravos.²²⁰ A exploração deste comércio pelos portugueses era uma reclamação recorrente entre os soberanos congolese. Já em 1526, o mani Congo Afonso I, ao escrever ao rei português D. João III “pedindo-lhe vinho e farinha para o sacrifício da missa”, aproveitava o ensejo para solicitar “que lhe não mandasse mercadores que causavam grande damno aos seus naturaes, fazendo-os escravos”.²²¹

Há outro documento, datado de 1648 - escrito em italiano, provavelmente por capuchinhos embaixadores do rei do Congo e em consonância com o momento político, em que os portugueses de Luanda eram considerados inimigos – no qual se afirma que os portugueses que viviam na região da África Central eram todos cristãos-novos, o que significava dizer que eram “cristãos no nome e judeus de fato”, atribuindo a estes a crueldade do seqüestro de homens e mulheres que eram enviados ao Brasil para trabalhar nas lavouras de cana de açúcar. O tom acusativo se repete mais à frente, ao se imputar o abandono da fé católica pela rainha Jinga à crueldade com que os portugueses se apossaram de seu reino.²²²

²¹⁷ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao Pe. Reitor do Colégio de Luanda (23/2/1643). In BRÁSIO, Pe. António. *MMA*, v. IX, 1ª série, pp. 17-18.

²¹⁸ *Idem*, p. 19.

²¹⁹ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao Governador Holandês no Brasil (23/2/1643). In BRÁSIO, Pe. António. *MMA*, v. IX, 1ª série, p. 15, grifo nosso.

²²⁰ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, op. cit., p. 142.

²²¹ Carta de D. Afonso, rei do Congo a D. João III (6 de julho de 1526). PAIVA MANSO, Visconde de. *Historia do Congo (documentos)*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1877, doc. XXVII.

²²² Capítulos da Embaixada do Rei do Congo (9-5-1648). BRÁSIO. *MMA*, 1ª série, v. X, pp. 139-144. Seguem os trechos referidos: “dire in buon linguagio che christiani de nome, e giudei di fatti, hanno usato

A desconfiança de D. Garcia e os capuchinhos em relação aos portugueses teve reciprocidade. Em carta ao padre jesuíta Antonio do Couto no final de 1648, o rei português D. João IV escreveu a respeito do apoio que o monarca congolês dispensou aos holandeses desde a chegada destes em Luanda e por todo o tempo que lá estiveram, “para ruina, e destruição dos portugueses”. Acrescentava ainda que Garcia II,

“não contente com isto chamou também italianos a título de Religiosos, não sendo melhores para a conversam das almas que os portugueses, nem mais zelosos e leaes á sua amisade (...) e breuemente experimentará as poucas vtilidades, que pode receber dos italianos, ou de outra nação que não seja a portugueza”.²²³

Além de deixar clara sua insatisfação diante do favorecimento da missão capuchinha em detrimento de outras ordens, principalmente a dos jesuítas, que respondia à coroa portuguesa, essa carta é quase um prenúncio do que viria a ser a política da coroa portuguesa em relação ao Congo após a reconquista de Luanda. Ainda que, sob a alcunha de “amizade” entre as duas partes, a coroa portuguesa passaria a impor regras draconianas, conforme veremos mais adiante.

tirannie e crudeltà indicibili in quei popoli del Congo, à forza d’armi, rubando huomini e donne per caricarne le naui, e mandarli al Brasile per fare il zuccaro, senza mouersi punto à pietà, ne per li gridi e clamori che i pianto di quei che da loro erano fatti prigionieri. (...) La Regina Zinga, che confina con il Congo, quale era prima Cattolica, ha abandonato la Fede, non per altro, che per hauer ueduto la crudeltà de Portoghesi in mouergli crudel guerra, solo per impossessarsi del suo Regno”, pp. 142-143.

²²³ Carta de instrução de D. João IV ao Padre António do Couto (18-12-1648). *MMA*, 1ª série, v. X, pp. 287-288.

2.4 - O enfraquecimento do reino do Congo

Em 1648, os portugueses conseguiram tomar militarmente Luanda das mãos dos holandeses, por meio de uma armada de onze navios de guerra vinda da América sob o comando de Salvador Correia de Sá e Benevides. Essa reconquista trouxe amplas consequências. Da parte dos capuchinhos, pode-se perceber uma visão mais condescendente em relação aos portugueses:

“A vitória aumentou a fama do valor dos Portugueses e principalmente daquele destemido general, que, reconhecendo em tanto favor a mão da Virgem Santíssima, em cuja solenidade conseguira tão assinalada vitória, quis que aquela cidade, chamada antes S. Paulo de Luanda, se chamasse S. Paulo da Assunção”.²²⁴

De fato, a mudança do nome, com a omissão da alcunha “Luanda”, segundo Cadornega, teve uma motivação mais terrena do que o capuchinho deixou registrado: “por ter este apelido muita parecença com o de Hollanda”.²²⁵

De seu lado, a vitória portuguesa em Luanda obrigou Garcia II a mudar o foco de suas investidas políticas. Sob ameaça de serem ocupados alguns territórios congolezes, Garcia II enviou uma embaixada a Salvador Correia formada por um capuchinho, um jesuíta e mais duas pessoas da corte, com a intenção de retomar as boas relações.²²⁶ Estes embaixadores levaram consigo um documento em que constavam as condições de paz que o mani Congo colocava aos portugueses e ao governo de Luanda. Ciente da importância de tomar para si as rédeas da igreja católica no Congo, a primeira condição era: “Que o Bispo de Congo resida em esta Catedral da Cidade de Sam Salvador”. A 5ª condição era complementar: “Que todo o Clero do Reyno de Angola dependa na jurisdição desta Catedral de Congo, segundo a legitima, e antiga possessão”.²²⁷

²²⁴ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 322. Na documentação analisada percebe-se uma grande oscilação do olhar capuchinho sobre os portugueses. Tentamos aqui procurar entender isto à luz dos elementos presentes em cada momento. Ao perceber também esta característica, Alencastro atribui a uma certa censura da Propaganda Fide, preocupada com a acusação recorrente de “espanholismo” sobre os missionários desta Ordem. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 286.

²²⁵ CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*. Anotada e corrigida por José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940-1942, vol. II, p. 19. Apud CAVAZZI, v. I, p. 322.

²²⁶ CAVAZZI, v. I, p. 322-323.

²²⁷ Condições de paz do rei do Congo (19-2-1649). MMA, v. X, pp. 326-328.

Quanto aos capuchinhos, Garcia II tomava o cuidado de lhes garantir um lugar em Luanda (renomeada como São Paulo da Assunção), provavelmente contando com estes para intermediar suas relações, tal como era feito desde sua chegada no Congo. Esta parece ser a preocupação explicitada na 3ª condição:

“Que alguns dos Religiosos Capuchinhos mandados por Sua Santidade, morem na Cidade de Sam Pablo da Assumpção: pera que juntamente com os RR. Padres da Companhia de Jesus criem sanctamente alguns la Juuentude de Congo, polo bem espiritual deste Reyno”.²²⁸

Além das cinco condições voltadas para o redirecionamento do catolicismo, ainda havia sete outras que diziam respeito ao campo “temporal”: a preocupação de garantir a retomada das terras pertencentes ao reino do Congo; o apoio dos governadores de S. Paulo da Assunção contra os inimigos dos reis do Congo; a proibição da entrada de zimbo de outra procedência que não fosse a do reino do Congo. No que se refere especificamente ao comércio de escravos, destacamos a 5ª condição:

“Que se tenhaõ em uarias partes dos Reynos de Congo, e de Angola, juizes desenteressados pera examinar se as pezas que se uendem, são libres, ou furtadas, ou uerdadeiramente escrauos”.²²⁹

Ou seja, essa exigência evidencia a intenção do mani Congo não só em retomar o controle do comércio de escravos, como a fiscalização sobre a legitimidade da escravização, freando as práticas que ele considerava abusivas por parte dos comerciantes portugueses, queixa que já tinha declarado quando resolveu apoiar os holandeses em Luanda.

Quase dois meses depois daquele proposto pelo mani Congo, os portugueses também propuseram um tratado de paz, documentado em 13 capitulações, datadas de 13 de abril de 1649. Estas expunham, na perspectiva dos portugueses, as condições impostas para retomar as boas relações com o reino do Congo. Começavam por exigir um refém, de preferência um filho, como garantia de cumprimento das condições ali explicitadas, sob

²²⁸ Idem, p. 326.

²²⁹ Idem, p. 327. Sobre a proibição de entrada de zimbo, informa-nos Alencastro que a ameaça dava-se principalmente pelos zimbos recolhidos na Bahia. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 258.

ameaça de expulsão do mani Congo no caso de desobediência de alguma das cláusulas. Outra condição era a construção de uma fortaleza lusa no porto de Pinda, a fim de “tirar toda a suspeita que podemos ter de que em seus Portos haja rumor das armas de Castella”; e em contrapartida, os portugueses pressionariam o conde de Soyo a reconhecer sua vassalagem em relação ao rei do Congo. Para a reparação dos prejuízos sofridos no confisco de fazendas, exigia-se do rei do Congo o pagamento em escravos e panos, além da entrega dos escravos refugiados. Quanto ao comércio na região, os portugueses estabeleciam a isenção de tributos sobre mercadorias como o sal por exemplo. Por fim, constava o compromisso dos missionários capuchinhos destinados ao Congo, viajarem por Lisboa, ressaltando a liberação da entrada de qualquer religioso secular ou regular para o trabalho apostólico.²³⁰

Quando os capuchinhos chegaram em 1645, Garcia II os aceitou e percebeu desde logo serem bastante úteis na intermediação de sua relação com os portugueses. Para os capuchinhos, essa retomada dos espaços políticos lusitanos na África Central foi determinante para uma mudança de atitude. Garcia II esperava que os missionários se sentissem comprometidos com ele e não com seu turbulento vizinho em Luanda. No entanto, a sua esperança foi em vão e os capuchinhos, apesar da interdição papal a Portugal, viram-se forçados a se entenderem com as autoridades portuguesas quando os holandeses foram expulsos da região.²³¹

Em 1654, o prefeito da missão capuchinha passou a acusar o mani Congo de ter uma vida não-cristã. Em represália, Garcia II apontava os capuchinhos como favoráveis aos interesses da Espanha, acusação que não durou por muito tempo. Essas novas constelações políticas revelam que as relações entre as duas partes nunca mais foram as mesmas. Com a morte de D. Garcia II, seu sucessor Antonio I continuou a ver os capuchinhos como agentes de Luanda. Apesar destes problemas, os capuchinhos conseguiram grande progresso na conversão de almas, acrescentando-se o fato inédito de obterem conversos no interior.²³²

Ao analisar a controvérsia que cercou a perseguição de Garcia II alegada pelos capuchinhos entre finais de 1640 e início de 1650, Anne Hilton afirmou que as fontes

²³⁰ “Traslado das cappitulaçoens com elRey de Congo (13-4-1649)”, In: DIAS, Gastão Sousa. *A Batalha de Ambuíla*. Lisboa: Museu de Angola, 1942, pp. 84-95.

²³¹ BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Trad. Arlindo Barbeiro. Lisboa: Vega, 2003, p. 90.

²³² VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1966, pp. 151-152.

revelam uma situação muito complicada entre os capuchinhos individualmente e entre os capuchinhos e o rei, fazendo com que os estudiosos vejam com cautela os relatos hostis de Garcia II enviados à Propaganda Fide naquele tempo.²³³

Em 1657, o então prefeito apostólico capuchinho Giacinto de Vetralla concluiria em relatório que sem armas e sem a ajuda dos portugueses, seria impossível insistir naquela missão, tanto em Luanda, quanto no Congo. A essa altura, os capuchinhos já tinham se rendido a estabelecer a base da missão em Luanda. A Sagrada Congregação de Propaganda Fide havia tomado duas precauções para evitar problemas com os portugueses: a primeira delas foi cuidar para que não fossem destinados capuchinhos espanhóis para a África Central e a segunda foi enviar os missionários sempre via Lisboa e Luanda depois de 1654.²³⁴

Antonio I (também chamado Antonio I Afonso), filho de Garcia II, assumiu o poder no Congo em 1661, depois de seu pai ter enfrentado uma grave crise política, reflexo principalmente da restauração portuguesa em Luanda. Além disso, o mani Congo Garcia II tinha deixado de contar com os capuchinhos como aliados, passando a desconfiar de sua lealdade. De seu lado, os capuchinhos passaram a não acreditar nas reais mudanças de hábitos de Garcia II. Quando Antonio assumiu o poder, o reino do Congo enfrentava sérios problemas, sua unidade estava ameaçada já há alguns anos e seu governo durou até 1665, quando foi morto na famosa batalha de Ambuíla.

Os portugueses, após a restauração de Luanda, voltaram bastante fortalecidos, inclusive militarmente, empreendendo uma política mais agressiva em relação ao reino do Congo, num momento em que este já se encontrava fragilizado. Uma das consequências dessa política mais dura dos portugueses foi o aumento significativo do comércio de escravos. Segundo Hilton, tendo como base fontes de época, um missionário chegou a mencionar a cifra de 5000 pessoas por ano em 1656.²³⁵

Miller argumenta que os “representantes governamentais em Angola tinham de lutar contra uma diversidade de intrusos que estavam a comprar escravos ao longo das costas, tanto a norte como a sul de Luanda. Estes *contrabandistas*, como se tornaram conhecidos

²³³ HILTON, Anne. “European Sources...”, *op. cit.*, p. 304.

²³⁴ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, *op. cit.*, pp. 182-183.

²³⁵ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*, *op. cit.*, p. 167.

nos círculos oficiais, escapavam às taxas da Coroa portuguesa sobre o tráfico de escravos, precisamente quando a procura brasileira de mão-de-obra atingia novo auge, após 1600”.²³⁶

O período de enfraquecimento da unidade do Congo iniciou-se em 1648 com ataques e ameaças que culminaram na famosa batalha de Ambuíla em 1665. Luiz Felipe de Alencastro argumenta que, desde a restauração de Luanda pelos portugueses, houve uma sucessão de governadores em Angola, começando por Salvador Correia de Sá e Benevides (1648-52), que vieram de uma experiência bélica na América Portuguesa, combatendo escravos rebelados (cujo melhor exemplo é Palmares). Agiriam contra o Congo, servindo-se dos mesmos métodos e enxergando ali “um ajuntamento de rebeldes e negros fugidos”. Nesse sentido, conclui Alencastro, “a doutrina da soberania nativa e o exercício do governo indireto pareciam práticas estranhas aos oficiais oriundos da América Portuguesa”.²³⁷ O então governador de Angola, João Fernandes Vieira (1658-1661), declarava em 1658: “a maior ruína que se estava padecendo [neste reino de Angola] era o desaforo com que el-rei de Congo tinha em suas terras a maior parte dos escravos dos moradores”.²³⁸

O sucessor de Vieira no governo de Angola foi André Vidal de Negreiros (1661-66), que continuou com a política bélica contra o Congo, tendo apenas mudado a justificativa de guerra, acusando o mani Congo Antonio I de subtrair minas de metais preciosos à coroa portuguesa. Negreiros também provinha de uma experiência militar em Pernambuco e trazia consigo 200 soldados que, vindos da América portuguesa, tinham mais facilidades de se aclimatar e estavam menos vulneráveis a doenças.²³⁹

Em 1664, a coroa portuguesa, desconfiada de uma possível invasão espanhola a Luanda, enviou mais reforços militares e deu ordens para que não houvesse qualquer investida ao interior, para que o exército permanecesse em Luanda, pronto para se defender.²⁴⁰ Além disso, a coroa portuguesa passara a questionar a efetiva vantagem das

²³⁶ MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Trad. de Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, p. 179.

²³⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, pp. 285-286.

²³⁸ BRÁSIO. *MMA*, XII, pp. 234-6.

²³⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 288.

²⁴⁰ De fato, não houve a esperada invasão espanhola a Luanda; as investidas militares castelhanas deram-se no litoral português e tiveram fim com a vitória portuguesa na Batalha de Montes Claros em 17/6/1665. Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 288.

ofensivas recorrentes ao Congo. No entanto, desobedecendo às recomendações reais, Negreiros aproveitou a tropa reforçada e partiu para o ataque ao Congo.²⁴¹

Houve uma tentativa de interferência da parte de nove clérigos, dos quais apenas um era italiano, sendo os demais congoleses. Assinaram um protesto contra a guerra empreendida pelos brasílicos, por ser o Congo um reino cristão, reconhecido por Roma e tendo o mani Congo Garcia II recebido em 1648 uma coroa abençoada pelo papa, símbolo de reconhecimento não só da soberania, mas de sua convicção em ser católico. Estes religiosos apresentavam seu apelo “como eclesiásticos que devemos procurar a pax entre Principes Christãos”.²⁴² Para refutar tal argumento e justificar a invasão a um reino cristão, o governador de Angola tratou de conseguir um atestado feito pelo deão de Angola e Congo, Pe. Manoel Curado, em que este questionava o efetivo cristianismo vigente no Congo.²⁴³

O mani Congo Antonio I preparava-se para a guerra, conclamando a

“toda pessoa de qualquer qualidade que seja, fidalgo ou mechanic, pobre, ou rico, capaz de poder menear armas offensivas (...) [para] sairem a defender nossas terras, fazendas, filhos, e mulheres, e nossas proprias vidas, e liberdades de que a nação Portuguesa se quer empossar e senhorear”.²⁴⁴

Assim, reuniu o maior número de guerreiros para o exército e todo o arsenal possível.

A batalha contou com 190 mosqueteiros e dezenas de milhares de arqueiros, zagaieiros e demais combatentes da parte do reino do Congo. Os números são duvidosos, pois Negreiros chegou a falar em 100 mil arcos, mas de fato, além dos combatentes, havia um número de pessoas que acompanhavam a força militar, abastecendo-a e carregando mantimentos, munições e demais apetrechos. Estes indivíduos, no entanto, não travavam luta e eram, via de regra, mais suscetíveis de serem capturadas e vendidas como escravos. Acompanhavam a tropa um missionário capuchinho e dois padres seculares. O capuchinho

²⁴¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, pp. 288-289.

²⁴² Carta do Cabido e religiosos do Congo ao Gov.or André Vidal de Negreiros (13/junho/1665). DIAS, Gastão Sousa. *A Batalha de Ambuíla*. Lisboa: Museu de Angola, 1942, pp. 76-77.

²⁴³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 290.

²⁴⁴ Manifesto da guerra de D. Antonio I, rei do Congo, contra os portugueses (13/julho/1665). CAVAZZI. *Op. cit.*, v. II, doc. 66, p. 349.

era o capelão-mor da tropa congolesa, Pe. Francisco de São Salvador (Manuel Roboredo), que foi morto junto com Antonio I ao final da batalha.²⁴⁵

Do lado português, além de Vidal de Negreiros, o capitão-mor Luís Lopes Sequeira liderava 450 mosqueteiros e milhares de guerreiros (entre os quais muitos identificados como jagas pelos relatos), mais 3 mil arqueiros e cem mosqueteiros subordinados ao capitão Simão de Matos, além de quarenta “afro-brasílicos” pernambucanos liderados pelo capitão Manoel Soares. A vantagem luso-africana nas armas de fogo, contando inclusive com canhões, sobrepunha-se à maior quantidade de pessoas no exército. Alencastro defende a tese de que a experiência adquirida na América Portuguesa foi também determinante para a vitória angolana, pois os combatentes conheciam as armas, sabendo por exemplo, que as espingardas a roldete eram mais eficientes que as armas a mecha, por conta da umidade do clima tropical.²⁴⁶

A derrota do Congo na batalha de Ambuíla foi também determinada por antecedentes que contribuíram para a ruína do reino, com a perda gradativa de poder do mani Congo na região, processo que vinha ocorrendo há algumas décadas antes da batalha. Birmingham aponta que a maior ameaça à integridade do reino do Congo no século XVII não vinha necessariamente de Luanda, mas antes das pretensões a autonomia política das províncias, sobretudo a do Soyo. A capital de Soyo, juntamente com o seu porto oceânico, tinha uma população de quinze mil habitantes e era a segunda maior cidade do reino do Congo. O autor afirma ainda que à medida que o Soyo “se tornava mais seguro na sua independência, agia como um porto de abrigo para líderes do Kongo que tinham perdido poder nos conflitos das diferentes facções pela sucessão real”. Dessa maneira, acrescenta que quando os “superaguerridos *conquistadores* brasileiros tomaram Luanda, em 1648, o Nsoyo tinha adquirido um grau de autonomia genuína que ameaçava a viabilidade e a integridade de todo o reino do Kongo”.²⁴⁷

Além dessa ameaça da parte do Soyo, durante as décadas de 40 e 50 do século XVII, Angola e Congo viveram constantes embates disputando rotas comerciais, escravos e depósitos minerais. O Congo tinha perdido a intermediação no comércio de rafia com

²⁴⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, pp. 292-293; CAVAZZI. *Op. cit.*, v. II, pp. 409-410.

²⁴⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, p. 293.

²⁴⁷ BIRMINGHAM. *Portugal e África, op. cit.*, p. 90.

Luanda, porque os mercadores lusos tinham conseguido estabelecer um novo caminho, trazendo por mar os quadrados de ráfia do reino costeiro de Loango, a norte do Congo. Além dessa perda, o Congo sofria com a perda da pescaria de conchas, das quais extraía o zimbu (nzimbu), moeda amplamente utilizada. Dessa forma, quando foi desencadeada a batalha de Ambuíla em 1665, o Congo mostrava-se em muitos sentidos como um reino já fragilizado.

O período que sucedeu à batalha de Ambuíla foi de enfraquecimento progressivo do reino do Congo. Segundo observou Vansina, durante os reinados de Garcia II e Antonio I, além das questões políticas que atravessaram este longo período e que abalaram o poder central do mani Congo, o reino foi abatido por diversas calamidades naturais: invasões de gafanhotos, surtos de fome, epidemias.²⁴⁸ Cavazzi descreveu uma das devastações por gafanhotos, dando-nos um quadro bastante dramático:

“uma infinita multidão de gafanhotos causada pela corrupção do ar e da humidade e impelida pelos ventos. Pareciam nuvens no céu que voavam de uma província para outra. Destruíam folhas, cereais, frutas e até as raízes. Deixavam os campos desertos e as culturas sem esperança de recuperação por algum tempo, por causa da maligna qualidade da sua mordedura venenosa e cáustica”.²⁴⁹

Pouco depois da vitória em Ambuíla, o governador de Angola foi surpreendido com um motim em Luanda, causado por diversos motivos, entre os quais o não pagamento aos soldados que participaram da Batalha de Ambuíla e que esperavam receber os escravos capturados como butim. Acordo não cumprido por Negreiros, nem por seu sucessor Tristão da Cunha (1666-67), que além de não dar continuidade a algumas decisões, resolveu demitir pessoas nomeadas por seu predecessor.²⁵⁰

Após 1665, a política no reino do Congo se descentralizava, havendo registros da concomitância de três reis com sede em diferentes localidades: São Salvador, Quibangu (serra de Canda) e Lemba (ou Bula).²⁵¹ Conforme apontou Thornton, a sociedade congoleza foi profundamente impactada com o resultado da batalha de Ambuíla, sobretudo pela fragmentação do poder que sobreveio àquele cenário. A morte de D. António I gerou uma

²⁴⁸ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*, op. cit., p. 149.

²⁴⁹ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 316.

²⁵⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes... op. cit.*, pp. 297-300.

²⁵¹ Cf. notas de Leguzzano em CAVAZZI. *Op. cit.*, v. II, p. 485.

danosa solução de continuidade no poder, acarretando uma ferrenha disputa entre diferentes reis rivais oriundos de ramos distintos de sua família, numa contenda pelo trono vazio. Assim, não importava mais a restauração da centralização do reino, mas sobretudo o reconhecimento de um novo quadro político ainda mais conturbado.²⁵²

Não cabe aqui analisar esta nova e complexa estrutura de governo, mas indicar que neste contexto, os capuchinhos acabaram por enfrentar dificuldades, uma vez que não mais podiam contar com o apoio de um soberano a legitimar um novo leque de costumes e ritos a partir da religião católica. A partir daí, portanto, acabaram por enfrentar mais resitências para implementação do cristianismo. Para este trabalho, contudo, analisaremos no próximo capítulo a prática capuchinha ainda no contexto anterior, 1645-1665. Nesse sentido, o cristianismo se inseria nestas sociedades centro-africanas e passava a ter sua própria dinâmica, destruindo não só a imagem da passividade, como também de estrita reação a algo que lhe era exterior. Estas populações tinham autonomia e poder, não apenas dialogando com uma nova realidade, mas atuando ativamente diante dela.

²⁵² THORNTON, John. “Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910”. *Op. cit.*, p. 459.

Batalha de Ambuíla - painel de azulejos da Ermida de Nazaré em S. Paulo de Luanda
(fonte: DIAS, Gastão. *A Batalha de Ambuíla*, Lisboa, 1942.)

Formatura do Exército pelejando em campanha rasa

fonte: Antonio de Oliveira de Cadornega, História Geral das Guerras Angolanas, Luanda, 1680, vol.2.)

Capítulo 3

Experiências de contato

“E suposto que nos chamam de hipócritas e maus cristãos,
em toda a parte há bons e maus, e ninguém julgue,
só Deus é que sabe julgar, pois conhece nossos interiores”.²⁵³
(mani Congo Garcia II)

3.1 - Capuchinhos no reino do Congo: algumas direções conceituais

Por sua riqueza de informações acerca da dinâmica das sociedades africanas dessa época, os documentos produzidos pelos missionários a partir da experiência de evangelização têm sido bastante utilizados pelos estudiosos da história da África Centro-ocidental dos séculos XVI ao XVIII.²⁵⁴ Como vem sendo discutido pela historiografia, ao trabalhar com tal documentação, faz-se necessário um esforço em suplantar o preconceito do missionário em relação ao "natural da terra", procurando extrair do seu relato o máximo de informações concernentes aos aspectos sócio-políticos vividos por africanos e europeus em uma zona de contato. Além disso, ao nos depararmos com essas narrações, devemos ter em mente que quem fala ali não são só os autores, mas seus vários interlocutores, missionários ou não, com os quais dialogou incessantemente e dos quais obteve relatos de circunstâncias várias que ficaram registradas como suas. Assim, são comuns nos relatos descrições de lugares que não foram pessoalmente conhecidos ou situações vividas por outras pessoas. Como bem define Isabel de Castro Henriques, referindo-se mais especificamente ao caso de Angola e a um conjunto amplo de fontes, trata-se de “despir os documentos das suas roupagens lusocêntricas e preconceituosas, resultantes de leituras marcadas pelas ideologias e pelos sistemas culturais portugueses, e de pôr em evidência as presenças criativas e dinâmicas angolanas. Por outras palavras, devolver aos angolanos o

²⁵³ Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao Pe. Reitor do Colégio de Luanda (23/2/1643). BRÁSIO. *MMA*, v. IX, 1ª série, p. 19.

²⁵⁴ Sobre fontes documentais, veja-se HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987. Especialmente o artigo de Anne Hilton: “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”, pp. 289-312.

papel de atores centrais do seu processo histórico, de agentes e fazedores da História de Angola”.²⁵⁵

Dentre os missionários que se lançaram à propagação da fé católica na África Central, os capuchinhos italianos marcaram presença durante 190 anos, permanecendo na região de 1645 à 1835. Como já foi dito, nosso foco está nas primeiras missões do século XVII. Neste contexto histórico, nossa intenção não é decifrar o significado do cristianismo para o africano dessa época e dessa região, ainda que, por meio de trabalhos já realizados por alguns estudiosos, seja possível nos aproximarmos dos sentidos que determinados rituais ou símbolos tiveram para os centro-africanos. Nosso estudo visa entender as formas de sua apropriação por ambas as partes, analisando a prática dos missionários em sua capacidade de adaptação ou flexibilização de certos preceitos do catolicismo para a realidade africana, de um lado e de outro, e a maneira como eles lidavam com crenças e costumes locais.

Para o caso das fontes escritas por missionários, há que se lembrar a quem eram destinados cartas e relatos. Para o caso dos capuchinhos, a Sagrada Congregação da Propaganda Fide era os olhos e ouvidos daqueles missionários que saíam a pregar aos "infiéis". Respondendo à Propaganda Fide, eles tiveram que trocar correspondência por todo o período em que estiveram na África Central (1645-1835), permitindo que hoje se tenha importantes registros sobre vários eventos, graças à larga produção de fontes. Além disso, a partir de 1665, a própria Congregação estimulou-os a produzir relatos detalhados sobre a missão congoleza.²⁵⁶

Ao analisar fontes produzidas por missionários de várias ordens religiosas que estiveram no Congo em diferentes momentos (a missão carmelita, de 1584-87; a jesuíta, de 1619-1675 e a capuchinha, de 1645-1835), Anne Hilton caracterizou a produção destes registros em 3 fases: uma primeira, quando da chegada de determinado grupo de missionários envoltos de forte entusiasmo com a suposta facilidade de conversão dos congolese, não só do rei como de toda a população; a segunda fase, caracterizada pela

²⁵⁵ HENRIQUES, Isabel de Castro. “Presenças angolanas nos documentos escritos portugueses”. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 31.

²⁵⁶ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, p. 303.

constatação da permanência de hábitos e práticas pagãs, o que gerava uma desesperança geral, segundo os registros missionários; por último, uma terceira fase de integração social dos missionários, adaptados às diferenças culturais, ainda que obviamente procurando manter seus hábitos europeus. Hilton afirma que nessa terceira fase, os capuchinhos por exemplo, foram capazes de descrever com mais detalhes as práticas congolesas, ainda que com o objetivo de apontar heresias e idolatrias.²⁵⁷

Pela extensão do tempo em que permaneceram na região, é possível identificar nos relatos capuchinhos características das três fases. Anne Hilton aponta nos relatos capuchinhos uma segunda fase (caracterizada como de desesperança) em que muitos dos missionários estavam desiludidos com a missão e insistiam com a Propaganda Fide em retornar para a Europa. Boaventura da Corella, por exemplo, sugeriu à Propaganda o abandono da missão ou ao menos a alternativa de ser enviado um bispo não português a fim de erradicar abusos. Nesse caso, mais do que uma desilusão em relação à insistência de hábitos pagãos por parte dos centro-africanos, esse desânimo estava também atrelado aos conflitos aos quais capuchinhos e portugueses estiveram envolvidos. Numa terceira fase, a missão capuchinha teve sua base estabelecida em Luanda, com sua organização adaptada e até certo ponto com acesso à realidade da situação no Congo. Eles resistiram nesta terceira fase a uma total socialização, mas houve produção de relatos bastante detalhados apesar disso.²⁵⁸

Apesar desta oscilação em relação à suposta eficácia da missão, se comparado a outras chefaturas na África Central, o reino do Congo foi o único que se manteve oficialmente cristão, tendo sido seus reis e muitos dos chefes locais convertidos - supostamente com convicção, como parecem ser os casos de D. Afonso I e D. Garcia, este último, como vimos, continuava católico mesmo na época em que se aproximou dos holandeses. Anne Hilton explica que a força do catolicismo no Congo encontra-se intrinsecamente ligada à conversão dos reis, pois para a sociedade congolesa, o rei guardava muito mais que um poder político, sendo responsável pelo culto aos ancestrais.

²⁵⁷ HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo". *Paideuma, op. cit.*, v. 33, pp. 301-303.

²⁵⁸ HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo". *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 304.

Nesses termos, explica-se o comparecimento em massa nas missas em que o rei estivesse, pois sua presença significava um momento de comunicação também com os ancestrais.²⁵⁹

Dessa forma, o fato do catolicismo ser adotado no Congo por meio da autoridade maior - o mani Congo - facilitou de maneira decisiva a permanência da religião durante tão longo período, não só porque essa nova prática se encontrava oficializada de cima para baixo, como também ganhava força considerando o papel espiritual do mani Congo perante a população. É preciso ter sempre em mente, portanto, que o mani Congo não tinha somente uma função política, ele era intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. De fato, as esferas políticas e “religiosas” não tinham a distinção a que estamos acostumados no Ocidente dos dias de hoje.

No entanto, a adoção do catolicismo e o aniquilamento de uma prática religiosa tradicional como queriam os missionários capuchinhos não foi tão simples, havendo resistência por parte da população. Anne Hilton afirma que em 1648, os capuchinhos conseguiram uma licença do rei D. Garcia para pôr fogo às casas de nkisi e dos nganga africanos.²⁶⁰ Na ocasião, homens e mulheres choravam, agarrados aos “ídolos”, destinados a se transformar em fragmentos queimados que eles cuidadosamente juntavam das cinzas.²⁶¹ Mesmo nos períodos em que a religião católica ganhava força com conquistas simbólicas - como por exemplo, o estabelecimento da diocese no Congo em 1596 - as práticas de uma religião tradicional africana continuavam ininterruptamente.²⁶²

Apesar da riqueza documental referente ao Congo desde a chegada dos europeus na região, é difícil aferir do ponto de vista congolês o alcance que o catolicismo de fato obtinha em suas crenças e práticas religiosas. Essa dificuldade é determinada pela própria natureza das fontes que, de maneira geral, trazem uma forte tendência eurocêntrica, além das edições conterem problemas de tradução ou ainda de transcrição. Embora as fontes não sejam claras em relação a isso, supõe-se que os congoleses interpretassem o cristianismo à

²⁵⁹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo. Op. cit.*, pp. 184-198.

²⁶⁰ *nganga* era o termo geral que denominava um praticante religioso, capaz de transitar o mundo dos mortos e portanto, detentor de poderes de adivinhação ou cura. Por extensão de sentido, um sacerdote ou padre católico foi chamado *nganga*; *nkisi* foi o termo usado para designar algo sagrado, seja um objeto, seja o espírito que dá forças àquele objeto. Cf. HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 304.

²⁶¹ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 195.

²⁶² Cf. HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 289.

luz de seus conceitos e práticas pré-existentes.²⁶³ Nesse sentido, a atenção deve estar voltada àquilo que os missionários reprovavam na conduta do “outro”, pois provavelmente revelam-se aí pistas de uma leitura centro-africana do catolicismo.

Há um longo debate entre historiadores e antropólogos para saber se o que se praticou na África Central nesse momento pode ou não ser chamado de catolicismo. Em uma das vertentes encontram-se o historiador John Thornton e o antropólogo Wyatt MacGaffey que defendem a idéia de um “catolicismo africano”, resultado de um processo histórico peculiar ocorrido na África Central, nos três primeiros séculos em que os portugueses fizeram-se presentes.²⁶⁴

Outro pesquisador que contribuiu para o estudo da complexidade deste catolicismo africano é o antropólogo belga Hein Vanhee que, ao analisar as manifestações religiosas em São Domingos (atual Haiti), salienta a continuidade de um “estilo Congo” em vários rituais da liturgia católica. Acrescentando novos elementos à discussão, o autor adverte que seria demasiado simplista atribuir o fenômeno da penetração do catolicismo meramente à influência dos missionários católicos que trabalhavam em São Domingos, principalmente porque sua atividade foi bastante escassa nesta região até o final do século XVIII e início do XIX.²⁶⁵

Em contraposição às teses de Vanhee e Thornton, o historiador James Sweet questiona as convicções cristãs supostamente apreendidas pelos africanos escravizados que seguiam para a América. Sweet defende a idéia de que o catolicismo no continente africano, mais especificamente no Congo, caracterizou-se pela superficialidade, tendo sido o batismo, em muitos casos, o único rito cristão com o qual os africanos tiveram de fato

²⁶³ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma*, op. cit., v. 33, p. 290.

²⁶⁴ THORNTON, John. “The development of an african catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750”. *Journal of African History*, n. 25, 1984; THORNTON, John. “On the trail of voodoo: african christianity in Africa and the Americas”. *The Americas*. Academy of American Franciscan History, v. XLIV, n. 3, 1988; MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In SCHWARTZ, Stuart B. (ed) *Impliciting Understandings. Observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.249-267; MACGAFFEY, Wyatt. “The West in Congolese Experience”. In: CURTIN, Philip (ed.). *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972. Uma discussão pormenorizada dessa argumentação pode ser encontrada em SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista... Op. cit.*, pp. 63-70.

²⁶⁵ VANHEE, Hein. “Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion”. In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 243-264.

contato. O objetivo de seu trabalho é entender o impacto do catolicismo na vida dos africanos do mundo “colonial” português, com atenção especial ao contexto brasileiro, iniciando sua análise na África Central de onde saíram inúmeros escravizados. Citando o caso de um batismo de 700 africanos escravizados, na ocasião em que estavam prestes a serem embarcados para a América, o autor afirma que o batismo em massa é uma forte evidência de que o catolicismo não passava de fachada. Para corroborar sua tese, James Sweet analisa a resposta dos escravos batizados quando indagados na América a respeito do sentido do sacramento recebido. Para eles, o batismo era polissêmico: ora representava água de feitiçaria usada para os europeus os comerem; ora serviria para evitar que fizessem sexo na travessia; ora para prevenir doenças; ora para “encantá-los” e impedir que se voltassem contra os brancos. Assim, os africanos da diáspora trariam da vivência católica apenas o nome que recebiam no batismo, sacramento que, em nenhum dos casos analisados, foi entendido como lavagem dos pecados e conversão à fé católica.²⁶⁶

As conclusões de Sweet podem ser apressadas quando constatamos que ele se ateu aos casos dos africanos da diáspora e não àqueles que permaneceram em seu meio de origem, apesar de generalizar as experiências como sendo homogêneas e similares em ambos os lados. Assim, podemos tentar um diálogo com suas análises sem perder de vista o fato de nosso foco ser a experiência do encontro em terras africanas, mais especificamente no reino do Congo.

Independente de se averiguar o grau de enraizamento, deve-se ter em conta que o catolicismo teve uma existência de longuíssima duração na África Central e não é de se estranhar certa influência na cosmogonia destes africanos e vice-versa. Anne Hilton afirma que, na perspectiva dos europeus da época, o catolicismo era uma forma de “cristianismo africano”, com suas peculiaridades, muitas das quais os padres aprenderam a aceitar e conviver desde que não ferissem pontos essenciais dos dogmas cristãos. O mesmo catolicismo era, para os africanos, uma forma mais poderosa de sua própria “religião” tradicional.²⁶⁷

Assim, o cristianismo estava sujeito a correlações interpretativas de ambas as partes - dos africanos e dos portugueses. O fato dos portugueses terem chegado pelas águas,

²⁶⁶ SWEET, James. *Recreating África: Culture, Kinship, and Religions in the African-Portuguese World, 1441-1770*. London, The University of north Carolina Press, 2003, pp. 196-7.

²⁶⁷ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo. Op. Cit.*, pp. 184-198.

poderia representar para o africano, num primeiro contato, uma certa similitude com o poder do mundo dos mortos. Marina de Mello e Souza afirma que ao “adotar os novos ritos trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongos acreditavam estar ganhando mais poder, o que parecia imediatamente comprovado pela superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o domínio sobre tudo isso requerido pelo rei congolês juntamente com os ensinamentos religiosos”.²⁶⁸ Nesta perspectiva, cada qual assimilava os símbolos de acordo com sua própria forma de entender o mundo; o rito que para o europeu fazia parte do catolicismo, o africano praticava há anos, ainda que com variantes, mas de acordo com suas crenças de reverência aos deuses e aos antepassados.

Há várias leituras possíveis para analisar esse encontro. Uma possibilidade poderia estar subordinada ao conceito de “código compartilhado”, elaborado por Paula Montero como resultado da convergência de perspectivas em uma determinada zona de contato.²⁶⁹ Este conceito nos parece útil para compreender pontualmente certo rito ou hábito presente na sociedade africana que o missionário destaca e identifica com o próprio catolicismo. Muitas vezes não é possível saber o real significado disso para o africano, mas o significado atribuído pelo missionário pode apresentar-se como um exercício de interpretação útil para o que propomos, sendo menos importante entender qual o significado que prevalece e mais interessante perceber os pontos de convergência ou os códigos compartilhados.

No universo da investigação, um exemplo do que se poderia entender como sendo “código compartilhado” diz respeito ao panteão de figuras católicas que era, em muitos aspectos, análogo ao panteão de espíritos ancestrais africanos: Jesus, a Virgem, e os santos foram todos viventes, seres humanos que uma vez residiram na terra. Para o historiador James Sweet, numa semelhança que pode ser encontrada em todos os lugares em estátuas e relíquias, eles tiveram características reconhecíveis e traços de personalidade e também possuíram o poder mágico de transformar suas condições na terra. Humanizando os santos católicos e tornando-os protetores das causas de escravos, os africanos converteram estes

²⁶⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista... Op. cit.*, p. 66.

²⁶⁹ MONTERO, Paula. “Missionários, índios e mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006, pp. 9-29. A autora trabalha com o encontro de missionários com populações indígenas no Brasil.

símbolos católicos em espíritos ancestrais africanos. Embora não os substituíssem, os santos tinham lugar ao lado dos espíritos ancestrais, provendo um ponto de aproximação entre convicções africanas e catolicismo.²⁷⁰

Ao analisar o relato de Cavazzi, é possível encontrar elementos de convergência entre duas cosmogonias distintas. Por exemplo, quando descreve uma ocasião em que, chegaram os missionários no mercado de Congo Bata, por onde circulavam muitas pessoas, africanos e portugueses, e foram recebidos com muita empolgação por pessoas que vinham de distâncias de até “25 ou 30 léguas, com desejo ardente de se purificar e de se soltar das correntes de Satanás”.²⁷¹ Na ocasião do batismo em massa, os africanos se cansavam de ouvir todo o sermão, reclamando das sucessivas repetições necessárias para o entendimento dos intérpretes, “para que fosse fielmente traduzido, sem equívoco”. Estavam ansiosos para comer o sal, de modo que alguns indagavam: “Por que tantas cautelas e tantos exames sobre a seriedade dos nossos propósitos e sobre o que devemos acreditar? Não viemos espontaneamente? Não chegamos cá para comer todo o sal que lhes aprouver dar-nos, como os outros brancos? Por que e para quê tantas dificuldades?” Intrigado, Cavazzi observou que a expressão “comer sal” fora utilizada para traduzir a palavra “batizar-se”, podendo ter causado certa confusão graças à dificuldade de tradução. Nesse sentido, os capuchinhos “procuraram substituir o primeiro vocábulo de *cudia mungua*, que quer dizer *comer sal*, pelo vocábulo *lusuculu-lunguisi*, que quer dizer *lavacro santo*.” Em seu entendimento, a confusão fora causada pela “dificuldade de encontrar naquela língua um termo próprio para exprimir os efeitos do batismo”.²⁷² O cuidado para encontrar uma palavra que melhor traduzisse a complexidade do sacramento garantiria, a seu ver, o entendimento adequado.

No entanto, em suas próprias palavras, podemos perceber que essa “confusão” não se resumia à tradução da língua, mas ao significado mesmo do sacramento do batismo, ou mais propriamente ao que Cavazzi denominava “simples cerimônia complementar do sal”. Assim, ele observa que:

“[algumas pessoas] não compreendendo a necessidade da instrução religiosa, como se a graça do batismo fosse uma *coisa exterior e material*, queixavam-se contra os

²⁷⁰ SWEET. *Op. cit.*, pp. 205-206.

²⁷¹ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 352.

²⁷² Idem, *ibidem*, v. I, p. 353.

missionários, pensando que estes adiavam os actos do seu ministério para os enganar e não por necessidade”.²⁷³

Nesse sentido, a suposta confusão não se restringia à dificuldade da tradução da língua apenas, mas à re-significação do ato de comer sal durante o batismo católico que, praticado de maneira fervorosa pelos centro-africanos, tinha na tradição congoleza a função de espantar as pessoas más e os maus espíritos.²⁷⁴ Assim, os capuchinhos registraram um aspecto crucial na conversão: o sentido de “comer o sal” como um elemento de convergência entre duas interpretações bem distintas.

Segundo Hilton, os carmelitas (1584-87) foram responsáveis por associar o batismo com o ato de comer sal, chamando todo o rito de *curiamunga*, que quer dizer “comer sal”. Os padres diocesanos, após derramar sobre a cabeça das pessoas água benta e recitar o sacramento do batismo, davam a eles um pouco de sal para fosse engolido. Assim, no Congo o sal acabou sendo um elemento essencial no batismo. Esta prática, com a qual os capuchinhos se defrontaram e que acabaram por aceitar, tinha para o congolês uma função importante, porque o sal era usado pelos congolezes para protegê-los de feitiçarias. Quando, para quebrar com a associação entre o batismo e o sal, os capuchinhos procuraram um novo termo, eles escolheram uma frase que significava “lavar ou limpar com *nkisi*” e traduziram como “trabalho sagrado”.²⁷⁵

A adaptação do batismo na prática missionária capuchinha na África Central, ao que parece, chegou a ser um problema perante a Igreja, ou mais especificamente, ao Santo Ofício. É o que demonstra um processo da Inquisição de Lisboa, aberto em Luanda em 1726 - décadas depois da chegada dos primeiros missionários - no qual os capuchinhos em missão naquela região foram acusados de desprezo da Santa Fé Católica em relação aos sacramentos. Segundo este processo, estariam os capuchinhos simplificando os sacramentos, como o do batismo:

“somente com dar o sal sem outra matéria (...) e fica entendendo aquela bárbara gente que assim fica válido o batismo; no Sacramento do matrimônio (...) casando

²⁷³ Cavazzi. *Idem*, v. I, p. 352-353, grifo nosso.

²⁷⁴ Cf. SWEET, James. *Op. cit.*, p. 195.

²⁷⁵ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 301.

os que há anos andaram amancebados sem preceder (...) a Penitencia , nem se confessando em algum tempo as ditas culpas”.²⁷⁶

Para evitar eventuais confusões causadas pela tradução de intérpretes nem sempre confiáveis, por suas intervenções muitas vezes decorrentes de seu próprio entendimento, ou ainda por alguns deles receberem pagamento às escondidas, a partir de 1648, os padres intensificaram seus esforços no aprendizado da língua quicongo, tornando mais direto seu contato, seja como educadores, pregadores ou ainda no atendimento às confissões.²⁷⁷

Além disso, na tentativa de garantir uma base mais sólida dos preceitos católicos, Cavazzi, ao dirigir seu relato principalmente aos futuros missionários que porventura fossem trabalhar nessa região, chama a atenção para o fato de que a euforia com que alguns africanos declaravam-se cristãos nem sempre significava uma fé arraigada, mas um catolicismo “de superfície”, resultado muito mais de um processo de subordinação aos chefes:

“Os habitantes de todas estas províncias ufanam-se, na maior parte, da sua qualidade de cristãos, embora o sejam *só superficialmente*, conformando-se com o exemplo dos seus chefes, como servidores que trocam a libré, mudando de patrão. Por isso, não é de pouca monta dos operários evangélicos, aplicados com toda a diligência na reedificação do que fora construído e depois destruído pelo mau exemplo de alguns chefes”.²⁷⁸

A partir da referência ao “exemplo do chefe”, note-se nessa passagem o importante papel espiritual desempenhado pelos régulos que ia além da vida política, determinando, como apontado por Anne Hilton, um número promissor de fiéis graças à conversão de muitas lideranças no Congo.²⁷⁹ A função do chefe deve ser entendida segundo sua abrangência centro-africana. Além disso, segundo Custódio Gonçalves, o papel político propriamente dito do chefe dava-se muito mais no âmbito externo do que interno ao grupo; internamente, ele seria o guardião das tradições, sendo-lhe atribuído a faculdade da fala e o papel do sagrado. Do ponto de vista político e social, o chefe teria prestígio, mas não

²⁷⁶ *Inquisição de Lisboa*, cad. promotor, livro 291, p. 63 frente e verso. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Note-se que a paginação deste caderno é pouco precisa, sendo saltada ou reiniciada sem critério lógico para quem lê o volume hoje. Sou muito grata ao Aldair Rodrigues pela indicação deste documento.

²⁷⁷ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo. Op. Cit.*, p. 185-6. Ver ainda CAVAZZI. *Op. cit.*, pp. 350-352.

²⁷⁸ CAVAZZI. *Op. cit.* v. I, pp. 19-20, grifo nosso.

²⁷⁹ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo. Op. cit.*, pp. 184-198.

deteria poder absoluto, devendo agir segundo o aconselhamento dos representantes das linhagens.²⁸⁰

Ainda que demonstre preocupação com as bases do catolicismo a ser implantado, Cavazzi não se furta a comemorar efusivamente o número de convertidos no Congo: “citarei o cômputo feito pelos nossos missionários, pelo qual sabemos que eles por si mesmos baptizaram em pouco tempo 600 000 almas, sem saírem do reino.”²⁸¹ Embora esse número possa ser exagerado, temos aqui uma pista importante para a possível constatação de que, tal como em qualquer outro lugar onde foi implementado o projeto de propagação da fé católica, o batismo em massa foi um recurso também utilizado na África Central. O que pode ser discutido e aprofundado, em termos de uma análise histórica, são as razões dessa adesão em massa.

Incomodado quanto ao uso supostamente profano de um símbolo cristão, Cavazzi descreve os locais de encontro para assembléias celebradas por um “feiticeiro”, o *nequita*:

“Ali, à frente de uma palhota, plantam muitos paus em semicírculo, toscamente trabalhados e pintados, como esboços de estátuas; são estes justamente os ídolos. Mas, para melhor enganar qualquer pessoa, *principalmente os cristãos menos refletidos*, o Demônio sugeriu-lhes o engano de *pintar de várias maneiras o sinal da santa cruz, mascarando com os sinais da verdadeira religião* os sentimentos ocultos de uma sacrílega impiedade”.²⁸²

Este trecho mostra-se interessante para analisarmos uma leitura enviesada da parte do missionário ao reconhecer no “sinal da cruz” um embuste do Demônio para mascarar uma “sacrílega impiedade”, desenhado para chamar a atenção de “cristãos menos refletidos”, que seriam seduzidos para um sacrilégio por meio dos “sinais da verdadeira religião”. Este “sinal da cruz”, lido por ele como símbolo exclusivamente cristão, negando qualquer possibilidade de significado próprio a esses grupos centro-africanos, mostrar-se-ia como possível convergência entre duas complexidades simbólicas distintas em sua essência.

²⁸⁰ GONÇALVES, António Custódio. *A história revisitada...* Op. cit., pp. 121-123.

²⁸¹ CAVAZZI. Op. cit., v. I, p. 81. Mais à frente, Cavazzi é mais preciso, afirmando terem sido batizadas 600.000 almas em cinco anos. Leguzzano não se furtou ao comentário: “Parece exagero. A média seria de mais de trezentos baptismos por dia, o que seria de mais”, nota 108, p. 428.

²⁸² Idem, ibidem, v. I, p. 99, grifo nosso.

Ao relatar as experiências no trabalho de missionação na África Central, os capuchinhos apontaram questões centrais para o nosso trabalho: conversão superficial, mas atingida em massa; necessidade de traduzir ensinamentos de maneira cautelosa; relação com a população local quanto aos hábitos e costumes e ainda a adaptação dos sacramentos a uma realidade peculiar. Essa linha de raciocínio que procuramos desenvolver neste item terá continuidade no próximo sob outros aspectos, conduzindo nossa leitura com base em documentos produzidos pelos missionários capuchinhos, seja em forma de correspondências ou relatos, em suas interpretações e seu olhar sobre o africano dessa região.

Primeira recepção do Rei do Congo aos Capuchinhos
(fonte: Pe Labat, Relation Historique del'Ethiopie Occidentale, Paris, 1792)

3.2 - Olhares cristãos sobre a cultura africana

A partir dos registros produzidos pelos capuchinhos, é possível entender as práticas de catequização e conseqüentemente, suas adaptações por parte destes missionários diante da realidade histórica africana. Pode-se também aferir a imagem do africano centro-ocidental construída pelos missionários capuchinhos, não só do ponto de vista religioso, mas ainda no que diz respeito aos aspectos de hábitos e regras sociais destacados.

De início, ao trabalhar com uma fonte deste tipo, faz-se necessária uma atenção a mais sobre os objetivos envolvidos no texto, sem perder de vista, além disso, o autor e o público para o qual escrevia. Um missionário europeu, capuchinho no caso, que chegasse às regiões africanas e fizesse seu relato, estava naturalmente imbuído de uma agenda que consistia em mostrar o quanto a catequese fazia-se fundamental para a salvação daquelas almas, ao mesmo tempo em que carregava um sentimento de superioridade em relação àquelas pessoas com quem convivia. De sua parte, o africano obviamente selecionava o quê e como queria mostrar-se ao “estrangeiro”.

Trata-se, portanto, de analisar o modo como os capuchinhos apresentaram determinados grupos de centro-africanos, principalmente seu olhar sobre as diferenças culturais encontradas no "outro". Nessas circunstâncias históricas, o encontro não se dá sem confronto, mesmo que pacificamente. A interferência mostra-se desigual na medida em que o missionário esforçava-se por modificar hábitos tidos como inadequados, colocando-se como detentor da verdade e de inteligência superior. Importante destacar que essa afirmativa é válida para os religiosos que atuaram na África Central.²⁸³

Em meio à clara função de evangelizar e civilizar, se sobressai um sentimento de superioridade externado, por vezes num tom de desdém, referindo-se Cavazzi, por exemplo, à “ignorância” dos habitantes do Congo com relação a outras partes do mundo:

“julgam ser esta parte do mundo não só a mais vasta, mas também a mais feliz, a mais rica e a mais bela de todas. E, sendo a ignorância a mãe de todos os erros,

²⁸³ Estudos mostram situações de encontro que revelam nuances de uma relação mais equitativa. Para os jesuítas em Goa, veja-se por exemplo: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* Op. Cit.

teimosamente afirmam que, na criação do universo, Deus confiou aos anjos e aos seus ministros a tarefa de regular a ordem de todo o resto da Terra, reservando só para si formar as regiões da Etiópia e especialmente o reino do Congo, conforme a sua sublime idéia e beneplácito. (...) Esta opinião torna-os cegos, enganados e sujeitos a um orgulho ridículo, que transparece em quase todas as suas ações. De fato, baseados nestas supostas verdades e na nobreza da sua genealogia, julgam-se os primeiros entre os homens de todo o mundo e não acreditam nas narrações dos Europeus acerca da magnificência de tantos reis e monarcas e da beleza e outras qualidades de tantos reinos do universo”.²⁸⁴

Ao missionário surpreende a pretensa crença de que Deus teria se ocupado diretamente com a criação do Congo e adjacências, chamadas de Etiópia, deixando para os anjos a criação do resto do universo, não tendo o congolês idéia da “magnificência de tantos reis e monarcas” europeus. Dessa forma, o missionário opta por uma visão muito mais eurocêntrica do que de neutralidade frente à suposição da criação divina.

Ainda sobre a opinião de que o centro-africano mostrava-se presunçoso, apesar da miséria em que vivia, Cavazzi mostra-se incomodado com o uso dos títulos de "dom" e "dona" herdados dos portugueses, mas adaptados, a seu ver de forma equivocada, pelos congoleses, pois embora entre eles

“haja muitíssimos nascidos nas misérias das matas, nenhum deles, porém, sofreria ser chamado sem o título de dom ou dona. Portanto, levando as crianças para o batistério, apesar de extremamente miseráveis e só com um simples farrapo para se cobrirem, os pais, à pergunta do nome que querem impor, imediatamente respondem: ‘Dom Fulano, Dona Sicrana’; e não são donos, sequer, de um palmo de terra! Isto costuma ser feito com teimosa birra por todos, até pelos simples plebeus”.²⁸⁵

Segundo Vanhee, uma característica própria dos nomes de católicos congoleses era o fato de serem precedidos por Dom ou Dona.²⁸⁶ A apropriação desses rótulos deve ser vista, por outro lado, em suas re-significações a partir dos valores das sociedades africanas centro-ocidentais.

Curioso ainda que, ao tentar parecer justo em relação às suas interpretações, Cavazzi desliza em observações carregadas de preconceitos:

²⁸⁴ Idem, *ibidem*, v. I, p. 82.

²⁸⁵ Idem, *ibidem*, v. I, p. 82.

²⁸⁶ VANHEE. *Op. cit.*, pp. 243-264.

“Não quero, porém, que esta minha narração genérica se torne maledicência. Devo declarar que entre os Pretos há tantos e tantos bons sujeitos como se encontram em todos os povos e em todas as raças. Antes, usando eles da razão e lutando virtuosamente contra as naturais e más inclinações, merecem ser muito elogiados, por se manterem alheios aos vícios correntes. É justo reconhecer com sumo louvor o seu merecimento, por ser tanto mais honroso quanto maiores dificuldades apresenta o ambiente em que vivem”.²⁸⁷

Num primeiro momento, ele reconhece que há “tantos bons sujeitos” lá como em qualquer outro povo, posteriormente julga haver muitos “vícios correntes”, indicando que neste ambiente, aquele que consegue manter-se em boa conduta neste ambiente é proporcionalmente mais digno de méritos quanto maiores as suas dificuldades.

Apesar dos conflitos políticos havidos entre capuchinhos e autoridades portuguesas, principalmente nos primeiros anos da missão, é de se notar que a identificação a uma comum “civilização européia” é inevitável no discurso destes missionários. Como afirma Carlos Almeida, o “espaço de identidade que os frades capuchinhos italianos partilhavam com os portugueses era incomensuravelmente superior ao que existia entre eles e os kongueses”.²⁸⁸ Por outro lado, apesar do reconhecimento do importante papel que os portugueses tiveram na implantação da fé cristã quando de sua chegada na África Central, aponta-se uma “má inclinação” de alguns deles que acabaram por servir de exemplo negativo aos objetivos visados pela missão católica. Nesse sentido, o capuchinho espanhol Mateo de Anguiano que escreveu em 1716 uma história das missões na África a partir dos relatos de Juan de Santiago e Antonio de Teruel, registrou:

“Muchos beneficios han recibido los del Congo de los portugueses y a ellos deben el principal, que es haber plantado en él la fe: mas después, por los excesos de algunos particulares, todos eran aborrecidos de los negros, así los malos como los buenos, y en tanto grado, que gustan más del comercio con otras naciones que con ellos. Descluce esta gloria de la nación portuguesa una política muy perjudicial, que tiene y consiste en que ordinariamente, como usan galeras, envían a aquellas partes, así para los presidios como para poblar los luagres, a cuantos delincuentes y facinerosos pueden haber a las manos; y, como esos son viciosos y de malas

²⁸⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, pp. 81-82.

²⁸⁸ ALMEIDA, Carlos. *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola (meados do século XVI a meados do século XVII)*. Dissertação de mestrado em História, Universidade Nova de Lisboa, 1997, p. 263.

inclinaciones, en viéndose allá, se desmandan em todo, sin temor ni medida, y muchos viven como gentiles”.²⁸⁹

Considerando portanto que, em termos de identidade cultural, os capuchinhos estariam mais próximos aos portugueses que aos centro-africanos, a religião católica, para além da salvação daquelas almas, contribuiria também para garantir uma certa civilidade sob moldes europeus. Seria o domínio progressivo da “razão” contra as “naturais e más inclinações”, como demonstrou Cavazzi:

“Melhores disposições se encontram nas populações do litoral, das margens dos rios navegáveis e das maiores cidades, onde residem os governantes, pois, lidando frequentemente com portugueses ou com outros europeus, são iluminados pela *luz da civilização* e por noções mais humanas e razoáveis. O fruto conseguido até à data, no que diz respeito aos costumes em geral, não é desprezível, e muita esperança há em que, com o tempo e com a ajuda de Deus e pelos nossos cuidados, os naturais se domesticuem mais, se tornem mais acessíveis e mais dispostos a moderar as suas paixões e a enveredar pela *senda da razão*, aceitando a regra da vida civil e os costumes da religião cristã”.²⁹⁰

No trecho acima, há algumas pistas importantes sobre o conceito de razão e de civilização no pensamento europeu em voga no século XVII que podemos remeter à idéia de “estado de natureza”. Nas palavras de Eisenberg: “o conceito de ‘estado de natureza’ invariavelmente corresponde à concepção que o filósofo tem a respeito da ordem das coisas, antes da aparição da moralidade convencional. Essa ordem pré-moral era geralmente associada à condição natural criada por Deus”.²⁹¹ Assim, a natureza seria mediadora das questões acerca da verdade e da falsidade das coisas, do que é certo e errado. A partir da decifração da natureza desde sempre presente no indivíduo, o trabalho do missionário consistia em direcioná-lo para o patamar da razão e da civilização.

Este paradigma presente no século XVII foi capaz de conduzir o discurso e possivelmente a prática dos missionários espalhados pelo mundo. Em síntese, a partir do conceito de “estado da natureza”, a moralidade não poderia mais ser tomada como mero conjunto de tradições, costumes e convenções sociais. “A construção do conceito de ‘estado

²⁸⁹ ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, p. 17.

²⁹⁰ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 87, grifo nosso.

²⁹¹ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 120.

de natureza' era de fato um exercício racional que visava o descobrimento de normas morais independentes do etos de cada comunidade, um instrumento de universalização de máximas morais".²⁹² Por outro lado, o "estado de natureza" podia apresentar-se sob um aspecto menos glorioso, mais próximo da idéia de barbárie, como demonstra o relato de Cavazzi:

"Coisas estranhas tem de descrever a minha pena acerca dos costumes desses três reinos, e a minha qualidade de religioso não deixa de ficar aborrecida por este assunto, quer porque a *falta de civilização* as torna abomináveis, quer porque a sua diferença dos nossos costumes as torna incríveis".²⁹³

No limite, o que se coloca pelo missionário é a contraposição civilização *versus* barbárie. Quando o contato com europeus antecedia a presença missionária, o trabalho era facilitado porque o abandono de hábitos inaceitáveis normalmente já se havia iniciado. Seria o caso, por exemplo, do porte de amuletos:

"As populações do interior, que nunca lidaram com europeus, conservam mil ninharias embrulhadas nas peles dos bichinhos, levando-as ao pescoço ou, mais secretamente, na cintura. Para os operários evangélicos é coisa muito difícil tirá-las completamente".²⁹⁴

O trecho acima nos remete a um aspecto importante de nossa análise: a visão dos missionários capuchinhos em relação à religiosidade dos africanos da região centro-ocidental, ainda que as descrições feitas por estes religiosos apresentem-se sob alcunha de "idolatria" ou "feitiçaria". Quando pensamos na religiosidade africana, temos a tendência de elaborar um conjunto criado a partir de nossa própria experiência do que é uma religião. MacGaffey adverte que as categorias religioso, econômico e político não são subdivisões reais e próprias das culturas por ele estudadas (o estudo refere-se aos Bakongo), mas somente abstrações que trazemos para nossa própria conveniência quando temos a intenção de descrever culturas em palavras. Não são fenômenos presentes na cultura, mas rótulos de vários pontos de vista em nossos estudos, ou seja, uma nomenclatura apropriada para

²⁹² EISENBERG. *Op. cit.*, p. 120.

²⁹³ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 81, grifo nosso.

²⁹⁴ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 116. Sobre os amuletos, tal qual são utilizados no século XVIII, ver PANTOJA, Selma. "Angola com os Ngangas e os Zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar contemporâneo*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2006, v. 01, pp. 17-29.

facilitar o entendimento de uma determinada complexidade cultural. O autor afirma ainda que a elaboração de uma crença só é feita pelo não crente, pois para o crente a sua crença é conhecimento, ou seja, um fato percebido e experimentado. As definições em torno da crença pressupõem a falsidade do fenômeno, produzindo sua explicação para além de sua complexidade.²⁹⁵

Cabe acrescentar sobre esse aspecto que a concepção africana de crença enquanto experiência pode ser melhor entendida a partir da leitura de Hampaté Bâ. Para ele, “todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões”.²⁹⁶

Podemos uma vez mais nos remeter à definição de cosmogonia elaborada por MacGaffey como um corpo de representações coletivas do mundo como um todo, ordenado em espaço e tempo, e o lugar do homem nele. A estrutura presumida do universo no espaço e no tempo é tomada como óbvia pelos atores dentro deste universo e dessa forma, raramente, talvez nunca, pode uma cosmogonia ser explicitada, a não ser por alguém de fora, um *outsider* no seu dizer, ou quando ela está em obsolescência ou dando espaço a outra.²⁹⁷ A obra de MacGaffey é resultado do trabalho de campo desenvolvido com os Bakongo no Zaire no período de 1964-66 e 1970, por conta disso correríamos o risco de sermos anacrônicos se utilizássemos suas conclusões, mas os conceitos sobre cosmogonia elaborados por ele podem nos ajudar a entender nossas fontes, sem transferirmos conclusões historicamente distintas.

Nesse sentido, um estudioso, apesar de ter ciência de que está elaborando um pensamento ou uma cosmogonia que não nasceu como religião propriamente dita, mas que faz parte do cotidiano, aprendido na comunidade como se aprende qualquer outra atividade,

²⁹⁵ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, pp. 1-2.

²⁹⁶ HAMPATÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (coord.) *História Geral da África. I. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo, Unesco; Ática, 1980, p. 186.

²⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 5.

ainda assim acaba por recorrer às nomenclaturas e às categorias conhecidas para elaborar uma tese. Se transferirmos essa situação de contato com o "outro" à figura histórica do missionário, essa apropriação seria ainda mais invasiva, na medida em que estaria ali, não como mero observador, mas como um agente transformador e nesse sentido, não se furtaria à possibilidade de elaborar, analisar e muitas vezes simplificar o que via e vivia dentro de uma outra sociedade. Assim, as perguntas que faz a seus interlocutores são elaboradas com uma direção pré-determinada, inconsciente ou não. Ou seja, o missionário faz a pergunta, mas já elaborou ele mesmo a resposta. Além disso, ele vê o outro a partir de si mesmo, sempre em termos comparativos, seja para reconhecer semelhanças, seja para apontar diferenças.

Embora tivessem certeza da importância de sua missão e estivessem obstinados em efetivá-la, os capuchinhos por vezes questionavam o real significado do catolicismo para estes africanos recém-convertidos, constatando sua superficialidade. Nesse sentido, ao analisar o discurso dos missionários presentes na região do Congo e Angola num período um pouco anterior ao aqui tratado, Carlos Almeida conclui que eles viam a cosmogonia africana muito pouco enraizada e isso justificaria, na sua visão, a facilidade com que os africanos haviam sido convertidos à fé cristã. Assim, o autor afirma que “crenças se apresentam, de certa forma, como que exteriores ao próprio africano, não integram a sua individualidade, o seu ser, são antes apropriadas, manejadas ou postas de lado em função de interesses, necessidades e objetivos que, logo que realizados, esgotam o próprio sentido do rito”.²⁹⁸ É a partir dessa perspectiva que, segundo o autor, os missionários entenderiam tanto a conversão rápida à fé católica, como, da mesma forma, seu abandono e retorno às antigas crenças.

Mais do que isso, parece-nos que, num determinado momento, havia mesmo um questionamento destes missionários sobre o real entendimento da religião católica por parte destes africanos, colocando-se em xeque suas ações. Nesse sentido, Cavazzi muitas vezes chama a atenção para o cuidado que os missionários deveriam ter com a boa conduta destes convertidos, desconfiando inclusive quando da promessa do total abandono de suas práticas anteriores.

²⁹⁸ ALMEIDA, Carlos. *Op. cit.*, p. 169.

“Prouvera a Deus que os Pretos, assim como eram fáceis de aceitar a doutrina católica, ficassem também firmes nos seus propósitos. Infelizmente, se é fácil persuadi-los, é difícil mantê-los, pois são muito volúveis. Com grande pena dos missionários, o seu muito trabalho espiritual fica frequentemente anulado. Estas missões do Congo, se não exigem muito esforço para persuadir a gente, precisam muitíssimo para manter a perseverança dos convertidos. A dificuldade de persuasão encontra-se mais facilmente nas pessoas incultas e ignorantes, porque, em vez de estarem a ouvir, riem-se e troçam do nosso ensino, virando as costas, sem possibilidade de discussão”.²⁹⁹

Nesse sentido, há outro exemplo de quando os padres capuchinhos Boaventura de Corella e Francisco de Veas chegaram a Uandu, região tributária do reino do Congo:

“Toda a província se gloriava do nome de católica, mas, na verdade, os costumes dos moradores não eram católicos. (...) Além das numerosas abominações e práticas idolátricas, num raio de 80 léguas apenas se encontrou um homem casado conforme as leis da Igreja Católica. (...) O marquês governador da província, só por si, mantinha duzentas concubinas. Além disto, solenizava com os seus vassalos uns dias consagrados aos ídolos. No próprio momento em que os nossos chegavam à libata, encontrava-se ele ocupado com os vassalos em cerimônias e sacrifícios profanos”.³⁰⁰

Percebendo que a prática não condizia com o que seria de fato ser católico, Cavazzi conclui que esta era a “ordinária maneira de proceder destas personagens, que, receosas do ressentimento do rei, disfarçam a aversão interior contra a missão, que quer a reforma dos costumes e dos abusos”.³⁰¹ Mas de fato, o que parece acontecer não é o receio à desaprovação do rei, mas uma decorrência da concomitância das práticas religiosas. Os congoleses adotaram elementos do catolicismo, mas não abandonaram hábitos e crenças arraigados em seu cotidiano. Por mais que isso fosse inaceitável aos missionários, eles administravam suas práticas e adotavam do catolicismo aquilo que lhes parecia interessante.

Ao lado da inconstância preconizada pelos missionários, há ainda a idéia de incapacidade intelectual. Sob essa perspectiva, a conversão dar-se-ia de forma fácil, graças a uma limitação de raciocínio ou ainda uma certa infantilidade, o que paradoxalmente teria propiciado a rápida expansão do catolicismo na região:

²⁹⁹ CAVAZZI, *Op. cit.*, v. I, p. 357.

³⁰⁰ CAVAZZI, *Op. cit.*, v. I, p. 361.

³⁰¹ CAVAZZI, *Op. cit.*, v. I, p. 361.

“graças à incapacidade dos Pretos para contradizer os seus dogmas, como o fazem os hereges para caluniá-la. A simples exposição da verdade, fazendo-os compreender a sua compatibilidade com a razão e a natureza humana, era o suficiente para os convencer”.³⁰²

Ou seja, o paradoxo apresentar-se-ia a partir desta incapacidade racional que garantiria a facilidade da conversão ao mesmo tempo em que também determinava sua inconstância:

"Este *génio dócil* dos Congueses degenerava com facilidade numa *inconstância* que fazia deles simultaneamente cristãos e idólatras, neófitos e apóstatas. Além disso, as relações comerciais com os idólatras e hereges corrompiam a massa dos bons, fazendo-os voltar às suas piores superstições, não os seduzindo, porém, completamente. Daí que, sendo quase iguais as conquistas e as perdas, não se pudessem qualificar de abundantes os frutos da pregação".³⁰³

Não nos parece adequada a constatação por parte dos religiosos da inexistência de religiosidade, mas está implícita a noção de uma outra forma de religiosidade. Em outras palavras, os missionários reconhecem uma religiosidade no outro, mas julgam-na malévola. Nessa perspectiva, há uma discussão muito bem construída por Cristina Pompa quando analisa o trabalho de catequese entre determinados povos indígenas na América portuguesa dos séculos XVI e XVII, utilizando-se de documentos produzidos por missionários. Tomo a liberdade de emprestar essa discussão, com a ressalva das diferenças históricas específicas de cada um dos contextos históricos em questão.

Cristina Pompa afirma que a leitura dessa “religião” pelos missionários é feita “nos termos de uma *contrafação diabólica* em que o Diabo, símio de Deus, constrói o contraponto infernal da divindade.”³⁰⁴ Dessa forma, os missionários aqui analisados são capazes de enxergar similitudes nos próprios termos de identificação, destituídos, no entanto, da força divina que dava lugar à força diabólica. Os quitomes (identificados como “feiticeiros” pelos missionários) são alçados à categoria de “sacerdotes” deste poder malévolos, como por exemplo no episódio relatado pelo Pe. Calisto Zelotes a respeito de um juramento em Micocco, cujo rei

³⁰² CAVAZZI, *Op. cit.*, v. I, p. 262.

³⁰³ Idem, *ibidem*, v. I, p. 262, grifo nosso.

³⁰⁴ POMPA, Cristina. *Op. cit.*, p. 27.

“enfronhado sobre a *falsidade de uma religião* que tem *sacerdotes tão falsos e tão venais*, mais de uma vez pediu que algum dos nossos missionários lá fosse para catequizá-lo, tendo a intenção de receber o santo batismo, o que teria já feito se o rei limítrofe não tivesse sempre impedido a passagem, cuja razão não sei nem me cabe indagá-la ou censurá-la.”³⁰⁵

Neste trecho pode-se destacar ainda a necessidade de uma oposição verdadeiro/falso na percepção dos missionários em relação à "religião" do outro, resultando na elaboração de uma linguagem que desse conta, ao mesmo tempo, de uma realidade falsa e demoníaca e de outra verdadeira, revelada por Deus e conduzida pelos padres. Sob essa perspectiva, não se coloca em dúvida a eficácia desta falsa "religião" e de seu sacerdote, mas sua falsa santidade.³⁰⁶

Nesse sentido, em alguns momentos Cavazzi ridiculariza e zomba de algumas crenças e da permanência de uma não razão:

"Tanta é a cegueira destes infelizes que, não obstante ouvirem todos os dias dizer que a alma separada do corpo não precisa de comida material, e podendo verificar que não são comidos aqueles mantimentos que regularmente entregam ao morto, todavia, enquanto não recebem *o batismo e a luz da Fé*, persistem nestas tolices de acreditar que a alma sai do corpo aos pedaços, por assim dizer, e que entrementes têm os mortos as necessidades dos vivos".³⁰⁷

Note-se que num primeiro momento ele se refere de maneira desolada à persistência de um hábito, afirmando que, apesar dos ensinamentos em relação à “alma separada do corpo”, estes “infelizes” insistem em oferecer alimento aos mortos. Todavia, ele acrescenta que o hábito é mantido “enquanto não recebem o batismo e a luz da Fé”.

A descrença da parte do missionário, entretanto, tinha limites. É o que se percebe quando ele narra a morte de um homem que vivia “brutalmente mergulhado no vício da sensualidade”, tendo várias mulheres:

“este viciado caiu doente e morreu obstinado nos seus pecados, assistido só pelas numerosas mulheres que viviam para a sua devassidão. (...) [Mas] sem que eu saiba a razão, foi enterrado em lugar sagrado (...) e na mesma noite, ouviu-se tanto barulho na igreja e até no nosso hospício, que todos os vizinhos ficaram aterrorizados. No dia seguinte, quando já não se ouvia barulho nenhum, todos falavam do acontecimento, suspeitando o que realmente era. Com efeito, entrou-se

³⁰⁵ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 112, grifo nosso.

³⁰⁶ POMPA, Cristina. *Op. cit.*, p. 52.

³⁰⁷ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 126, grifo nosso.

no lugar do sepulcro e viu-se aberta uma nova cova. Procurou-se com toda a diligência aquele cadáver, mas inútilmente, de maneira que se concluiu que devia ter sido tirado pelos espíritos infernais”.³⁰⁸

Em outros momentos, ao não conseguir explicar determinado fenômeno, Cavazzi acaba por se convencer do poder sobrenatural do “feiticeiro”, atribuindo-o à sua devoção ao Demônio. Esta interpretação é exemplarmente ilustrada com o caso do *nganga-atombola* ou “sacerdote dos ressuscitados”, cujo poder estava em ressuscitar, a pedido de um familiar, um cadáver já enterrado, devolvendo-lhe funções vitais:

“Que estes feiticeiros desenterrem os cadáveres, foi coisa que aconteceu durante a minha permanência em muitos lugares, quando percorri as províncias de Sonho, de Noenza, de Sundi e outras mais. Mas que possam por própria virtude restituir-lhes a vida, *nega-o qualquer filosófica e teológica razão*, só podendo fazer isto a onnipotente mão de Deus, que nunca concorre nestas operações, por serem diabólicas e contrárias à Sua Divina Majestade. *Deus pode só permitir que o Demônio engane os seus devotos, como pena e castigo da voluntária sujeição que prestam ao seu tirânico império*. O Demônio pode entrar no interior imundo daqueles cadáveres, movendo os seus membros quando os ache dispostos, e articulando vozes, embora imperfeitamente. O resto das operações pode ser causado pelo Demônio, excepto o vegetar, o digerir e outras funções semelhantes, que são próprias dos animais e das criaturas racionais”.³⁰⁹

Note-se que a ação do “feiticeiro” em conluio com o Diabo não só parece possível aos olhos do missionário, como tem sua ação permitida por Deus, num ato de castigo piedoso aos pobres pecadores envolvidos. Nessa perspectiva, recorreremos ao estudo de Laura de Mello e Souza sobre a imagem do Diabo na América portuguesa, em que demonstra a fluidez das fronteiras entre Deus e o Diabo no imaginário europeu no início da Época Moderna. Em sua visão, o Demônio é a figura necessária para confirmar a perfeição divina, pois a ele era atribuída a culpa de todo o mal que pudesse existir, ajudando a compor a imagem de um Deus bondoso e perfeito.³¹⁰

Cavazzi recorreu ainda à idéia da razão para provar o fato de que é o Diabo que fala através do ressuscitado, demonstrando a impossibilidade da ressurreição – perspectiva

³⁰⁸ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 346-347.

³⁰⁹ Idem, *ibidem*, v. I, p. 101, grifo nosso.

³¹⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 249.

negada por “qualquer filosófica e teológica razão”, mas explicou o fenômeno pela manifestação do poder do mal, estabelecido por meio do pacto com o Demônio:

“Que as operações deste feiticeiro sejam totalmente prestigiosas, parece-me confirmado também por uma observação feita. Aquele cadáver, aparentemente ressuscitado, não se queixa do estado em que realmente está. Sendo certíssimo que os pagãos, que não vivem segundo a razão, são condenados ao Inferno, deveria ouvir-se, pelo menos algum vez, a narração dos horríveis tormentos que a alma sofre no Inferno. Portanto, é razoável afirmar que a voz daqueles cadáveres não é a do defunto, mas a do Demônio, que, para não se prejudicar a si mesmo, não quer descrever o que se passa na outra vida”.³¹¹

Note-se, portanto, que por meio da “razão”, lhe é possível atribuir a voz escutada por todos como sendo a do Diabo, não só por conta da ressurreição ser inverossímil, como pelo conteúdo da fala, pois se não há “narração dos horríveis tormentos que a alma sofre no Inferno” é porque o Demônio não quer descrever as agruras das almas que lá se encontram para não “prejudicar a si mesmo”.

É no esforço de precaver os próximos missionários contra estas “idolatrias” que Cavazzi justifica a necessidade de escrever:

“Esses Pretos praticam diversas superstições, e eu gostaria de não ter que as narrar, pois são ridículas; se o faço, é apenas para instruir os missionários, para que possam tirar os Pretos dos seus enganos”.³¹²

Cioso de seu rebanho, ele recomenda que os próximos missionários sejam precavidos, mesmo em relação aos africanos devidamente convertidos:

“É muito necessária esta advertência para qualquer missionário, pois descobri que muitos, *depois de recebido o santo baptismo, continuavam a viver como dantes*, não tendo escrúpulo nenhum de certas acções certamente diabólicas e condenáveis”.³¹³

Em se tratando de um religioso da Época Moderna, é possível uma vez mais recorrer às observações de Laura de Mello e Souza, quando aponta o surgimento dos pactos com o Diabo que substituíram a idéia da presença do Diabo como servidor, dando lugar a contratos para obtenção de vantagens e prestígio político. Nessa lógica, aparece a figura do

³¹¹ CAVAZZI. *Op. cit.*, p. 101.

³¹² Idem, *ibidem*, v. I, p. 113.

³¹³ Idem, *ibidem*, v. I, p. 102, grifo nosso.

“feiticeiro” que nada mais é do que aquele que compactua com as forças demoníacas.³¹⁴ Assim, os “feiticeiros” figuram no discurso de Cavazzi como “ministros de Satanás”, principais inimigos e responsáveis pela volta às antigas crenças, pela “inconstância” que caracterizou o catolicismo instituído principalmente no início da missão. A eles era atribuída a culpa do insucesso da catequese em determinados grupos. Era necessário achar um interlocutor à altura, um culpado, um mal a extirpar:

“Esta é a escola dos *ministros de Satanás*, que têm muitos outros discípulos mais sujos, mais ocultos e de pouca ou nenhuma consideração, os quais, conforme a diversidade dos seus encargos, vagueando por toda a parte, alimentam a perfídia, semeiam erros e *contaminam os rebanhos cristãos recém-constituídos*. Eles é que limitam o fruto das nossas diligências, e contra eles é que precisamos de empregar toda a vigilância e todo o trabalho. Com efeito, não ficando completamente apagada a inclinação destes povos para as cerimônias supersticiosas, facilmente se deixam seduzir e voltam a recair, mais por ignorância e deficiência de instrução que por maldade”.³¹⁵

Assim, mais uma vez surge a idéia de que a população, por “ignorância e deficiência de instrução”, era facilmente conduzida e influenciada por estes “ministros de Satanás”. O trabalho do missionário, portanto, era a constante vigília e a persistência para que a população não desviasse da retidão.

Se em alguns momentos, Cavazzi atribui determinado fenômeno a um pacto diabólico, em outros ele procura desvendar uma trapaça por parte do “feiticeiro” para enganar os ingênuos que o assistem e nele crêem. Nesse sentido, ele documenta um julgamento presidido pelo feiticeiro-juiz e procedimentos de atribuição de culpa e não-culpa, conhecido na historiografia como ordálio que, entre outros meios, pode ser administrado pela ingestão de veneno, ou conforme a descrição abaixo:³¹⁶

“No juramento chamado *jaji* aparecem mais evidentes a fraude, a ilusão e a esperteza do feiticeiro. Este deita numa panela água, uma pedra e terra avermelhada com uns pedaços de cabaça usada para conservar azeite. Quando a água ferve, obriga o acusado a tirar a pedra com a mão. Se ficar queimado, é julgado como réu; se não receber prejuízo, cada um dos presentes o aclama inocente, sem mais inquérito.

³¹⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, p. 253.

³¹⁵ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, pp. 101-102, grifo nosso.

³¹⁶ Sobre ordálios, veja-se por exemplo VANHEE. *Op. cit.*, pp. 250-254.

Neste caso o preservativo é o extracto de algumas ervas muito resistentes ao calor; como se sabe, também o mercúrio, bem usado, produz o mesmo efeito, por ser muito frio. Portanto, o feiticeiro, que não tolera dúvidas sobre a sua imparcialidade, costuma untar a mão daquele que quer condenar com uma pomada aparentemente semelhante à referida, mas que realmente é totalmente contrária nos seus efeitos; de facto, sendo calidíssima, produz maior sensibilidade à queimadura. Deste modo, muitos desgraçados sucumbem à vingança dos seus inimigos, que, presenteando bem o juiz, o fazem perpetrar qualquer injustiça, ficando ele sempre com a mesma estima de antes, embora esteja às ordens de quem mais lhe pagar”.³¹⁷

Cavazzi julga os "feiticeiros" como aproveitadores e diabólicos, enquanto aos que procuram ajuda, infelizes e ingênuos. O "feiticeiro" apresenta-se como juiz nos casos de juramento, ocasião em que se julga alguém acusado de prejudicar ou causar dano a alguma situação. Para que se decida sobre a resolução, cabe a uma determinada autoridade espiritual a função de descobrir a verdade oculta. Ao descrever, portanto, a terceira espécie de juramento chamada *quilumbo*, em que se utiliza uma chapa de ferro em brasa colocada entre o joelho e o calcanhar do acusado que, no mesmo sentido que o ordálio, não deverá ferir-se se não for culpado, Cavazzi chega a arriscar-se para desmascarar a trama:

“Nesta bárbara experiência não faltam abomináveis embustes, além da invocação do ídolo. Posso confessar ter experimentado à minha custa um efeito sensível, que não tenho vergonha de relatar. Estando eu uma vez presente a esta cerimónia, para desenganar tanta multidão que assistia, depois de ter bem reparado que o feiticeiro levava o ferro abrasado e o aplicava à perna do acusado sem prejuízo deste, admirado, mas convencido de que houvesse ilusão e de que o ferro parecesse mas realmente não estivesse quente, sem medo levantei-o da terra com as mãos, mas logo senti vivamente frigar a pele. Todavia Nosso Senhor, para que eu não ficasse escarnecido por aqueles gentios, deu-me tanta fortaleza que, dissimulando a dor, sustentei o ferro em alto por algum tempo, em vista de todos e devagar o pus de novo no chão”.³¹⁸

Se num primeiro momento, Cavazzi sentiu-se capaz de desmascarar uma possível fraude, ao perceber que determinado fenômeno não se explicava pela razão, atribuiu-se-lhe razões do sobrenatural, categorias reconhecíveis pelo catolicismo e pelo homem europeu da Idade Moderna. Há outros exemplos de descrédito inicial que acaba por tomar força.

³¹⁷ Idem, *ibidem*, v. I, p. 109.

³¹⁸ Idem, *ibidem*, v. I, pp. 107-108.

“Em Esiquilu, onde nasceu el-rei D. Álvaro, (...) os naturais veneram um sítio, no meio das matas que, segundo a tradição, seria a morada dos primeiros reis. Pessoas dignas de fé relataram-me que os Pretos nem sequer têm coragem de olhar para aquele sítio, persuadidos de que, em caso contrário, morreriam de repente. *No princípio eu ri-me desta notícia, mas, sendo confirmada por muitos outros, acho que aquele lugar é ocupado por fantasmas ou por demônios que aterrorizam os transeuntes.* Todavia, o estandarte de Cristo e da verdadeira fé venceria todo o encantamento, se houvesse quem ali o levasse corajosamente”.³¹⁹

O uso da razão para o missionário do século XVII estava atrelado ao poder sobrenatural divino ou diabólico. No momento em que não lhe era possível entender um fenômeno, atribuía-se um poder do mal que só poderia ser vencido pela fé e força divina. Hampaté Bâ observa, a respeito das diferenças cosmológicas, que “na Europa, a palavra ‘magia’ é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: *Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus*”.³²⁰

Se por um lado, os africanos adaptaram a nova religião à sua realidade, transferindo símbolos e funções dos objetos, por outro lado, poderíamos tentar aferir como os missionários mostravam-se por vezes pragmáticos, fazendo vistas grossas a hábitos condenados pela doutrina católica. Assim, ao escrever sobre os óbitos no Congo, Cavazzi manifesta uma certa condescendência para com resquícios de antigos ritos, aconselhando prudência aos próximos missionários:

“Os cristãos do Congo, embora não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios (*sendo imprudente reformar aqueles abusos que não ofendem a essência da religião*), merecem o louvor de muito pios e zelosos para com os finados. Além de serem solícitos em enterrá-los nos cemitérios ao pé das igrejas ou nos lugares onde a cruz e outras santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles, insistem na anual celebração de orações exequiais e, onde não houver padres, em vez de sacrifícios, dão esmolas aos pobres para que rezem pelo defunto”.³²¹

Apesar da conduta propagada pelos próprios missionários basear-se numa austeridade à regra de fundação da Ordem, nota-se no trecho acima uma certa predisposição de adaptação necessária à realidade vivida. Nesse sentido, há um esforço em conhecer o

³¹⁹ Idem, *ibidem*, v. I, p. 114, grifo nosso.

³²⁰ HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Op. Cit.*, p. 186.

³²¹ Idem, *ibidem*, v. I, p. 124, grifo nosso.

“outro”, procurando diferenciar em seus hábitos o que poderia ou não coexistir com uma prática religiosa católica.

Há ainda exemplos de possíveis analogias entre o catolicismo e a religiosidade africana identificadas pelo missionário, como ao descrever os “feiticeiros”:

“aquele que é considerado como chefe supremo (pois seria grande ofensa à nossa religião chamar-lhe sumo sacerdote) chama-se *quitome* ou *quitombe*, dignidade esta tão eminente que os pretos idólatras consideram o *quitome* um Deus na Terra e plenipotenciário do Céu”.³²²

No trecho acima, a identificação se dá pela negação, com a ressalva de que seria “grande ofensa” usar o termo de comparação de sua própria religião. Mais adiante, ao referir-se às primícias das colheitas oferecidas aos quitomes, pode-se observar outra comparação:

“Estas primícias, análogas, em parte, à cônica eclesiástica usada entre os católicos para a sustentação do clero, são cobradas pelo *quitome* muito rigorosamente, para o que tem muitos espiões ao seu serviço”.³²³

Assim, ele compara diretamente a pensão eclesiástica necessária ao clero com a fração agrícola destinada aos quitomes. Há, portanto, vários elementos na caracterização da sociedade centro-africana que podemos identificar como analogias a códigos próprios do catolicismo e nessa perspectiva, há que se pensar na construção da imagem do “outro” encontrado pelos missionários, na medida em que só é possível escrever a partir de elementos que lhe são familiares.

Pode-se fazer um exercício de olhar a sociedade africana centro-ocidental, buscando filtrar preconceitos explicitados pelos missionários e assim, tentar entender um pouco do universo simbólico já analisado por alguns historiadores e antropólogos. Por exemplo, o antropólogo Carlos Serrano afirma que o mundo africano é um todo integrado, relacionando-se não só os aspectos sociais, como o tempo e o espaço em que vive o grupo. Assim, a comunidade africana é constituída de vivos e mortos “entre os quais há uma

³²² CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 91.

³²³ Idem, *ibidem*, v. I, p. 91.

constante relação recíproca explícita no culto aos antepassados”.³²⁴ Nesse sentido, ressalta-se a importância do chefe como intermediário entre o mundo do visível e o invisível e mais do que isso, como personagem a partir do qual os vivos recebem o fluxo vital da esfera invisível. O reconhecimento deste papel intermediário do chefe do grupo, somado aos laços de parentesco garantem a manutenção da solidariedade do grupo.

Além da função mágica do chefe, ele é rodeado de símbolos de poder social. Para Serrano, os símbolos têm a função de representação do poder dentro da sociedade. Assim, para além da apropriação do espaço e sujeição de pessoas, o poder caracteriza-se também pela manipulação de signos e símbolos, que na tradição ocidental denomina-se “regalia”. A força simbólica dos signos de poder tem sua origem nos mitos dos antepassados e se mantém por meio da constante lembrança nos ritos celebrados coletivamente, sendo a desigualdade social mascarada pelo valor simbólico ou mítico do poder.³²⁵

Nesse sentido, destacamos um trecho em que Cavazzi relata que ainda que os congoleses fossem “descuidadíssimos no vestuário e anda[sse]m quase nus”, valorizavam a honra de serem envoltos em “grossos panos da região” quando morriam. Segundo o missionário, na impossibilidade da pessoa ter deixado recursos para tal fim, o governador ou o próprio rei comumente doava a quantia necessária. Se essa indumentária era importante pelo próprio significado da morte para a sociedade a que se refere Cavazzi, no caso de uma pessoa que carregava consigo uma importância hierárquica, esta vestimenta cumpria o papel de insígnia de poder. Cavazzi registra que a ninguém

“é lícito chorar a morte do rei, sob pena de grave castigo. Porém, para manifestar a dor interior, há sempre alguns músicos ajustados que tocam alternadamente, nas ruas e nas estradas, uns pequenos cornos de marfim, cujo som, por ser rouco e melancólico, desperta muito bem a compaixão e a dor”.³²⁶

No caso relatado, sua interpretação aponta para a conclusão de que o som substituiria o choro coletivo causado pela perda do rei, ainda que o significado possível

³²⁴ SERRANO, Carlos. “O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana” In: AREIA, M. L. Rodrigues de; MIRANDA, M. A. (org.). *Perspectivas sobre Angola*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2001, p. 19.

³²⁵ SERRANO, Carlos. “Poder, símbolos e imaginário social” In: *Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional*. Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Universidade de Coimbra, 1983, p. Idem, p. 49.

³²⁶ Idem, ibidem, v. I, p. 125.

fosse o toque da trompa de marfim para registrar a presença do rei ou chefe local como insígnia de poder.

Em seu relato, Cavazzi particulariza as diferentes sociedades e, ao narrar os ritos, distingue os que se realizam no Congo dos que se realizam em Matamba, por exemplo. Demonstra assim maior simpatia aos congoleses, descrevendo o ritual fúnebre que acompanha a morte do rei ou "outra pessoa qualificada":

“os membros da corte vestem luxuosamente o cadáver com panos europeus, depois preparam uma campa com tábuas forradas por tapetes e põem nela o cadáver com grande solenidade. Sendo as outras cerimônias da região pouco majestosas, esta pode-se dizer que as supera todas. Acabado o funeral, um ou dois escravos dos mais fiéis ficam em perpétuo serviço na campa, rezando frequentemente, especialmente no sábado, dia dedicado à gloriosa Virgem, padroeira daquelas almas. Além disso, os sucessores tomam providências para que sempre haja bastantes lâmpadas e para que o sepulcro seja adornado com panos novos nos dias aniversários, principalmente no dia da comemoração de todos os fiéis defuntos”.³²⁷

Em contraposição ao Congo, o ritual de óbito em Matamba é descrito de forma negativa, evidenciando-se talvez intensidades diferentes do cristianismo:

“Mas os idólatras de Matamba ordinariamente enterram os seus defuntos na mata com diversas e supersticiosas cerimônias, conforme o capricho de cada um ou conforme o costume antigo”.³²⁸

Assim, Cavazzi reconhecia um catolicismo mais arraigado no Congo do que em Matamba, chegando a queixar-se que nesta última localidade, algumas cerimônias de óbito "dos idólatras ainda não desapareceram completamente entre os católicos".³²⁹ Mais à frente, corroborando a análise de que o convívio com europeus colaboraria com seu esforço de “civilizar” o africano, afirma:

“As escravas de Luanda e de S. Salvador, capital do Congo, levam sobre a cabeça uns capuchos rijos de 4 palmos de comprimento, que lhes dão uma aparência majestosa. *Especialmente as escravas dos Portugueses, aprendendo as boas maneiras dos civis*, percorrem em número de vinte e cinco, de trinta e até de cinquenta todas as dependências de um mesmo patrão, neste traje de luto”.³³⁰

³²⁷ Idem, ibidem, v. I, p. 124.

³²⁸ Idem, ibidem, v. I, p. 125.

³²⁹ CAVAZZI, v. I, p. 125.

³³⁰ CAVAZZI, v. I, p. 131.

Dessa forma, a insígnia que, aos olhos do missionário, dava a estas mulheres uma “aparência majestosa”, foi atribuída como consequência das “boas maneiras dos civis” adquiridas pelo contato com um modelo de civilidade desejada.

Assim, a partir da análise sobre a visão do religioso a respeito das características identificadas na cultura africana no contexto do encontro, pode-se observar que as duas partes desse encontro desempenharam papéis desiguais, no sentido em que o missionário tinha por princípio amenizar ou mesmo aniquilar o que julgava impróprio nos hábitos e crenças dos africanos. As interpretações aqui presentes indicam algumas das possibilidades de se analisar os sentidos dos encontros: a maneira pela qual é vista a religiosidade do “outro”, quais os interlocutores (“feiticeiros” e chefes), as cerimônias as quais ele dedicava atenção (os julgamentos e os rituais que cercam a morte). Em síntese, a que aspectos da vida dos africanos o missionário se remetia ao tratar dos temas da religiosidade e da conversão.

3.3 – O Cristianismo Ajustado

Em 1661, a Sagrada Congregação de Propaganda Fide fez publicar o opúsculo *Gentilis Angollae Fidei Mysteriis*³³¹. Tratava-se de um catecismo originalmente escrito pelo jesuíta Antonio do Couto S.J. (nascido em Angola), e editado pela primeira vez por Francisco Pacconio em Lisboa em 1642, apresentando-se em forma de diálogos entre mestre e discípulo, e versando sobre ensinamentos católicos. A primeira edição, de 1642, era dividida em duas colunas, uma em língua portuguesa e outra identificada como “idioma angolano”. Em 1661, na segunda edição deste livro, organizada pelo capuchinho Antonio Maria Amici da Montepandone e publicada pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide (utilizada neste estudo), lhe foi acrescida uma terceira coluna em latim e provavelmente sofreu inserções que o capuchinho julgou importantes.

Além da apresentação da obra, há no início um capítulo dividido em tópicos explicativos a respeito do idioma angolano: “Observationes in legendo idiomate Angollae”. A numeração de página é iniciada com os diálogos propriamente ditos: “Dialogos dos mysterios Que Deos nos manda crer, & dos preceitos que nos manda guardar em sua santa ley. Nestes Dialogos sam interlocutores dous: o Discipulo que pergunta, & o Mestre que ensina”.

Em síntese, o conteúdo dá conta de ensinar as orações: Padre Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, Credo. Versa ainda sobre os mandamentos de Deus, mandamentos da Igreja e os sete sacramentos. O que interessa nesta análise é a maneira como se apresenta este conteúdo, os termos de comparação e os exemplos que por vezes se dá para facilitar o entendimento, aproveitando para incluir valores morais e chamar a atenção para possíveis desvios de interpretação dos preceitos católicos. A partir da leitura da obra, parece clara a inserção de observações possíveis a partir de uma experiência vivida na missão, direcionando os ensinamentos para aquela realidade específica.³³² O Diálogo Primeiro é exemplar nesse sentido:

³³¹ COUTO, Antonio do. *Gentilis Angollae Fidei Mysteriis* (...). Romae, Typis S. Congreg. de Propaganda Fide. M.DCLXI [1661].

³³² Leguzzano aponta também esta direção em suas notas, ao afirmar que Montepandone não apenas “compilou um catecismo”, mas acrescentou “umas regras”. CAVAZZI. *Op.cit.*, v. I, p. 350, nota 1.

“Dialogo Primeiro, No qual se declara a obrigação que todo homem tem de crer em Deos vno na essência, & Triano em pessoas, & de arrenegar dos Ídolos. (...)”

7 D[iscípulo]. Logo aquelle que crer em um sò Deos verdadeiro, há da arrenegar dos Ídolos, de seus preceitos, de todo genero de feitiços, & de outras cousas semelhantes?

8 M[estre]. Dizes verdade; deue arrenegar de tudo que tens dito.

9 D. Acerca de ser Deos hum so, há mais que saber?

10 M. Hà a saber he uno na essência, com tudo he Trino em Pessoas. [Padre, Filho e Espírito Santo]”. (pp. 8-10)

Note-se, portanto, que a partir da conformação da idéia de um Deus uno de acordo com a fé católica, é recomendável renegar os “ídolos” e “feitiços”. Curioso notar, no entanto, um possível paradoxo, uma vez que o missionário aconselhava a negação aos ídolos, julgando o politeísmo como errado para, em seguida, apresentar um deus uno do catolicismo configurado em três pessoas: pai, filho e espírito santo. Nesse sentido, pode-se retomar a idéia da analogia presente entre o panteão de figuras católicas (Jesus, Maria e os diversos santos) e o panteão de espíritos ancestrais africanos, principalmente no que diz respeito ao fato de que nos dois casos configuram-se divindades que um dia viveram como seres humanos e que passaram a ser viventes em outro plano.³³³

Mais adiante, no diálogo sobre os dez mandamentos de Deus, ao tratar sobre o primeiro: “amar a Deus sobre todas as coisas”, a menção aos ídolos é retomada com mais detalhes, denotando um conhecimento a respeito dos hábitos e crenças do “outro”, ainda que pela negação ou enfática proibição:

“7 D. que nos manda mais Deus neste mandamento?

8 M. Prohibeuos quem nam adoreis Idolos: nam mandeis adiuinhar, nẽ adiuinheis: nam tomeis o juramẽto do ferro quente: nam façais as superstições, que fazeis, com eruas, & cordeis; para saber quem vos furtou a couza, que vos falta: & prohibeuos todo o genero de feitiços, & couzas semelhantes”. (pp. 60-61)

A partir da análise deste catecismo, percebe-se que o catolicismo na África Central não pôde ser uma imposição simplesmente das regras e mandamentos. A história destas populações, bem como sua complexidade social e cultural, impuseram reelaborações dos preceitos católicos que os próprios missionários acabaram por realizar, ainda que não tenha

³³³ Retomo aqui brevemente a análise de SWEET. *Op. cit.*, pp. 205-206.

sido intencional essa releitura. Nesse sentido, adiciona-se ao mandamento de “amar a Deus sobre todas as coisas” a proibição divina de adorar “ídolos”.

Em outro diálogo, no qual se explica o pecado original de Eva e Adão e a função de Jesus em livrar o ser humano deste pecado, a explicação se dá em termos de comparação entre os dois universos:

“5 D. De que maneira o peccado de nossos primeiros pays nos trouxe a maldiçam, & nos fez encorrer nos males eternos?

6 M. Assi como em o Reyno de Dongo tanto que algum vassalo he traydor contra o Soba seu Senhor, não somente o que cometeo a traição, mas tambien os filhos ficam participantes dos trabalhos do pay traydor, descahindo todos da graça do Soba seu senhor; assi também tanto que os nossos primeiros pays foraõ desobedientes a Deus, ficamos contraindo a maldição de seu peccado; & por isso nacemos com elle, o qual se chama peccado original”. (pp. 19-20)

Neste trecho, usando o exemplo do soba em relação a seus vassalos, cujas obrigações recaem sobre os descendentes, apresenta-se a legitimação dessa condição ao compará-la com a herança do pecado original, aproveitando, portanto, para incutir a moral da obediência e hierarquia social.

Sobre a idéia dos possíveis enganos de uma leitura enviesada do catolicismo entre as populações africanas, também no catecismo retoma-se o ato de “comer sal” como uma simplificação do batismo. Nesse sentido, ao tratar dos sete sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio), destacamos o trecho sobre o batismo, no qual se lê o seguinte diálogo:

“6 M. O primeiro Sacramento he o Bautismo, que vos outros dizeis: *Comer sal de Deos*. (...) ”

7 D. Peçouos, que me declareis estes Sacramentos hum por hum.

8 M. Começemos [sic] cõ o Bautismo. O Bautismo he aquelle lauatorio, que o Sacerdote faz ao que recebe a ley de Deos, & se faz Christam. Quando alguem se faz Christam, toma o Sacerdote a agua, & lha lança sobre a cabeça, pronunciando juntamente hũas palauras, que logo vosdirei. Tanto que o Sacerdote acaba de fazer isto Deus com esta agua do sagrado Bautismo imprime na alma do bautizado, ou seja adulto, ou criança, hum sinal, com o qual se distingue daquelles, que nam sam bautizados; & lhe da a graça: & entra este homem na Igreja Catholica; & se lhe perdoa o peccado original. (...) ”

9 D. Dizeime: sò os Sacerdotes sam ministros do Sacramento do Bautismo, ou tambien poderà bautizar qualquer outra pessoa?

10 M. Os Sacerdotes saõ os proprios ministros do Sacramento do Bautismo: comtudo qualquer outra pessoa, que não for Sacerdote, pode bautizar validamente:

mas peccarà por exercitar o ministerio, que compete somente aos Sacerdotes: porẽ somente nao peccarà, mas fará bem, & licitamente, se bautizar ao que està para morrer; ou seja adulto, ou criança estando em parte aonde não hà Sacerdote; para que não morra sem bautismo o que està para morrer, em quanto vay chamar ao Sacerdote.

11 D. Que hà de fazer aquelle, que bautiza a quem està para morrer?

12 M. Hà de tomar agua, & deitala sobre acabeça de quem se bautiza; & quando a deitar dirá juntamente estas palauras, Eu te bautizo em nome do Padre, & do Filho, & do Spirito sancto; que he o mesmo que se dicer na língua de Angola, Eu te lauo em nome do padre & do Filho, & do Spirito sancto. Porem se o que se bautiza he adulto, o haõ de instruir primeiro nos misterios da nossa sancta fẽ, et nos preceitos, que Deus nos manda guardar. (...)

13 D. Ensinasteme que para se bautizar aquelle, que està para morrer, lhe haõ da lançar agua sobre a cabeça; não lhe haõ de deitar primeiro o sal na boca?

14 M. Não he necessario deitarselhe o sal na boca: so a agua he necessaria: donde se lhe deitarem o sal na boca; & lhe não lançarem agua, não receberà o Bautismo. Daqui entenderàs, como errais vos outros em chamar o Bautismo, Comer sal de Deus”. (pp. 38-44 - grifo nosso)

Há vários elementos a se evidenciar neste diálogo entre mestre e discípulo, mas o que nos parece mais importante para nossa discussão é a ressalva quanto ao ato de comer o sal. O autor admitiu o uso da expressão “comer sal de Deus” para explicar o sacramento, mas para evitar um mal-entendido, acresceu a advertência de que o sal seria dispensável, sendo apenas a água necessária para se configurar o batismo. Conforme já discutimos, a “confusão” é atribuída à dificuldade da tradução.

Nesse sentido, cabe a análise feita por Daher, ainda que a partir de uma realidade diferente daquela da qual emergiram os registros que temos por base, pois seu trabalho versa sobre a experiência missionária dos capuchinhos franceses no Maranhão. A autora avalia a prática dos capuchinhos no Maranhão de traduzirem a língua exótica como elemento da convertibilidade do gentio, ou seja, o fato da língua exótica ser passível de ser escrita e traduzida, a torna decifrável, sinal de que aquele sujeito pode ser convertido. Mais à frente, conclui ser esta “mesma idéia que torna possível a versão das orações católicas em tupi, que permitem que o convertido articule a verdade sobre a revelação. Isso ratifica o princípio unitário da verdade divina profunda e a multiplicidade superficial das línguas

humanas, desde a dispersão da unidade da língua adâmica no mundo quando do episódio de Babel”.³³⁴

O processo de catequização para o caso que Daher estuda segue, no entanto, um modelo um pouco diferente, uma vez que a língua do indígena serviria para o conversor como um “veículo de comunicação primordial no processo de conversão, mas deveria ser substituída, em seguida, em novas gerações convertidas, pela língua da revelação”.³³⁵ Ou seja, o missionário aprenderia a língua indígena inicialmente, converteria o gentio e depois, sob o preceito de um projeto de afrancesamento, passaria para o ensino da língua francesa.

Há que se levar em conta que a missão capuchinha no Congo previa a conversão cristã na língua nativa, inicialmente contando exclusivamente com intérpretes. A linha de raciocínio aqui pode ser a mesma que do projeto de conversão dissociado do empreendimento colonial. Ou seja, não há a intenção de converter a língua, mas catolicizar a população em sua própria língua. A não interferência de uma monarquia européia nesse caso determinaria este aspecto. No entanto, isso não significa que o projeto missionário não incluísse a intenção de civilizar e ocidentalizar o “outro”, mas não há um modelo de inserção fechado ou, melhor dizendo, este modelo atrelava-se exclusivamente à propagação da fé católica, vinculado sobretudo à Sagrada Congregação de Propaganda Fide como instância política.

Dessa forma, a razão pela qual o catecismo foi apresentado em edição trilingüe deveu-se sobretudo ao fato de a língua portuguesa ser conhecida, principalmente pelas elites centro-africanas e bastante utilizada pelos missionários capuchinhos desde o início da empreitada missionária. Ao que parece, nunca houve na missão capuchinha a intenção de deixar de utilizá-la na comunicação com a população. Nesse sentido, há uma espécie de guia escrito em 1747, de autoria anônima identificada apenas como sendo de um velho missionário, cujas “indisposições” físicas o impediam de exercer um “ministério ativo”, mas que resolveu reunir conselhos e esclarecimentos úteis para os próximos capuchinhos a se dedicarem à missão naquela região. O livro foi composto, obviamente, a partir da experiência registrada por estes missionários nos pouco mais de cem anos de missão na África Central até então. Nesta obra, aconselha-se a todo missionário que for destinado à

³³⁴ DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Trad. Albert Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 296.

³³⁵ Idem, *ibidem*, p. 297.

região, que domine perfeitamente a língua portuguesa, não só pelo fato dela ser útil na travessia, enquanto se lida com os portugueses da embarcação e eventualmente se prega à tripulação, como também na conversão dos congoleses ou angolanos, uma vez que há uma acessibilidade de comunicação e mais ainda, de tradução da língua portuguesa para as línguas locais.³³⁶

Além disso, o fato do catecismo ser impresso também no “idioma angolano” garantiria um certo controle sobre a tradução dos ensinamentos cristãos, evitando-se confusões já vivenciadas anteriormente, determinadas muitas vezes pela interferência de intérpretes pouco preparados em relação ao conhecimento católico ou, em alguns casos, mal intencionados segundo o olhar do missionário, como a tão discutida confusão entre o batismo e o “comer sal”.

Do leque de ensinamentos registrados no catecismo, uma outra regra moral merece ser destacada, a da hierarquia e obediência que aparece em alguns momentos. Por exemplo, no quinto mandamento, não matarás:

“5 D. Logo os Reys, et os Senhores, que gouernaõ, fazem mal, quando mandaõ enforçar, & matar alguem?

6 M. Por nenhũa maneira: mas antes fazem bem em mandarem enforçar, & castigar os deliquentes, que cometem algum crime, como quando são homicidas, ou ladroẽs furtando os bens alheos, & cometendo outros crimes semelhantes. Porque o mesmo Deus manda aos Reys, & aos, que gouernaõ, que castiguem aos maos, & premiem aos bons”. (p. 67)

Algumas regras sociais estariam, portanto, acima das leis divinas, ainda que sejam justificadas pela vontade do “mesmo Deus” que manda aos reis e aos que governam. Para a realidade específica de uma sociedade marcada pela escravidão, essa regra de obediência aparece ainda ao referir-se à obrigação de ir à missa:

³³⁶ La Pratique Missionnaire dès PP. Capucins Italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destines a ces saintes missions (1747). Paris, 1931. Conforme o prefácio da edição a qual tivemos acesso, a autoria é provavelmente do Pe. Hyacinthe de Bologne. Segue trecho mencionado: “Tout missionnaire destiné aux missions du Congo etc., doit absolument apprendre la langue portugaise, nos seulement parce qu’ elle est nécessaire durant les longs voyages en mer pour enseigner la doctrine chrétienne, pour confesser, et parfois même prêcher aux Portugais sur les navires, comme encore dans la ville de Loanda, avant d’ être envoyé dans une mission, mais même pour convertir les Congolais et Angolans. En effet, dans chacune de nos missions se trouvent des maîtres qui ne connaissent que le portugais, et qu’ on rendu capables de traduire en leur langue naturelle, congolaise ou angolitane, et d’ exposer la prédication et toute autre expression de la langue portugaise que désire le missionnaire”, p. 54.

“15 D. Aquelle, que està impedido para não ouuir Missa, quebranta o preceito da Igreja, se não a ouuir?

16 M. Não; & nem comete peccado. Assi como o que està doente. O que, està prezo. Aquelle que se acha em despouoadado, aonde não hà lugar, & tempo para poder ir a Missa. Aquelle, que tem cuydado, & assiste a algum doente, não podendo deixallo sò, nem tendo a quem deixe em seu lugar. O escrauo ocupado cõ o seruiço de seu Senhor, que o não deixa ir a Missa, &c. Este he o primeiro Mandamento da sancta Igreja”. (p. 78)

Assim, faltar à missa deixaria de ser pecado se fosse para prestar obediência ao senhor para o caso do escravo, uma das situações em que o impedimento á aceitável. Dessa forma, a escravidão figura como prática legitimada, cujas regras impõem uma exceção aos preceitos do que pode ou não ser considerado pecado.

Ainda sobre a missa, há um diálogo que explica que esta seria um sacrifício que “oferecem os cristãos ao verdadeiro Deus”, e para deixar clara esta idéia, usa-se mais uma vez do recurso da comparação:

“10 M. Darteei hũa comparação. Assi como os Negros de Angola, que não receberão o bautismo, sacrificão aos Idolos galinhas, carneiros & vacas, querendo honralos, & alcançar delles tudo aquilo, que desejão (mas este sacrificio he falso, & diabolico) assi tambem nos Christaões sacrificamos ao verdadeiro Deos, não carneiros, ou vacas, mas a seu filho Iesu Christo verdadeiro Deos, & homem. Este sacrificio he o sancto, & verdadeiro”. (pp. 75-76)

Mais uma vez, portanto, recorre-se a uma aproximação por semelhança de sentido, equiparando o sacrifício animal dos africanos com a crucificação de Cristo. No entanto, deixa-se claro que o sacrifício do filho de Deus é o único legítimo, desqualificando os sacrifícios africanos ao julgá-los falsos e diabólicos.

A partir do mesmo procedimento de comparação e negação, há ainda mais um exemplo, quando se fala em pagar dízimos e primícias:

“3 D. Que couza he pagar as primicias?

4 M. Declararteei isso com hũa couza, que fazem os Negros gentios de Angola, que não são Christaões, & não conhecem ao verdadeiro Deos. Assi como estes tendo suas sementeiras, quando detreminão recolher os mantimentos, & os fruitos, offerecem o primeiro fruto sazonado aos Idolos em sinal de agradecimento (no que andao mui errados, por cuydarem, que dos Idolos recebem estes mantimentos, & fruitos) assi tambem nos que somos Christaões, & conhecemos ao verdadeiro Deos, lhe offerecemos as primicias leuandoas ao Sacerdote seu ministro em acção de graças;

pois que o mesmo Deos he dador destes bẽs, & da chuva, & sol que os madurece. E acabei com a explicação dos mandamentos da sancta Madre Igreja”. (pp. 84-85)

Dessa forma, é legítimo que se atribua a colheita a uma graça divina, o engano está na divindade escolhida pelos que não são cristãos, ou seja, é o deus cristão que fornece o sol e a chuva e que possibilita a produção e a ele devem-se as primícias, por intermédio do sacerdote católico.

Assim, o missionário capuchinho tinha um projeto civilizador determinado e acompanhado por uma instância superior, a Sagrada Congregação de Propaganda Fide. Mas, a partir das experiências de contato, lidava com populações que, ao contrário do que ele queria fazer crer, tinham seu modo de perceber o mundo e as coisas da fé. A experiência de catolicização na África Central foi acomodada por estes precedentes, tanto da parte destes africanos - que realizavam a leitura dos ensinamentos e símbolos católicos, incorporando elementos cristãos da forma como lhes fazia sentido – como da parte do missionário, que também fez adaptações e releituras ao sabor das circunstâncias locais. Ainda que o missionário tivesse os preceitos católicos como regras a serem impostas, a experiência missionária antecedente o fez partir do código do “outro”, transportado para os ensinamentos cristãos, na tentativa de simplificar a retórica para torná-la mais eficaz, o que acabou por moldar a própria prática missionária.

Considerações finais

Ao chegarem no reino do Congo, os portugueses buscaram identificar uma organização social próxima ao modelo de monarquia com o qual estavam acostumados, denominando Mbanza Kongo de reino do Congo e o mani Congo de rei. Também enxergaram o mani Soyo como conde e vários outros chefes locais receberam títulos de nobreza aos moldes europeus. Estruturalmente, essa nomenclatura não alcançou grandes conseqüências e embora muitos destes chefes tenham assumido os títulos em suas cartas e documentos, as funções que exerciam no interior desta sociedade não sofreram alterações. Na perspectiva africana, as hierarquias eram de fato mais fluidas do que puderam perceber os europeus, mas os dirigentes africanos, entre eles o mani Congo, tiveram todo o interesse em assumir posições de influência, estabelecendo laços com a coroa lusa a fim de usufruir da tecnologia oferecida e ainda do poder simbólico que traziam os europeus, reafirmando-se perante as outras chefaturas.

Como decorrência do contato, a relação estabelecida entre Portugal e o reino do Congo foi de troca de interesses, pelo menos nos dois primeiros séculos, até aproximadamente o final do século XVII e início do XVIII. O mani Congo assumiu o catolicismo, impondo um novo leque de ritos e símbolos às populações em geral, embora muitas vezes algumas delas conseguissem resistir, mantendo-se fiel às crenças tradicionais. Em outros casos, enxergaram proximidades e similaridades, adotando ritos católicos reelaborados segundo seu entendimento e estabelecendo paralelismos com sua cosmogonia vigente.

Politicamente, o reino do Congo conseguiu manter-se autônomo pelo menos até o final do século XVII, oscilando em crises de sucessão, principalmente entre os anos de 1614 e 1641. Passou ainda por dois momentos de fortalecimento e centralização de poder em Mbanza Kongo. No século XVI com a figura de Afonso I (c.1509-c.1542) - principal articulador das mudanças decorrentes da adoção de nomenclaturas européias na organização social e da catolicização das populações. Este dirigente contou com o apoio fundamental dos portugueses, impondo e fazendo prevalecer as normas da primogenitura, vencendo seu irmão, sucessor natural segundo as regras de linhagem. No século XVII com Garcia II (1641-c.1661) que assumiu o poder após um período de crises, a unidade política

de Mbanza Kongo foi habilmente fortalecida, abalando-se depois de 1650, quando surgiram os conflitos com os portugueses.

Na Europa, algumas mudanças interferiram no desenrolar dos eventos na África Central. A restauração da monarquia portuguesa em 1640, após um período de união das coroas ibéricas iniciado em 1580, estremeceu ainda por alguns anos as relações entre Portugal e Espanha e afetou o vínculo entre a coroa portuguesa e o papado, que não reconheceu, por cerca de trinta anos, a monarquia bragantina recém instaurada em Lisboa. Ademais, o papado iniciara uma mudança organizacional no trabalho missionário, trazendo para si as rédeas da propagação da fé católica, com a criação, em 1622, da Sagrada Congregação de Propaganda Fide que, além de acompanhar a prática cristã na Europa, determinaria a distribuição dos missionários nas regiões do ultramar em que julgava necessário o trabalho apostólico.

Uma das conseqüências mais diretas da criação desta Congregação foi a perda da exclusividade ibérica no trabalho missionário, uma vez que esvaziou a função do padroado português e do patronato espanhol no que tange à catequização nas localidades atreladas politicamente a cada uma das coroas. Na África Central, onde se deram as primeiras conversões católicas em 1491, Portugal vinha se responsabilizando pelo trabalho apostólico por meio de algumas das ordens religiosas: carmelitas, jesuítas ou dominicanos, ou ainda do clero secular, até o momento das mudanças que motivaram a entrada dos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos em 1645, subordinados diretamente à Sagrada Congregação de Propaganda Fide.

A subordinação dos capuchinhos diretamente ao papado determinou uma característica singular à missionação por eles realizada, não atrelando-a a nenhum empreendimento colonial de qualquer monarquia européia. Assim, o projeto adquiria uma função em si. Ainda que os arranjos políticos caminhassem junto aos apostólicos, a idéia de “civilizar” não se vinculava aos objetivos específicos desta ou daquela coroa.

Outro evento histórico que determinou variações políticas importantes no contexto da missionação foi a ocupação de Luanda e dos demais territórios lusos da África Ocidental pelos holandeses a partir principalmente da década de 1640. Permanecendo os holandeses na África Central até a reconquista de 1648, o mani Congo Garcia II deixou claras suas pretensões políticas, aproximando-se e estabelecendo uma relação cordial com os mesmos,

mas, sem abalar suas convicções religiosas, manteve-se oficialmente católico. Por outro lado, a presença holandesa deu a Garcia II a oportunidade de se aproveitar do enfraquecimento do poder português na região. Aliada ainda à influência dos capuchinhos e sua independência em relação à coroa portuguesa, Garcia II pôde controlar a igreja católica no seu reino e manter, nesta esfera e na esfera política, uma relação direta com o papado. Uma vez mais o controle religioso permitiu o fortalecimento do poder político no Congo.

Na África centro-ocidental, os portugueses enfrentaram um período de perdas, tanto do controle sobre localidades importantes para sua atuação, como da primazia nas relações políticas com o mani Congo. Apesar disso, mantiveram-se ativos na região, controlando ainda o comércio de escravos. Em função de suas querelas com os espanhóis, passaram a desconfiar das reais intenções dos missionários capuchinhos e viram os mesmos – fossem eles italianos ou espanhóis – como agentes dos interesses da coroa espanhola.

Dessa forma, quando retomaram o poder político em Angola, em 1648, os portugueses acirraram suas expectativas nas relações locais, estabelecendo regras e determinando exigências no intuito de se precaver contra um novo abalo. No período pós reconquista, as autoridades portuguesas que passaram a governar Luanda estavam dispostas a uma política mais agressiva nas relações com os chefes locais, principalmente com o mani Congo Garcia II, julgando-o e penalizando-o por sua aproximação com os holandeses.

A habilidade diplomática de Garcia II - intermediado pelos capuchinhos que freqüentemente cumpriam funções de embaixadores - abrandou ainda por um tempo os conflitos com os portugueses. Entretanto, os embates foram inevitáveis, uma vez que os portugueses passaram a exigir vantagens extras nas relações comerciais, como isenção de tributos e pressionaram para obter um controle maior sobre as relações externas do reino, construindo uma fortaleza no porto de Pinda e exigindo que os novos missionários enviados da Europa para atuarem na região, não importando a ordem religiosa ou a procedência, passassem necessariamente por Lisboa.

Quando o sucessor de Garcia II, seu filho Antonio I, assumiu o poder em 1661, a situação encontrava-se dramática. Além dos problemas enfrentados com os portugueses, o reconhecimento do poder central sofria sérios abalos, sobretudo com a autonomia crescente da província do Soyo, um dos territórios mais importantes do reino, estrategicamente posicionado no litoral e no controle das rotas marítimas. Antonio I acabou por enfrentar

embates promovidos pelos governadores brásílicos de Luanda, sendo vencido e morto em 1665, na famosa batalha de Ambuíla. Esta derrota congoleza marcou o princípio de um período de mudanças fundamentais na história do reino do Congo, que teve sua autonomia e unidade política abaladas, iniciando um novo modelo de governo, mais descentralizado.

Presente em toda a história política do Congo deste período, capaz de contornar todas as intempéries, a missão capuchinha permaneceu por 190 anos (1645-1835) na África Central. Desde os primeiros tempos, enfrentou oscilações dos dirigentes africanos em relação à missão, ora contando com o apoio incondicional do mani Congo, e nestas ocasiões, intermediando as relações com o papado, com a coroa portuguesa e com outros chefes centro-africanos, ora tendo que suportar indisposições, como as de Garcia II por um período de tempo.

A força do catolicismo no reino do Congo desde o início esteve atrelada à figura do mani Congo, o primeiro a se converter. Sua posição política e seu poder simbólico decorrente da intermediação entre o mundo dos vivos e os espíritos ancestrais impulsionavam e mantinham aceso o cristianismo. A figura do mani Congo determinou a longevidade do catolicismo no reino, seja por sua presença nos rituais litúrgicos, seja nas recepções quando da chegada de novos grupos de missionários. Entretanto, é difícil aferir o alcance deste catolicismo. O que se pode decerto apreender, por meio das fontes disponíveis, são as reelaborações dos ritos e dos preceitos católicos por parte dos centro-africanos, quando, por exemplo, identificavam o batismo com o ato de comer o sal, associando sua importância simbólica com os rituais de proteção contra os maus espíritos, que claramente antecederiam qualquer influência cristã.

Por outro lado, embora segundo o discurso dos missionários, o africano não tivesse fé, os religiosos muitas vezes partiam de uma crença precedente para tornar sua retórica mais eficaz, utilizando-se da comparação, ainda que pela negação, de significados presentes na cosmogonia destas populações africanas.

Ainda que os missionários fizessem propaganda do alto número de batismos, as constantes queixas da constância de hábitos condenáveis, como por exemplo a poligamia, faz supor a resistência da parte dos centro-africanos. Resistência que os capuchinhos tentaram aniquilar de maneira agressiva, promovendo fogueiras nas quais queimavam insígnias caras à sua cosmogonia. No entanto, o mais difícil de controlar eram as re-

significações promovidas por estes grupos, ainda que os sermões insistissem e objetivassem implementar tais mudanças.

Para o estudo deste período da história da África Central, o grande desafio é partir das fontes, que em sua maioria foram escritas por europeus, filtrar preconceitos e ideologias imbricadas ao momento histórico, dando voz ao africano e buscando enxergá-lo como sujeito de sua própria história. Uma história dinâmica, permeada por influências externas, mas sobretudo marcada pela presença do africano como protagonista seu processo histórico.

Fontes e Bibliografia

Fontes

ANGUIANO, Pe. Mateo de, O. F. M. Cap. *Misiones Capuchinas en Africa. I. La mision del Congo*. Introd. e notas do P. Buenaventura de Carrocera, O.F.M.Cap. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.

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

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

Consulta sobre pontos duvidosos da regra da Ordem dos Menores. Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, mss. 82.

COUTO, Antonio do. *Gentilis Angollae Fidei Mysteriis* Lusitano olim idiomate per R. P. Antonivm de Covto Soc. Iesv Theologum; Nunc autem Latino per Fr. Antonivm Mariam Prandomontanum, Concionatorem Capucinum, Admod. Réu. Patris Procuratoris Generalis Commissarij Socium, Instructus, atque locupletatus. Romae, Typis S. Congreg. de Propaganda Fide. M.DCLXI [1661]. Superiorum permissu.

Lista com nomes e anotações referentes aos missionários capuchinhos vindos ao reino do Congo, Angola e suas conquistas de 1645 até 1701. s/l, col. IHGB DL 848,15

PAIVA MANSO, Visconde de. *Historia do Congo (documentos)*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1877.

La Pratique Missionnaire dès PP. Capucins Italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes brièvement exposée pour éclairer et guider les missionaires destines a ces saintes missions (1747). Paris, 1931.

ROMANO, João Francisco. *Breve relatione del successo della missione de Frati Min. Capuccini del Serafico P. S. Francesco al regno del Congo. E delle qualità, costumi, e manieri de vivere di quel Regno, e suoi Habitatori*. Roma, 1649. In: BONTINCK, François (tradução e notas). *La fondation de la mission des Capucins ao Royaume du Congo (1648)*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964.

TERUEL, Antonio de. *Descripcion Narrativa dela Mission serafica delos Padres Capuchinos, y sus Progressos en el Reyno de Congo*. Madrid: manuscrito de 1646. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3533.

Bibliografia

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

ALMEIDA, Carlos. “A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Congo (1548-1555)”. Separata do livro *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa, 2004.

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

AMARAL, Ilídio do. “Primórdios do espaço urbano de Luanda nos finais do século XVI e princípios do século XVII: o regime de doação de ‘chãos’”. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica Portuguesa, 2001, v. A-C, p. 289.

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

BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Editorial de Círculo de Leitores, 1998.

BIRMINGHAM, David. “Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos”. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

BIRMINGHAM, David. *A conquista portuguesa de Angola*. Trad. Altino Ribeiro e Sérgio Moutinho. Porto: A Regra do Jogo, 1974.

BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Trad. Arlindo Barbeiro. Lisboa: Vega, 2003.

BIRMINGHAM, David. *Trade and conflict in Angola – TheMdu and their neighbours under the influence of the Portuguese 1483-1790*. Londres: Oxford University Press, 1966.

BLACK, Maria Luísa de Bivar. “Para o estudo da colonização missionária de Angola no século XVII: o Regimento de Tristão da Cunha (1666)”. *Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Actas. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, pp. 709-714.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 1981.

BOXER, Charles R. *Relações raciais no Império colonial português (1415-1825)*. Trad. Sebastião Brás. Porto: Alumbamento, 1977.

BOXER, Charles R. *Salvador Correa de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Trad. Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Ed. Nacional; Edusp, 1973.

BRÁSIO, António. *História e Missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973.

BRÁSIO, António. "O problema da eleição e coroação dos reis do Congo". *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, 1969, tomo XII, pp. 351-381.

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

COELHO, Virgílio. "Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do 'Reino de Ndongo'". *Actas do seminário "Encontro de povos e culturas em Angola"* (Luanda, 1995). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 443-477.

CURTO, José C. *Álcool e Escravos. O comércio luso-brasileiro do álcool em Mpinda, Luanda e Benguela durante o tráfico atlântico de escravos (c.1480-1830) e o seu impacto nas sociedades da África Central Ocidental*. Lisboa: Ed. Vulgata, 2002.

DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Trad. Albert Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DIAS, Gastão Sousa. *A Batalha de Ambuíla*. Lisboa: Museu de Angola, 1942.

DIAS, Maria Clara Valente Lopes. "Portugal e o Reino de Ngola entre 1580-1680: alguns aspectos da relação entre as duas culturas". *Missionação portuguesa e encontro de culturas. Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, pp. 683-707.

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

FARIA, Francisco Leite de. *Glorioso tricentenário: o capuchinho Jorge de Geel morto pela fé em terras do Congo*. Lisboa, 1953. (Separata do número 56 de "Portugal em África")

FARIA, Francisco Leite de. *A primeira tentativa para os capuchinhos missionarem no Congo*. Braga: Editorial Franciscana, 1956. (Separata do número 8, ano II de *Itinerarium*)

FARIA, Francisco Leite de. *O primeiro impresso sobre os capuchinhos no Congo?* Lisboa: Editorial Liam, 1952. (Separata do número 54 de “Portugal em África”)

FELNER, Alfredo de Albuquerque Lima. *Angola: apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela, extraídos de documentos históricos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

FERRONHA, António Luís Alves. “Tentativas de cristianização em África até 1525: suas repercussões na colonização”. In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Portugal no mundo*. Lisboa, Alfa, 1989. v. 2.

FERRONHA, António Luís Alves. “Textos e principais documentos sobre a colonização e o conhecimento de Angola no século XVI”. In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Portugal no mundo*. Lisboa, Alfa, 1989. v. 2.

GLASGOW, Roy Arthur. *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. Trad. Silvia Mazza, J. Guinsburg e Fany Kon. São Paulo, Perspectiva, 1982.

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

GONÇALVES, António Custódio. *Kongo, le lignage contre l’Etat: dynamique politique Kongo du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Évora: Universidade de Évora, 1985.

GRAY, Richard. *Black Christians and White Missionaries*. Londres: Yale University Press, 1990.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (coord.) *História Geral da África. I. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo, Unesco; Ática, 1980, p. 186.

HEINTZE, Beatrix. “Angola nas garras do tráfico de escravos: as guerras do Ndongo (1611-1630). *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Lisboa, v. 1, 1984, pp. 1-60.

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Trad. Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007.

HEINTZE, Beatrix. “Angola under Portuguese Rule: How it all began. Settlement and economic policy 1570-1607”. In: TAVARES, Ana Paula e SANTOS, Catarina Madeira. *Africae Monumenta: a apropriação da escrita pelos Africanos*. Volume I – Arquivo Caculo Cachenda. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002, pp. 535-561.

HEINTZE, Beatrix. “A cultura material dos Ambundu segundo as fontes dos séculos XVI e XVII”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.10-11, 1989.

HEINTZE, Beatrix. *Fontes para a História de Angola no século XVII*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985. v. 1.

HEINTZE, Beatrix. "Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century". *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, t. XVIII, 1980.

HENRIQUES, Isabel de Castro. *O pássaro do mel: estudos de história africana*. Lisboa: Ed. Colibri, 2003.

HENRIQUES, Isabel de Castro. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.

HENRIQUES, Isabel de Castro. "Presenças angolanas nos documentos escritos portugueses". *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo". In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). "European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse". *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, pp. 289-312.

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

HORTA, José da Silva. "Africanos e portugueses na documentação inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598)". *Actas do seminário "Encontro de povos e culturas em Angola"* (Luanda, 1995). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 301-321.

ISICHEI, Elizabeth. *A history of christianity in África: from antiquity to the present*. London: SPCK, 1995.

JADIN, Louis. *Le clergé séculier et les capucins du Congo et d' Angola aux XVIe et XVIIe siècles: conflits de juridiction, 1700-1726*. Bruxelas, Roma: Academia Bélgica, 1964.

JADIN, Louis. *Les flamands au Congo et en Angola au XVIIe siècle*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1965.

JADIN, Louis. *Rivalités luso-néerlandaises au Soho, Congo 1600-1675. Tentatives missionnaires des récollets flamands et tribulations des capucins italiens 1670-1675*. Bruxelas, Roma: Academia Bélgica, 1966.

KABASELE-LUMBALA, François. *Le Christianisme et l'Afrique: une chance réciproque*. Paris: Éditions Karthala, 1993.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Trad. Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACGAFFEY, Wyatt. "The cultural roots of Kongo prophetism". *History of Religion*, v. 17, 1977.

MACGAFFEY, Wyatt. "Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa". In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MACGAFFEY, Wyatt. "Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective". *Africa*, 47 (2), 1977.

MACGAFFEY, Wyatt. "Kongo and the King of the Americas". *The Journal of Modern African Studies*, v. 6, n. 2, 1968.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central África. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MACGAFFEY, Wyatt. "The West in Congolese Experience". In: CURTIN, Philip (ed.). *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972.

MARTINS, Manuel Alfredo de Moraes. *Contacto de culturas no Congo português: achegas para o seu estudo*. Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1958.

MAURO, Frédéric. *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIIe siècle, 1570-1670*. Paris: SEVPN, 1960.

MILLER, Joseph C. "A dimensão histórica da África no Atlântico: açúcar, escravos e plantações". In: II Reunião Internacional de História da África, 30 out./I nov. 1996, Rio de Janeiro. *A dimensão atlântica da África*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Africanos; Rio de Janeiro: Serviço de Documentação da Marinha; Brasília: Coordenação de Formação de Pessoal de Nível Superior, 1997.

MILLER, Joseph C. "Nzinga of Matamba in a new perspective". *The Journal of African Studies*, v.6, n. I, 1972.

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Trad. de Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MILLER, Joseph C. "Worlds Apart: african's encounters and Africa's encounters with the Atlantic in Angola, before 1800". In: Encontro de Povos e Culturas, em Angola, 3-6 abr. 1995, Luanda. *Actas...* Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas: actas (Congresso Internacional de História). Braga: Universidade Católica Portuguesa; Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, 4v.

MOITA, Irisalva. "O Congo – primeira tentativa de uma colonização continental (1484-1510)". In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Portugal no mundo*. Lisboa, Alfa, 1989. v. 2.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

PANTOJA, Selma. "Angola com os Ngangas e os Zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar contemporâneo*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2006, v. 01, pp. 17-29.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARREIRA, Adriano. "Primórdios da presença militar portuguesa em Angola. O tráfico de escravos: 1483-1643". In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Portugal no mundo*. Lisboa, Alfa, 1989. v. 2.

PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da rainha Jinga (século XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

PROSPERI, Adriano. "O Missionário". In: VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 143-171.

RAMINELLI, Ronald. Império da Fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João et alli. *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RANDLES, W.G.L. *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*. Paris, Ed. EHESS, 2002.

RANDLES, W.G.L. "De la traite à la colonization: les portugais en Angola". *Annales, Économies, Sociétés, Civilizations*, v. 24, n. 2, 1969.

REGO, A. da Silva. *A dupla restauração de Angola, 1641-1648*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1948.

SACCARDO [da Leguzzano], Graziano. *Congo e Angola con la storia del missions dei cappuccini*, 3 vols. (Venice, 1982-84)

SANTOS, Eduardo dos. O antigo reino do Congo. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964.

SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969.

SANTOS, Maria Emília Madeira. "A Apropriação da Escrita pelos Africanos". *Actas do seminário "Encontro de povos e culturas em Angola"* (Luanda, 1995). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 351-359.

SARAIVA, José Flávio Sombra; PANTOJA, Selma (org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1999.

SERRANO, Carlos. "O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana" In: AREIA, M. L. Rodrigues de; MIRANDA, M. A. (org.). *Perspectivas sobre Angola*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2001.

SERRANO, Carlos. "Poder, símbolos e imaginário social" In: *Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional*. Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Universidade de Coimbra, 1983.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Chantal Luís da. "L'évêché du Congo et de l'Angola (1596-1760)". *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, v. IV, 2003, pp. 295-334.

SILVA, Rosa Cruz e. "Os africanos e o mar à chegada dos portugueses (Costa Ocidental)". In: II Reunião Internacional de História da África, 30 out./I nov. 1996, Rio de Janeiro. *A dimensão atlântica da África*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Africanos; Rio de Janeiro: Serviço de Documentação da Marinha; Brasília: Coordenação de Formação de Pessoal de Nível Superior, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. "Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural". *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SWEET, James. *Recreating África: culture, kinship, and religions in the African-Portuguese world, 1441-1770*. London, The University of north Carolina Press, 2003.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. "The art of war in Angola, 1575-1680". *Comparative Studies in Society and History*, v. 30, n. 3, 1988.

THORNTON, John. "The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35: Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom". In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). "European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse". *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, pp. 407-421.

THORNTON, John. "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750". *Journal of African History*, n. 25, 1984.

THORNTON, John. "Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910". Trad. José Vieira de Lima. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp. 445-465.

THORNTON, John. "As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas". *Estudos afro-asiático*. Rio de Janeiro, CEEA Candido Mendes, dez/1997.

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

THORNTON, John. *The Kongoese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John. "On the trail of voodoo: african christianity in Africa and the Americas". *The Americas*. Academy of American Franciscan History, v. XLIV, n. 3, 1988.

THORNTON, John. "Legitimacy and political power: Queen Njinga, 1624-1663". *The Journal of African History*, v. 32, n. I, 1991.

THORNTON, John. "New light on Cavazzi's Seventeenth Century description of Kongo". *History in Africa* 6, 1979, pp. 253-264.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. "Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII". *Tempo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Sete Letras, v. 3, n. 6, dez/1998, pp. 95-118.

VANHEE, Hein. "Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion". In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 243-264.

VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savanna*. Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1966.

VANSINA, Jan; OBENGA, T. "The Kongo kingdom and its neighbours". In: UNESCO. *General History of Africa*. London: Heinemann; Berkeley: University of California Press, 1992. v. 5: org. Por B. A. Ogot.