

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

STÉPHANIE CAROLINE BOECHAT CORREIA

**O REINO DO CONGO E OS *MISERÁVEIS DO MAR*
O CONGO, O SONHO E OS HOLANDESES NO ATLÂNTICO
1600-1650**

NITERÓI – RJ

2012

STÉPHANIE CAROLINE BOECHAT CORREIA

**O REINO DO CONGO E OS *MISERÁVEIS DO MAR*
O CONGO, O SONHO E OS HOLANDESES NO ATLÂNTICO
1600-1650**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós Graduação em
História da Universidade Federal
Fluminense como requisito parcial a
obtenção do título de mestre.

Setor Temático: História Moderna.

Orientador:
Prof. Ronaldo Vainfas.

NITERÓI – RJ

2012

C824 Correia, Stephanie Caroline Boechat.

“O reino do Congo e os *miseráveis do mar*. O Congo, o Sonho e os holandeses no Atlântico – 1600-1650” / Stephanie Caroline Boechat Correia. – 2013.
213f. ; il.

Orientador: Ronaldo Vainfas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.
Bibliografia: f. 208-213.

1. Congo (República Democrática). 2. Holandês. 3. Oceano Atlântico. I. Vainfas, Ronaldo. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 967.5101

AGRADECIMENTOS

Este trabalho jamais teria se tornado realidade sem a intervenção de diversas pessoas. Em primeiro lugar, agradeço a meus pais, Rose e Dilson, pelo esforço e sacrifício que permitiram minha formação acadêmica. Agradeço também a Anderson, fiel companheiro, pelas discussões que atravessaram noites e pelo apoio incondicional que sempre manifestou.

Agradeço também aos professores que atravessaram meu caminho, influenciando positivamente minha formação intelectual. Em primeiro lugar, ao professor Ronaldo Vainfas, mestre cujas orientações foram importantíssimas para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço ao professor Guilherme Pereira das Neves que, com sua extrema dedicação e erudição, foi um exemplo de intelectual e docente sempre pronto a atender e a orientar os alunos mais insistentes – entre os quais me incluo. Gostaria de agradecer também à professora Charlotte Castelnau-Lestoile pelas valiosas leituras e discussões que seu curso proporcionou. Gostaria de registrar também minha gratidão por outros professores que, apesar de não serem especialistas em minha área de pesquisa, foram muito importantes ao longo de toda a minha formação na Universidade: Martha Abreu, Carlos Gabriel Guimarães, Ciro Flamarion Cardoso, Denise Rollemberg e Rodrigo Bentes Monteiro.

Agradeço também aos colegas que contribuíram para enriquecer os anos de academia: Gustavo, que revisou atentamente este trabalho com enorme dedicação e paciência, Sebastião, Ingrid, Ana Paula e Maria Clara, amiga que a UFF me presenteou. Agradeço também aos funcionários dos arquivos e bibliotecas pelas quais passei que auxiliaram e, muitas vezes, facilitaram meu trabalho de pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de conhecer as relações construídas e desfeitas entre holandeses, portugueses e congoleses no período de 1600 a 1650, prestando maior atenção, aos aspectos políticos e religiosos dessas relações. Para tal, foi importante perceber como as identidades dos senhores locais, sobretudo os *mani* Congo e Sonho, foram sendo construídas através das disputas travadas e como, muitas vezes, os discursos e as práticas possuíram diferenças enormes de acordo com os interesses e com as situações. Suas mudanças de posicionamentos políticos, seu fazer e desfazer de alianças em relação a holandeses, portugueses, espanhóis e italianos são pontos importantes da pesquisa e são vistos como contradições próprias das relações sociais. Categorias como *católico*, *pagão* e *herege* tinham enorme importância e eram manejadas de acordo com as exigências de cada situação. Foram justamente essas situações que impuseram discursos e práticas identitárias – por vezes aparentemente contraditórias – que se destacaram ao longo da pesquisa e que constituíram o foco de atenção deste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Congo, holandeses, Atlântico

ABSTRACT

This research aims to understand the relationships built and broken between Dutch, Portuguese and Congolese in the period from 1600 to 1650, paying more attention to the political and religious aspects of these relationships. For such, it was important to understand how the identities of local lords, especially the Congo and mani Dream, were built through the disputes waged and how the discourses and practices possessed huge differences according to the interests and situations. His changes of political positions, their making and unmaking alliances against the Dutch, Portuguese, Spanish and Italian are important points of the research and are seen as contradictions in social relations. Categories such as Catholic, pagan and heretic had enormous importance and were managed according to the requirements of each situation. It was precisely these situations that imposed identity discourses and practices - sometimes seemingly contradictory - that stood out during the research and which were the focus of this work.

KEYWORDS: Congo, Dutch, Atlantic

SUMÁRIO

Introdução.....	p. 08
Capítulo 1: A história africana: controvérsias historiográficas	p. 22
Capítulo 2: O reino do Congo: tradições e tensões.....	p. 38
O Congo antes de Cão.....	p. 40
O Sonho congolês, dissidência anunciada.....	p. 59
Capítulo 3: Histórias conectadas: disputas europeias e rivalidades congolesas.....	p. 67
Sentidos da expansão europeia na África centro-ocidental.....	p. 67
Gênese da realeza católica no Congo: dilemas.....	p. 72
Disputa europeia, reino dividido.....	p. 84
O reino do Congo e os “miseráveis do mar”.....	p. 87
Capítulo 4: “Cristãos e idólatras, neófitos e apostatas”	p. 136
As contendas do velho continente e a viuvez dos bispados lusitanos....	p. 138
O reino do Congo e os missionários do Evangelho.....	p. 146
A “cristandade” congolesa.....	p. 167
O reino do Congo e os hereges de Angola.....	p. 183
Entre o discurso e a prática: Poder, religião e identidade.....	p. 193
Considerações Finais.....	p. 202
Bibliografia	p.208

[...] as grandes transformações que alteram profundamente a face da Terra não existem em nenhuma parte a não ser pela ação de atores que, na lógica dos contextos peculiares da sua experiência social, se esforçam em garantir para si um lugar, isoladamente e/ou com outros.

Jacques Revel. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*.v. 15 n. 45 set./dez. 2010.pp.444.

INTRODUÇÃO

Inicialmente o projeto que deu origem a esta pesquisa tinha o enfoque voltado para as relações políticas que envolveram o reino do Congo, holandeses e portugueses no Atlântico da primeira metade do século XVII. A pesquisa, no entanto, possui certa vida própria, uma vez que nem sempre nossas intenções e pretensões iniciais se mantêm quando travamos contato mais profundo com as fontes coletadas. Neste caso não foi diferente. A historiografia e algumas disciplinas do programa de pós-graduação ajudaram para que o enfoque fosse, aos poucos, tomando novos contornos. O objeto principal, no entanto, se manteve: conhecer as relações construídas e desfeitas entre holandeses e congolese ao longo do período citado, prestando maior atenção, agora, aos aspectos políticos e religiosos dessas relações.

É importante ressaltar a impossibilidade de pensar a religião como algo separado de política, economia, cultura etc. – que, aliás, não são mais do que conceitos e ferramentas criados e operados posteriormente pelo pesquisador. Assim sendo, política e religião, no contexto abordado, se misturavam. Diferentemente do que se nota nas sociedades contemporâneas, nas sociedades “modernas” ou “tradicionais” o universo que caracterizamos como religioso estava presente na maioria das áreas da vida social. Por vezes, relações que consideraríamos como políticas ou estratégicas eram acompanhadas de pedidos, reclamações ou exigências de fundo religioso a respeito do material ou do pessoal encarregado da missão.

Igualmente significativo neste trabalho é perceber como as identidades foram sendo construídas através das disputas travadas e como, muitas vezes, os discursos e as práticas possuíam diferenças enormes de acordo com os interesses e com as situações. Os reis do Congo e os condes do Sonho que governaram suas regiões no período destacado continuam sendo o foco principal de atenção deste trabalho. Suas mudanças de posicionamentos políticos, seu fazer e desfazer de alianças em relação a holandeses e portugueses continuam sendo um ponto importante aqui, mas com o olhar de quem procura ver nos discursos e nas práticas as contradições inerentes a qualquer processo de relações sociais. Categorias como *católico*, *pagão* e *herege* tinham enorme importância e eram manejadas de acordo com as exigências de cada situação. Foram

justamente essas situações que impuseram discursos e práticas identitárias – por vezes aparentemente contraditórias – que se destacaram ao longo da pesquisa e que constituíram o foco de atenção deste trabalho.

Em cada situação de conflito com a qual nos deparamos nesta pesquisa, era o *poder*, em suas mais variadas facetas e expressões, o que estava em jogo. Jacques Revel, em um maravilhoso prefácio à obra de Giovanni Levi, trabalha com a ideia de que, para o autor de *A herança imaterial*, o poder não é uma *coisa*, é uma rede que está em constante movimento e que, ao mesmo tempo, nasce do movimento das relações sociais. Esse poder é em parte herdado e em parte construído pelos indivíduos diariamente – indivíduos esses, acrescento, que agem dentro e fora das “instituições”, representando-as, defendendo-as e legitimando-as ou não. Sua definição, como diz o autor “não pode ser separada da organização de um campo onde agem forças instáveis e que estão sempre sendo reclassificadas”. Ele é, enfim, a “recompensa daqueles que sabem explorar os recursos de uma situação, tirar partido das ambiguidades e das tensões que caracterizam o jogo social”.¹ É esse poder que o presente trabalho persegue, pois

[...] a participação de cada um na história geral, na formação e na modificação das estruturas importantes da realidade social não pode ser avaliada unicamente com base em resultados tangíveis: no decorrer da vida de cada um, de maneira cíclica, nascem problemas, incertezas, escolhas, uma política da vida cotidiana cujo cerne é a utilização estratégica das regras sociais.²

Falar em interesses ou em estratégias exige, neste momento, uma pequena reflexão. Jacques Revel chama atenção – e é da maior importância clarear este ponto – para o fato de que, quando falamos em estratégias, não devemos pensar em alguma forma artilosa, engenhosa ou conscientemente articulada para atingir um fim, que normalmente leva a benefícios ou lucros (materiais ou não). Assim como Revel chama atenção, baseando-se na já citada obra de Giovanni Levi,

A ideia não significa aqui entender os atores sociais do passado como capazes de comandar de forma soberana seu destino, o que equivaleria a aplicar ao passado concepções de uma ideologia contemporânea que

¹REVEL, Jacques no prefácio à obra de LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.pp.33.

²LEVI, Giovanni *apud* REVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*.v. 15 n. 45 set./dez. 2010. pp.440

acredito ser, entretanto, profundamente falaciosa. O problema tampouco é aquele, metafísico, da liberdade humana para o qual os historiadores não têm, receio eu, nenhuma resposta substancial a fornecer. Ele é, mais simples e concretamente, o seguinte: como nós mesmos hoje, os atores do passado dispunham de certo número de recursos, cuja natureza e volume variavam e eram submetidos a pressões igualmente desiguais no seio de uma configuração social dada. A partir destes, eles deviam orientar-se no mundo social, em primeiro lugar para sobreviver, eventualmente para reforçar sua situação, seu estatuto, seus valores, suas crenças etc. Eles eram levados a efetuar escolhas entre um número limitado de possibilidades, em função da posição que ocupavam no mundo social e também a partir da representação do mundo social que lhes era acessível lá onde estavam. Eles não eram, então, “livres” para fazer o que quisessem, mas certamente tinham o sentimento de se verem constantemente confrontados com alternativas: na escolha de uma aliança matrimonial ou na afirmação de uma solidariedade religiosa, num comportamento econômico, nas suas relações com as instituições[...].³

O trabalho de Levi, que magistralmente procurou mostrar o que acontecia onde aparentemente não havia nada, nos ensinou também a prestar atenção às estratégias, às ações mais modestas e, sobretudo, às incertezas, ao fracasso e às limitações às ações das pessoas e dos grupos.

Este trabalho não é uma proposta de análise micro-histórica, como é a proposta seguida por G. Levi, J. Revel e outros célebres historiadores, mas suas reflexões acerca da complexidade dos fenômenos históricos são, creio, fundamentais. Seu modelo de análise, diz o próprio autor, convida a pensar

[...] que é em todos os níveis, desde o mais local até o mais global, que os processos sócio-históricos são gravados, não apenas por causa dos efeitos que produzem, mas porque não podem ser compreendidos a não ser que os consideremos, de forma não linear, como a resultante de uma multiplicidade de determinações, de projetos, de obrigações, de estratégias e de táticas individuais e coletivas. Somente essa multiplicidade desordenada e em parte contraditória nos permite dar conta da complexidade das transformações do mundo social.⁴

Com essas noções em mente, este trabalho partiu de três documentos, ou melhor, de três cartas quase idênticas que suscitaram algumas questões que, por sua vez, permitiram refletir sobre o contexto político do Atlântico do século XVII. Documentos

³REVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história...”. pp.440.

⁴*Ibidem*.pp.443.

aparentemente banais, as três cartas foram escritas em nome do Conde do Sonho a Felipe IV, à Propaganda Fide e ao papa Inocêncio X em 1648. Quem era o personagem que escrevia essas cartas e por que as enviava ao rei de Espanha, à Propaganda Fide e ao papa? O que continham tais documentos que poderiam nos ajudar a pensar sobre o reino do Congo e o Atlântico no século XVII?

As cartas do conde, assim como grande parte das fontes a serem utilizadas neste trabalho, fazem parte de um vasto conjunto documental compilado em 15 volumes por Antônio Brásio na *Monumenta Missionária Africana*, publicada em 1952 pela Agência Geral do Ultramar, em Lisboa. O objetivo dessa obra era ser uma referência para estudos sobre a história da missão portuguesa na África Ocidental. Diversos tipos de documentos a compõem: documentos administrativos, memórias, relatos de viagem e, principalmente, correspondências – entre elas, as já citadas cartas do conde de Sonho.

Cada documento possui autor, contexto de construção e objetivo específicos, mas todos possuem algo em comum: o fato de terem sido produzidos por europeus – leigos e religiosos. Neste ponto, alguns problemas se impõem, como observa Rosana Gonçalves:

Ao trabalhar com tal documentação, faz-se necessário um esforço em suplantar o preconceito do missionário em relação ao nativo, procurando extrair do seu relato o máximo de informações concernentes aos aspectos sociais vividos por africanos e portugueses em uma zona de contato. Além disso, ao nos depararmos com uma narração, devemos ter em mente que quem fala ali não é só o autor, mas seus vários interlocutores, missionários ou não, com os quais dialogou incessantemente e dos quais obteve relatos de situações 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.⁵

Trechos de obras também foram selecionados pelo padre Antônio Brásio para fazer parte da *Monumenta*, entre elas, as obras de João de Barros e Rui de Pina. Rui de Pina foi cronista e diplomata português, nasceu na Guarda em 1440 e faleceu em 1522. A serviço de D. João II, foi incumbido de várias missões diplomáticas representando os interesses portugueses. Foi nomeado cronista-mor do reino, guarda-mor da Torre do

⁵GONÇALVES, Rosana. Missionários católicos nos Reinos do Congo e Ndongo(século XVII)In: *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24 a 28 de julho de 2006. pp. 5-6.

Tombo e da livraria régia por D. Manuel, em 1497, escrevendo as crônicas de vários reis de Portugal. Entretanto, sua atividade como cronista desenvolveu-se pelo menos desde 1490, data em que D. João II lhe atribuiu uma tarefa para escrever e assentar os feitos famosos dos portugueses e de seus Reinos.⁶ Antonio Brásio recortou da obra de Rui de Pina, *Crônica de D. João II*⁷, os capítulos que tratavam dos descobrimentos do reino africano e das conversões dos principais da terra – ou seja, do capítulo LVII ao LXIII, páginas 112- 160. Neste trabalho, os recortes de A. Brásio foram comparados com o texto das *Crônicas* (Lisboa: Alfa, 1989) preferindo-se utilizar, na maior parte das vezes, o próprio texto de Rui de Pina, uma vez que Brásio deixou de fora partes interessantes no momento de sua seleção.

João de Barros (c. 1496 – 1570), considerado o primeiro grande historiador português e o pioneiro da gramática da língua portuguesa, foi outro cronista cuja obra foi recortada por Antônio Brásio para integrar a *Monumenta*. Filho de um nobre, foi educado na corte de Dom Manuel I, no período de maior apogeu dos descobrimentos portugueses. Ao subir ao trono em 1521, Dom João III, concedeu a João de Barros o cargo de capitão da fortaleza de São Jorge da Mina e, algum tempo depois, o de tesoureiro da Casa da Índia, em Lisboa. Sua posição como historiador e cronista oficial do rei e da família real permitiu que Barros tivesse acesso à vasta documentação acerca da atuação das forças portuguesas no além-mar. Entre suas obras está *Décadas da Ásia* (ed. António Baião e Luís F. L. Cintra, Lisboa, 1954). O autor dividiu esse texto em estudos e narrativas agrupados em períodos de cinco anos: na parte I, estudou os descobrimentos portugueses desde o Infante D. Henrique até 1505; na II, dedicou-se ao período de 1505 a 1515; na III, ao intervalo entre 1515 e 1525 e, finalmente, na IV, ao período que decorre entre 1525 e 1539.⁸ Os documentos escritos por João de Barros e selecionados por Brásio pertencem, portanto, a parte I dessa obra.

Outra obra muito utilizada neste trabalho é a do missionário capuchinho italiano Giovanni Cavazzida Montecuccolo (1622-1692) *Descrição histórica dos três reinos do*

⁶ Comentários de Luís de Albuquerque ao final da edição de 1989 da obra de PINA, Rui de. *Crônica de D. João II*. Lisboa: Alfa, 1989.

⁷ Rui de PINA. *Crônica de D. João II*. Lisboa: Alfa, 1989.

⁸ SOUZA, João da Silva de. “João de Barros: Um Polígrafo do Humanismo”. In: *Revista Triplo V de Artes Ciências e Religiões*. s/d.

<Disponível em: http://www.triplov.com/letras/Joao_Sousa/joao_de_barros/index.htm>

Congo, Matamba e Angola.⁹ Inflamado pelas obras de outros padres capuchinhos que atuavam no Congo, Cavazzi pediu para ser também enviado ao continente africano.¹⁰ O missionário chegou a Luanda em fevereiro de 1654, integrado num grupo de doze missionários capuchinhos, e ali permaneceu até setembro de 1667. Regressou mais tarde, em 1673, com o cargo de Prefeito das Missões, mas, em 1676, atingido por uma doença, acabou por deixar de uma vez por todas o continente. Morreu em 18 de Julho de 1678, em Gênova, onde esperava para regressar a Roma. A *Istoricadescrizione* foi escrita no intervalo entre suas missões na África tendo como objetivo relatar os anos de atividades em Angola, em Matamba e no Congo desde 1645 até 1670. Cavazzi se baseou em observações pessoais e em um conjunto diverso de fontes, como depoimentos de missionários, cartas, além de relatos e livros escritos por nomes como Duarte Lopes e outros padres capuchinhos. A *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* foi publicada pela primeira vez em 1687 e teve desde então inúmeras traduções em várias línguas.¹¹ Cavazzi tinha o objetivo de enaltecer as qualidades missionárias da ordem capuchinha na conversão dos pagãos, criando uma memória da prática daqueles padres no território africano. Sua obra é muito importante, pois permite observar diversos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais das sociedades africanas com as quais o missionário entrou em contato, direta ou indiretamente. Neste trabalho, os aspectos político e religioso serão privilegiados com o objetivo de mostrar como as religiões católica e africana entraram em contato e os conflitos políticos e sociais que daí resultaram.

Contamos ainda com a obra de Johanes de Laet, mercador belga que foi um dos fundadores da Companhia das Índias Ocidentais, em 1621. Publicada em 1644, a *História ou Annaes dos Feitos da Companhia Privilegiada das Índias Occidentaes desde o seu começo até ao fim do ano de 1636* tinha o objetivo de expor aos “Mui Nobres e Poderosos Senhores” dos Estados Gerais a importância da dita companhia, sobretudo no que dizia respeito aos prejuízos causados contra a Espanha, velha inimiga

⁹MONTECUCCOLO, João António Cavazzi de. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (vol 1 e 2.)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

¹⁰Obras como as do padre ROMANO, João Francisco, *Breve Relationedelsvccessodella Missione de FratiMinoriCapuccini al Regnodel Congo* (1648). OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Semelhanças e diferenças na escrita da história da África Centro-Occidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi”. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010. pp. 420.

¹¹ALMEIDA, Carlos. “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi - Um discurso sobre o homem”. *Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Universidade Nova de Lisboa, Portugal, outubro/novembro de 2005.pp.2.

das Províncias Unidas.¹² Nos anais, De Laet narra diversas viagens e conflitos entre os capitães da WIC e os povos com os quais entravam em contato através do comércio. O reino do Congo era um deles.

Por fim, o historiador holandês Caspar van Baerle, cujo nome aportuguesado ficou conhecido como Gaspar Barléu, é autor de importante obra, a *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* (São Paulo: 1974). Originalmente escrita em latim, teve sua primeira edição publicada em Amsterdam em 1647. Contemporâneo do Conde Maurício de Nassau, Barléu escreveu sobre os oito anos de sua atuação no nordeste brasileiro do ponto de vista dos holandeses.

Essas crônicas tinham o objetivo de mostrar a grandeza das monarquias ou das instituições a que pertenciam os autores e registrar seus feitos memoráveis. Eram veículos de construção e reconstrução das memórias. Pretendiam resguardar as qualidades reais, a moral, a ordem divina e a “verdade” – sobretudo no caso das obras portuguesas do final do século XV. Na escrita dessas obras influenciou muito a subjetividade de cada autor em relação aos feitos daqueles cujas histórias contavam. Muitas vezes esses textos nos informam muito mais sobre o “[...] imaginário dos seus autores do que sobre as realidades do mundo negro”.¹³ Não havia preocupação com a cópia de outras obras, nem com a originalidade do trabalho: compilavam documentos, copiavam obras de outros autores assim como tinham as suas também copiadas.¹⁴ Portanto, não se deve estranhar que as obras citadas tenham por vezes um conteúdo muito parecido, posto que algumas apresentam os mesmos fatos, com maior ou menor riqueza de detalhes.

Muitos destes documentos têm em comum o fato de terem sido escritos por europeus, ou seja, por um “outro”, estrangeiro, que tentava relatar aquilo que via (ou aquilo que queria que fosse visto) sobre as sociedades que descrevia. Tentavam traduzir,

¹²DE LAET, Johannes. *História ou Annaes dos Feitos da Companhia Privilegiada das Índias Occidentaes desde o seu começo até ao fim do ano de 1636*. Anais BN: Vol 30, 1908. PP. 3. Traduzida para o português por José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Atualmente encontra-se disponível online nos Anais da Biblioteca Nacional. A ortografia de todas as fontes citadas foi atualizada sem prejuízo de seu sentido original.

¹³M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. pp.47

¹⁴TEODORO, Leandro Alves. “O problema da compilação no ofício dos cronistas portugueses (limiar do século XVI)”. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, n. 40, ano 22, 1º sem. 2009. pp. 33-40.

reinterpretar aquilo que estava diante deles e que lhes era desconhecido – mesmo que esse não fosse seu objetivo principal.¹⁵

Este trabalho pretende se incluir em uma perspectiva atlântica, abordando os continentes envolvidos como partes integrantes de um sistema mais amplo. O Atlântico, aqui, é visto enquanto um lugar de confluência de povos, culturas e mercadorias. Para isso é fundamental resgatar as ideias de John Thornton que, por seu turno, se apoia em Braudel, principalmente em sua obra *O Mediterrâneo*, em que introduziu o conceito de “história integrada pelo mar”.¹⁶ Uma história intercontinental, que pretende ampliar o foco de análise para melhor compreender os processos em curso. O conceito de “histórias conectadas” também é importante neste trabalho, pois propõe a análise da relação entre dois ou mais agentes de forma a perceber como suas atuações interferem o tempo todo alterando o *status* e o sentido das relações.¹⁷ Como assinala Gruzinski, a noção de *connected histories* chama atenção para o fato de que as histórias são múltiplas e estão ligadas, conectadas, e se comunicam entre si. Assim,

[...] diante de realidades que convêm estudar sob diversos aspectos, o historiador tem de converter-se numa espécie de electricista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais e as histórias culturais desligaram ou esconderam, entaipando as suas respectivas fronteiras.¹⁸

Para tentar compreender tais nuances e transformações, esta pesquisa pretende reduzir o foco para abarcar local e período específicos chamando atenção para as ações

¹⁵GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações” In: GINZBURG, CASTELNUOVO e PONI. *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1991. pp.212. Exemplo claro e clássico desse processo de construção das identidades de si próprio e do outro, da alteridade e das complexidades do processo histórico de tradução de sentidos e significados no campo religioso encontra-se no trabalho de POMPA, Maria Cristina, *Religião como tradução*, onde a autora analisa as práticas missionárias e as práticas indígenas, como elas entraram em contato e quais as diferenças originadas (e as soluções possíveis encontradas) do contato entre grupos distintos. A autora chama atenção para a necessidade de adaptação dos atores de acordo com as diversas situações e, mais importante, o contínuo processo de transformações – de ambos os lados – em um mundo que estava em rápida mudança. Cf.: *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001.

¹⁶THORNTON, John. *África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. pp. 41-42.

¹⁷MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português” (ca. 1450-1650). *Tempo*, Niterói, v. 16, n. 30, 2011.

¹⁸GRUZINSKI. “O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural” no novo milênio”. *Estudos Avançados*. 17 (49), 2003.pp.323.

de diversos sujeitos sem, porém, perder de vista um plano de fundo mais amplo e um panorama mais complexo – que é justamente aquilo que integra e conecta as histórias portuguesa, holandesa e congoleza no Atlântico setecentista.

Na tentativa de compreensão desse complexo quadro que conectou as histórias de europeus e africanos, grande parte das pesquisas enfoca o tema do tráfico de escravos como fator principal de análise. Quando o objeto em questão é a história da África muitos pesquisadores se dedicam a compreender os números, o impacto, as causas ou as implicações do tráfico de escravos do continente africano para outros continentes como Europa e América. Alguns buscam avaliar os efeitos no período do tráfico, outros buscam compreender os resultados daquele movimento em longo prazo, sobretudo no que diz respeito à situação da África no cenário econômico mundial nos séculos XIX e XX. É claro que a importação de milhares de homens e mulheres do continente ao longo de séculos é um fator de suma importância para que se compreendam os interesses em voga do período moderno. Afinal, aliado a outros interesses comerciais e políticos, a busca por mão de obra foi um elemento que motivou a ida de milhares de europeus (e muçulmanos) ao continente africano.

A presente pesquisa, no entanto, não pretende voltar-se à análise do tráfico atlântico de escravos em si. Compreende-se a importância do comércio escravo nesse contexto, tendo em vista que portugueses, holandeses e espanhóis, no período de união das coroas ibéricas, estiveram profundamente envolvidos na compra, na venda e no transporte de homens ao longo do oceano no século XVII. O trato de homens foi, com toda certeza, um dos grandes motores da relação entre esses estados europeus e o reino do Congo no período em questão. Esse tema, no entanto, vem sendo trabalhado há anos em inúmeras pesquisas de elevada qualidade realizadas por pesquisadores de diversas nacionalidades. Tal bibliografia foi amplamente utilizada nesta pesquisa, pois entende-se, como já foi dito, que a compreensão do contexto em que se deram as relações estudadas é tão importante, diríamos, aliás, tão fundamental quanto a análise da atuação dos próprios personagens em momentos específicos.

Por isso, o presente trabalho organiza-se em torno de dois grandes eixos que nortearam a (e que foram norteadas pela) leitura das fontes e pela escrita posterior do texto: a política e a religião. Essas duas instâncias das sociedades modernas, no entanto, não podem ser pensadas como apartadas. Política e religião, naquele momento,

andavam lado a lado e, na maior parte das vezes, eram inseparáveis. Em grande parte das fontes fica claro como tais campos se misturavam e se complementavam. Sendo assim, este trabalho pretende abordar as relações entre os estados europeus e o reino do Congo nos campos político e religioso na tentativa de compreender os interesses que levaram à construção e à desconstrução das alianças que movimentaram o reino do Congo ao longo da primeira metade do século XVII. Assim como política e religião caminhavam juntas, o comércio também as acompanhava, sendo um dos motores do complexo de interesses que envolveram o Atlântico, e o reino do Congo em especial, neste momento. Apesar de se insistir que o tráfico de escravos não é a temática central desta pesquisa, ele é, não obstante, uma das características fundamentais do relacionamento entre as sociedades estudadas e, conseqüentemente, presença certa ao longo de todo o texto que segue. Afinal, uma engrenagem precisa de todas as suas peças para funcionar.

Na tentativa de perseguir este fim, portanto, inicialmente, foram analisadas algumas discussões correntes na historiografia que se dedica ao continente africano bem como alguns conceitos que atualmente levantam controvérsias, tais como “rei” e “reino”. Analisaremos também algumas dificuldades que se nos apresentam quando optamos pelo estudo de temas africanos. As noções de *espaço* e *tempo*, ferramentas essenciais do historiador, foram exploradas tendo em vista suas diferentes utilizações, na historiografia e nas fontes, levando em consideração as diferentes visões e compreensões dos personagens africanos e europeus do século XVII e dos pesquisadores contemporâneos que se dedicaram a estudar aquela história.

Habitantes de um continente nada isolado, os africanos eram agentes de suas histórias, de seus destinos e de suas vidas. Possuíam maior ou menor grau de independência de acordo com suas posições nas hierarquias e nas redes locais. Souberam, sempre que possível, usar os “estrangeiros” brancos e as novidades que trouxeram em favor de seus interesses. Eram, assim, seres humanos como todos os outros que tiveram que lidar com as oportunidades e limitações de sua época.

Conhecer as discussões que marcaram ou que moveram a historiografia é importante para que se compreendam também os porquês da defesa ou do ataque de determinados temas, de determinadas posições e pontos de vista. Afinal, aquele que escreve também está envolvido nas particularidades de seu momento histórico e tem que

lidar não só com os conflitos dos personagens do passado com os quais se envolve, mas também com os conflitos daqueles que lhe são coetâneos. Assim, a compreensão da escrita da história africana pelos pesquisadores, suas principais discussões e nuances, são muito importantes para que se possa trabalhar a história do próprio continente.

O segundo momento deste trabalho foi dedicado a contextualizar o tempo e o local dos quais nos aproximamos: o reino do Congo e os europeus lançados ao Atlântico, principalmente portugueses e holandeses. Apesar de estar localizado temporal e regionalmente, limitando-se aos contatos entre congoleses e holandeses entre os anos de 1600 a 1650, fez-se necessário alargar os limites de investigação e análise para compreender melhor o contexto em cena. Como propõe Braudel, é necessário não “fixar outros limites a não ser aqueles requeridos pela compreensão do assunto, qualquer que seja o quadro geográfico e cronológico anunciado no título.”¹⁹ Deste modo, além dos holandeses e dos congoleses, fez-se necessário conhecer melhor os portugueses na África centro-ocidental, as monarquias ibéricas e os padres capuchinhos que atuaram no Congo. Foi necessário, também, voltar um pouco no tempo e analisar novamente os discursos sobre os primeiros encontros e conversões dos *mani* Congo ao catolicismo e, da mesma maneira, avançar um pouco mais além de 1650 para compreender alguns desdobramentos dos acontecimentos a que nos dedicamos.

Para isso, apresentamos um panorama do reino do Congo, suas estruturas e especificidades políticas, econômicas e culturais, antes dos contatos com os europeus. Atenção especial foi dada a uma província específica do reino, a província do Sonho, pelo papel central que teve tanto no desenvolvimento das relações com os europeus como no desenrolar da história do reino, contribuindo de forma significativa para seu enfraquecimento e desestruturação a partir da segunda metade do século. Foram observadas ainda algumas de suas principais características econômicas, bem como as especificidades das relações que essa província estabelecia com a capital do reino. No final do século XV, o Sonho foi o primeiro local de contato com os portugueses e a religião católica, além de ter o primeiro chefe congolês batizado. Essa memória foi resgatada nos anos seguintes sempre que fosse necessário demonstrar a lealdade da província em relação aos europeus e a Roma.

¹⁹BRAUDELapudREVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história...”. pp.434.

Alguns séculos depois, quando o reino entrava em crise, a província costeira do Congo também mostrou sua importância, contribuindo para os rumos posteriores da história do Congo. As guerras civis no Congo, ocorridas na segunda metade do século XVII, foram consequência dos acontecimentos que tiveram lugar na primeira metade do século e são fundamentais para se compreenderem os destinos do reino a partir de então: o fortalecimento das províncias, o enfraquecimento da capital, a “independência” da província do Sonho e o papel cada vez maior que os soberanos e descendentes dessa província passaram a ter na política e nos rumos da capital.

Na terceira parte deste trabalho, foi sublinhada a relação entre os congolezes e os europeus, primeiro portugueses e depois holandeses, com objetivo de compreender melhor as complexas alianças e rivalidades desenvolvidas entre os personagens do contexto Atlântico. Em um primeiro momento, refletimos sobre os sentidos da expansão europeia na África centro-ocidental explorando os *porquês*, debatidos pela historiografia, do pioneirismo português no Atlântico. As prerrogativas reconhecidas pela Igreja de Roma ao reino ibérico foram extremamente importantes para que se compreendessem os esforços despendidos naquelas viagens e, mais importantes para nós, a linguagem, a mentalidade e os comportamentos descritos pelas fontes às quais temos acesso. Em seguida, exploramos as fontes que tratam dos primeiros contatos entre europeus e congolezes. Essas fontes contam principalmente a história do batismo das elites congolezas, vista como um milagre pelos padres e crentes católicos que acompanhavam a missão. As fontes produzidas nesse período são bastante ricas para que se conheça a visão dos europeus em relação aos africanos, os pré-conceitos e a mentalidade da época.

O mundo, para a Igreja dos séculos XV e XVI, estava dividido entre os dois grandes defensores da fé católica: Portugal e Espanha. Na realidade, porém, questões importantes interferiam nos planos e nos desejos do reino português. Além de faltarem homens suficientes para se lançarem à prática missionária no além-mar, muitos dos que eram mandados para terras distantes não possuíam experiência ou logo perdiam o interesse pelo ministério de almas, envolvendo-se em assuntos mais mundanos.

Outro problema que interferia constantemente nas investidas portuguesas em terras africanas era a concorrência de outros reinos da Europa que também desejavam amear sua parte no comércio com as terras distantes. Entre eles, os holandeses foram

os que, no século XVII causaram maiores problemas aos portugueses, enfrentando-os dos dois lados do Atlântico: na costa brasileira e na costa de Angola. Sua influência, no entanto, foi sentida mais ao norte de Luanda onde os lusos, apesar de não possuírem domínio efetivo do território, tinham estabelecido laços comerciais e políticos de longa data com as elites locais, desde a conversão dos primeiros reis congolese ao catolicismo. O conde do Sonho, assim como fora o primeiro a receber os viajantes católicos, foi também o primeiro a travar contato, na costa do Congo, com os viajantes holandeses. Tais contatos, com o passar dos anos, contribuíram para que as gerações sucessivas de soberanos da localidade consolidassem e ampliassem seu poder em relação à capital do reino, tornando-se, no final do século, fortes opositores ao *mani* Congo. Esse capítulo, portanto, pretende explorar o contexto descrito, dando ênfase às relações entre os holandeses e os senhores do Sonho que ficaram registradas nas fontes, chamando atenção para os conflitos e negociações que tais relações impunham nos planos político e religioso.

Ao lado do tráfico negreiro, o elemento religioso foi extremamente importante para o desenvolvimento das relações entre o reino do Congo e os demais estrangeiros com os quais entrou em contato. Portugueses, italianos, castelhanos e holandeses se embrenharam pelo reino africano em busca de almas. De alguma maneira, esses personagens se envolveram em querelas religiosas que abrangiam as religiões africanas, a religião católica e a protestante.

Na quarta parte deste trabalho, focalizamos as relações entre os congolese e os missionários católicos, sobretudo os capuchinhos italianos enviados pela Propaganda Fide após 1645. O envio desses padres italianos causou conflitos na Europa (uma vez que a Itália era considerada território submetido a Felipe IV após “rebelião” de Portugal em 1640) e no Congo, pois os reis africanos nem sempre aceitavam com facilidade a presença de diversas ordens em seus territórios. Além disso, as relações entre os portugueses de Luanda e o rei do Congo eram bastante frágeis, ora levando o rei a apoiá-los, ora a ir contra eles. Nesse momento da pesquisa o objetivo consistiu em aprofundar o olhar nas relações entre os capuchinhos enviados ao reino do Congo e os moradores locais do reino: como se deram esses encontros, como os padres perceberam os africanos e como foram percebidos e recebidos por eles. Almejou-se também chamar

atenção para a diferença de tratamento e de recepção da palavra de Cristo nas diversas regiões onde os capuchinos atuaram.

A religiosidade, ao lado do tráfico de escravos, é um dos temas mais importantes, ou pelo menos mais recorrentes, quando se aborda o reino do Congo. O fato de o reino ter tido contato com o catolicismo desde o final do século XV e de que, a partir de então, laços aparentemente fortes foram estabelecidos entre o reino africano e as principais potências católicas, como Portugal e Roma, fizeram com que muitos estudiosos se debruçassem com o intuito de tentar compreender as especificidades surgidas de tais relações. Alguns argumentam que a religiosidade do Congo poderia ser considerada como católica, guardadas as especificidades locais. Outros argumentam que não. Compreender as justificativas e os pontos de vista de cada lado é importante para que nos ambientemos com o tema. Mais importante, todavia, é buscar nas fontes e nas descrições do período algumas pistas sobre como podemos compreender a religiosidade do reino do Congo e suas relações com o catolicismo em meados do século XVII.

Ameaça também no mundo da religião, os holandeses representavam o inimigo protestante que, além dos pagãos e idólatras da África, deviam ser combatidos. Por isso, foi importante perceber como os protestantes, hereges, portanto, na visão da Igreja de Roma, apareceram nesse momento e quais temores e cuidados inspiraram na Santa Sé. Em seguida, indagamo-nos sobre o que significava identificar-se como católico naquele contexto, já que as autoridades do Congo se batizaram logo nos primeiros contatos com os portugueses, no final do século XV, e procuraram, sempre que possível, manter relações políticas e comerciais com outros povos europeus não católicos.

Esse último capítulo, portanto, dedica-se a compreender os conflitos que nasceram dessas relações nos campos social e religioso e a perceber algumas diferenças entre o discurso e a prática religiosa – entre um discurso de identidade católica e uma prática nem sempre considerada enquanto tal. Esses discursos e práticas foram observados nas ações dos potentados africanos, principalmente o conde do Sonho e o rei do Congo, chamando atenção para o processo de construção e desconstrução de identidades que andava *pari passu* ao processo de construção e desconstrução de alianças.

Capítulo 1. A história africana: controvérsias historiográficas

Mais que qualquer outra disciplina, a história é uma ciência humana, pois ela sai bem quente da forja ruidosa e tumultuada dos povos. Modelada realmente pelo homem nos canteiros da vida, construída mentalmente pelo homem nos laboratórios, bibliotecas e sítios de escavações, a história é igualmente feita para o homem, para o povo, para aclarar e motivar sua consciência.

KI-ZERBO, Joseph. “Introdução Geral” In: *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, pp. XXXIII.

África. Um continente tão complexo, tão múltiplo e tão difícil de ser estudado como qualquer outro. Tomado por uns extremos como uma unidade quase homogênea e por outros como um ajuntamento de partes completamente diferentes e isoladas entre si, o continente africano é, ao mesmo tempo, um complexo de interações e isolamentos que, a depender da forma como é olhado, pode apresentar as mais variadas e interessantes combinações, como um caleidoscópio.

A historiografia africana atravessou diversas fases em que debates importantes surgiram e foram ultrapassados por novas controvérsias. Inicialmente discutiu-se sobre a importância da África para a história do mundo. O que estava em jogo era o reconhecimento de que as sociedades africanas (além das grandes civilizações ao norte do Saara que tiveram contatos com os europeus) tinham história – e uma história muito importante. Quanto ao enfoque, concentravam-se mais nas características culturais da África Ocidental (iorubá e Daomé) e buscavam, sobretudo, os grandes impérios ou as grandes civilizações do continente. Os trabalhos dedicados à temática surgidos nas décadas de 1930 e 1950 foram feitos em grande parte por antropólogos ou etnólogos que tinham pouco ou nenhum treinamento em história africana. Isso os induziu, muitas vezes, a considerar as sociedades como estáticas ou exóticas, sem apresentar, necessariamente, uma abordagem histórica das mesmas. Hoje não se discute mais a relevância do estudo das sociedades africanas para o conhecimento do passado da humanidade, mas outros debates e fazem notar.

Com os movimentos de independência do continente africano, no século XX, alguns estudiosos que se preocupavam com a diáspora africana começaram a se

interessar pelas contribuições dos centro-africanos para o tráfico de escravos. Pensar esse comércio era, ao mesmo tempo, pensar qual o impacto da escravidão e da presença europeia no continente. Esse debate teve como importante pano de fundo, entre outros também relevantes, o questionamento sobre quem era o responsável, o “culpado” pelo “atraso” africano – ou seja, indicar se a Europa foi ou não causadora do subdesenvolvimento africano. Os trabalhos da escola histórica nacionalista nesse período tiveram objetivo de mostrar que a dominação europeia levou os povos africanos ao atraso, mas ainda concordavam com a posição passiva dos países colonizados, culpando os europeus pelo seu “não desenvolvimento”.²⁰

Joseph Inikori, por exemplo, empenhou-se em perceber como o tráfico de escravos no período moderno permitiu o desenvolvimento da Europa e o subdesenvolvimento da África. O historiador nigeriano buscou na história do continente, sobretudo no período moderno, as causas e as explicações do subdesenvolvimento africano no século XX. Tentou, assim, compreender melhor o lugar da África na história do mundo, principalmente seu papel no contexto econômico contemporâneo. O tráfico de escravos, conclui, foi um fator fundamental para determinar os rumos da história africana. Com ele, milhares de homens e mulheres foram mortos ou retirados brutalmente de suas terras – justamente os homens que poderiam ter contribuído como motor de um possível desenvolvimento comercial do continente. Além disso, a própria expansão do modo de produção escravista em si contribuiu para atrasar o desenvolvimento de outras formas de produção de riquezas em grande parte do continente. Por fim, a África ficou cada vez mais relegada a uma posição inferior na “divisão internacional do trabalho”, sempre dependente dos países “desenvolvidos”. “O desenvolvimento dos países nas zonas centrais”, conclui o autor, “teria produzido simultaneamente as estruturas de dependência e subdesenvolvimento na periferia.”²¹

²⁰ As raízes do subdesenvolvimento não foram buscadas somente para responder aos problemas das sociedades africanas, mas para muitas daquelas que foram colonizadas, como o Brasil, onde autores como FURTADO, Celso também pensavam nessa perspectiva para tentar compreender o passado, presente e o futuro do país. Cf. *Formação Econômica do Brasil*. RJ, Fundo de Cultura, 1959.

²¹ O autor não se dedica somente à África ao tratar da relação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Inclui nesse contexto também a América e as ilhas atlânticas, por exemplo, cujo desenvolvimento histórico contribuiu para que fossem relegadas às posições inferiores no cenário político e econômico mundial do século XX. INIKORI, J. E. “A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.p.98. Cf. também:

Na década de 1960, Philip Curtin e outros estudiosos deram início a uma série de sólidas pesquisas demográficas sobre o tráfico de escravos. Grande parte dos trabalhos produzidos na época teve como temática principal aspectos econômicos, as dinâmicas e o as cifras do tráfico: qual o número de homens transportados ou afetados pelo tráfico; qual a rentabilidade do comércio e qual a sua margem de lucros; quais as grandes consequências para a África e para a Europa.

A análise desses números é uma tarefa difícil porque além de faltarem fontes, trabalhar com as existentes requer cuidados e muitas vezes podem induzir a erros. Por exemplo, nos contratos assinados pelos europeus muitas vezes registrava-se o número de escravos demandados pelos compradores, e não o número real de escravos fornecidos, pois muitos mercadores não conseguiam entregar o contingente de homens que haviam prometido. A tonelagem dos navios também não é um dado seguro, pois nada garante que mais ou menos homens fossem alocados ali em cada viagem. Muitos dos navios ancoravam em portos clandestinos, tornando os registros bastante defasados. Em alguns lugares, ainda, os pequenos proprietários eram isentos de impostos, ou seja, não havia registros oficiais. Além disso, quantos africanos morriam nas guerras em decorrência do tráfico ou nos navios, sem serem contabilizados em seus portos de destino? Philip Curtin alerta que, enquanto não conhecermos o volume de população da África nesses períodos, será difícil estimar o real impacto do tráfico. Por essas variáveis, M'Bokolo concluiu que: “tarefa difícil para uns, impossível para outros, a quantificação do tráfico negreiro pelo Atlântico, de resto excitante para o espírito. Continuará a ser um exercício vão enquanto faltarem estudos de pormenor, à partir da África, e à chegada às Américas, e enquanto predominarem as generalizações.”²² Apesar dessas e de outras dificuldades, as discussões em torno dos valores do comércio de escravos continuam impulsionando trabalhos de enorme qualidade.

O historiador John Thornton, na década de 1980, buscou estudar as interações em uma escala de análise intercontinental, seguindo a tradição iniciada por Braudel que introduziu o conceito de “história integrada pelo mar” em seu estudo sobre o Mediterrâneo e que foi seguido por outros autores que se dedicaram ao Atlântico, como

____ “O tráfico Negreiro e as Economias Atlânticas de 1451 a1870”. In: UNESCO. *O Tráfico de Escravos Negros sécs. XV-XIX*. Lisboa: Edições 70, 1979. p. 97-98.

²²M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. pp. 332-334.

Pierre Chaunu e Frédéric Mauro.²³ Os trabalhos de Thornton concentraram-se na história da África centro-ocidental, sobretudo o reino do Congo, buscando esclarecer alguns pontos importantes de discussão sobre o papel dos africanos na construção desse mundo Atlântico moderno. Eram ou não inferiores aos europeus? Participaram ativa ou passivamente do comércio? Os escravos na América foram tão brutalizados que perderam toda identidade? Para responder a estas questões, Thornton analisou aspectos econômicos, militares e a escravidão na tentativa de mostrar como os africanos foram agentes ativos nesse processo.²⁴

A partir dos anos 1980, trabalhos interessados por aspectos culturais ganharam novo fôlego. Os historiadores e antropólogos começaram a se preocupar com a formação cultural das sociedades afro-americanas, dando mais ênfase ora às contribuições africanas, ora às imposições e às possibilidades das sociedades americanas para as quais estes homens eram enviados.²⁵ Muitos desses trabalhos procuram compreender as relações entre os grupos que chegavam às Américas e os grupos ali estabelecidos, como se davam seus contatos, como se influenciavam mutuamente e, no caso dos africanos, como suas bagagens culturais os animaram em um território totalmente novo e desconhecido. O debate sobre o quanto as heranças africanas puderam ou não ser determinantes no desenvolvimento das comunidades de africanos trasladados ou seus descendentes nascidos em solo americano, continua dando muitos frutos e, em grande medida, aberto.²⁶

Por fim, é digno de nota que, na historiografia brasileira acerca do período holandês no Brasil, apesar de a investida holandesa na costa ocidental africana ser considerada como um ponto central na manutenção do domínio brasileiro, poucas pesquisas voltaram a atenção para a natureza das relações entre holandeses e africanos.²⁷ O que é perfeitamente compreensível, uma vez que esse não era o objetivo

²³ Discípulos de Fernand Braudel, Pierre Chaunu e HuguetteChaunu, de Frédéric Mauro e de Vitorino Magalhães-Godinho, realizaram grandes pesquisas sobre o Atlântico nas décadas de 1950 e 1960. Elio Chaves Flores. *Op.Cit.* (2008), pp.29.

²⁴ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

²⁵ HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002. pp. 4-17.

²⁶ Para uma síntese interessante do panorama historiográfico a esse respeito, cf. SOUZA, Marina de Mello e. "Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural". *Afro-Ásia*, 28 (2002), pp. 125-146.

²⁷ Por exemplo, os trabalhos de BOXER, Charles. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961; os de MELLO, Evaldo Cabral de, como *O Negócio do Brasil*.

específico de seus trabalhos.²⁸ Muitos dos últimos estudos sobre o Congo se voltam para aspectos religiosos do chamado *catolicismo africano* que seria resultado de misturas, hibridismos e reinterpretações da religião católica adotada pelo governo do Congo, ou suas expressões no Brasil, como as congadas.²⁹ Aqui, o que se pretende é a análise de alguns episódios dessa história com o objetivo de entrever a relevância da participação africana, ou seja, como os personagens africanos foram essenciais para o estabelecimento de relações com os europeus, no caso aqui, os holandeses, e, de que maneira e em que medida o relacionamento entre os dois estados serviu de base para transformações no reino do Congo ainda no século XVII.

Alguns temas importantes merecem ser tratados com maior atenção, pois continuam alimentando interessantes debates especialmente quando levamos em conta o cenário brasileiro de estudos sobre a história da África e da diáspora africana.³⁰ A busca pelos contatos travados, sobretudo no campo político e religioso, entre congoleses e europeus não se deu por acaso. Buscamos aqui outra perspectiva: aquela que enxerga os africanos em sua agência, em seus interesses, não simplesmente como sofrendores

Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 1998; ou ainda MELLO, J. A. Gonsalves de. *Tempo dos flamengos*. Recife: José Olympio, 1947; entre muitos outros.

²⁸O trabalho de RATELBAND, Klaas. *Os holandeses no Brasil e na costa africana*. Lisboa: Vega, 2003, procura compreender as razões do “fracasso” da cominação holandesa em seus domínios ultramarinos do século XVII – atribuindo a “culpa” à (má) administração da própria Companhia das Índias Ocidentais. Porém, no decorrer de seu texto, pode-se perceber muito da dinâmica das relações entre africanos (principalmente os soberanos e comerciantes) e holandeses pois, através do uso extensivo de documentação primária, fica claro que eram relações que, em nada sugeririam a inferioridade ou passividade dos personagens africanos. Outro trabalho essencial para a compreensão dos processos nesse período é o de BOXER, Charles. *Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola., 1602- 1686*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

²⁹ Alguns trabalhos como: SOUZA, Marina de Mello e, & VAINFAS, Ronaldo. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. *Revista Tempo*, n 6, vol 3. p. 95-118, 1998; SOUZA, Marina de Mello e. Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. *Revista de História* (USP), São Paulo, v. 152, n. 09-27, p. 79-98, 2005; e da mesma autora: *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*. 1ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002, entre outros.

³⁰ Com o estabelecimento da Lei nº 10.639 de 2003, que garantiu o ensino de História da África e das Relações Étnico-Raciais nas escolas, as editoras escolares tiveram que se preocupar em produzir material para utilização nos ensinos fundamental e médio. Para atender a essas necessidades, as Universidades vêm sem abrindo mais para os campos de pesquisa em história da África. Alguns trabalhos nos últimos anos têm se dedicando a analisar os livros didáticos produzidos, analisando a forma como apresentam o tema, qual espaço lhe é dedicado, quais conceitos utilizados e quais as discussões levantadas. Ver: OLIVA, Anderson Ribeiro. “Lições sobre a África: Abordagens da história africana nos livros didáticos brasileiros”. *Revista de História* 161 (2º semestre de 2009), 213-244; ou sua tese de doutorado: *Lições sobre África*. Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino de história da África no mundo Atlântico. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

passivos de um destino e de uma história que lhes foi imposta de fora e que jamais lhes pertenceu.

Este trabalho parte da ideia de que os africanos foram agentes, no sentido próprio do termo, de seus destinos. Atuaram na construção de suas vidas, de suas escolhas e dos caminhos que seguiram. Os africanos não foram vítimas passivas de “estrangeiros” brancos que lhes exploraram, sangrando o continente de suas potencialidades de crescimento futuro. A sociedade congoleza do século XVII, que é o foco desta pesquisa, também era fundada em hierarquias que legitimavam e garantiam a exploração de um grupo por outro. A escravidão nas sociedades africanas foi uma das grandes instituições que corroboram tal ponto de vista. Quando nos debruçamos sobre as relações travadas entre europeus e africanos, que são a temática central deste trabalho, tal perspectiva se torna ainda mais forte.

O tempo e o lugar que compõem o cenário principal deste trabalho são parte fundamental da perspectiva que aqui se adotou. A região centro-ocidental da África em torno do rio Zaire, no século XVII, fazia parte uma organização sociopolítica conhecida como Congo. Parte importante da historiografia sobre a África centro-ocidental no período moderno se concentra em estudar a região de Angola, pelo relacionamento mais profundo e pela influência mais duradoura dos portugueses na região. O Congo, e mais especificamente a região costeira do Sonho (Nsoyo ou Soyo), no entanto, envolveu-se de forma extremamente interessante com holandeses e portugueses que navegavam por ali, impondo seus desejos e necessidades sempre que possível.

O período específico, a primeira metade do século XVII, foi selecionado porque permite observar um momento em que relações mais intensas foram travadas entre holandeses e congolezes. Este recorte temporal também foi selecionado porque se apresentava como um momento aparentemente de menor importância na historiografia especializada, sendo a conversão das elites políticas do Congo no final do século XIV, os reinados dos “reis católicos”, o período de guerras e de “restauração” no final do XVIII, os assuntos mais visitados na historiografia. Trazer para o centro da atenção o relacionamento entre congolezes, moradores da região do Sonho e europeus que por ali circulavam se mostrou, pois, uma empreitada interessante.

Trabalhar com o Congo, no entanto, impõe alguns problemas. Essa região é comumente conhecida na historiografia como “reino”, seus soberanos como “rei”,

“conde”, “marquês”; suas regiões como “condados”, “províncias” etc. Tais definições foram dadas pelos portugueses que pela primeira vez entraram em contato com os congolese no final do século XIV. Para conseguir compreender aquela sociedade, os europeus tentaram compará-la e classificá-la dentro de códigos que já lhes fossem conhecidos, passando a nomear e titular autoridades congolese de acordo com o que seriam seus correspondentes na sociedade portuguesa. Tais associações foram feitas pelos europeus em muitos campos da vida e da sociedade congolese com a qual entraram em contato. Esses conceitos, no entanto, causam ainda hoje discussões acaloradas entre os estudiosos em congressos e eventos sobre a história africana que merecem ser consideradas.

As fontes europeias com as quais trabalhamos estão povoadas por tais associações. Com o passar do tempo, os documentos escritos por (ou em nome das) autoridades congolese também passaram a utilizar tais títulos como forma de identificação de suas posições em relação aos europeus. Rui de Pina, ao descrever o primeiro encontro entre portugueses e congolese no ano de 1483, classificou o senhor aparentemente mais importante daquelas terras como “o Rei de Manicongo em Guiné, muito além da Mina” e sua gente como Fidalgos.³¹ Em 1491, quando o senhor da localidade do Sonho pediu para ser batizado pelos missionários europeus, recebeu o nome de dom Manuel, mesmo nome do tio do rei de Portugal. Mais tarde, quando foi a vez de o soberano principal do Congo batizar-se, tomou para si e para sua família os nomes daqueles que seriam seus iguais em Portugal: chamou-se João e à sua mulher, Leonor.

Os reis do Congo, a partir de D. Afonso I, filho do primeiro rei batizado, esforçaram-se por trazer de Portugal técnicas e conhecimentos que consideraram importantes para o crescimento do reino. Com esse objetivo solicitaram pedreiros, carpinteiros, barcos, professores, artesãos, mestres dos ofícios religiosos, mulheres brancas, ornamentos para igrejas e casas, entre outras coisas. Seguindo a mesma lógica, o rei Afonso I se empenhou em tentar aproximar a monarquia congolese dos moldes lusitanos de administração. Para tal, D. Manuel, rei de Portugal, enviou Simão da Silva como embaixador e capitão dos portugueses que viviam no Congo, levando o

³¹ PINA, Rui de. “Descoberta do Reino do Congo (1482)”. In. BRÁSIO. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1952. Vol. I. pp.32. Daqui por diante as referências à *Monumenta Missionária Africana* serão dadas somente como MMA.

Regimento de 1512. Tinha a missão de transmitir ao rei do Congo os usos e costumes da corte portuguesa, ensinar ao *mani* a “[...] justiça e a ordem em que se faz e os casos por que se mata por justiça e assim as outras condenações de casos crimes”³² que constavam das Ordenações Manuelinas, bem como “das funções dos magistrados, dos feitores e de outros cargos públicos, e de árbitro nos desmandos dos portugueses residentes no Congo”.³³

Quanto à organização do reino, Simão da Silva também levava uma “Carta de Armas” que conferiu ao rei do Congo a competência de distribuir títulos aos seus nobres. O rei e a nobreza do Congo poderiam receber títulos europeus, usar emblemas europeus e seguir as regras da etiqueta da corte portuguesa. A partir dessa carta, informa Antônio C. Gonçalves, o rei do Congo passou a

[...] ter armas próprias, que as suas chefaturas passaram a chamar-se principados, ducados, marquesados e condados, e os seus chefes príncipes, duques, marqueses e condes, que era concedido o hábito de Cristo aos súbditos que o rei desejava premiar e o título de dom aos nobres e dignitários.³⁴

Os soberanos do Congo souberam se apropriar e utilizar esses títulos europeus que denotavam status de autoridade. D. João foi identificado pelos europeus como rei e logo adotou o título. Aos demais chefes foram dadas designações de acordo com a “qualidade” de cada um aos olhos dos europeus. D. Manuel foi intitulado conde, soberanos de outras regiões, como Mbama e Mpemba, por exemplo, foram chamados duques, enquanto outros receberam título de marqueses.

É também interessante notar que, por vezes, nas crônicas e nas correspondências encontramos, ao mesmo tempo, títulos europeus e congolezes. Ao rei do Congo também

³²MÁXIMO, Bruno Pastre. “Legislação e Conflito no Reino do Kongo – séculos XVI e XVIII”. *III EPEGH – USP*. Abril 2012. pp.4.

³³GONÇALVES, Antonio Custódio. “As influências do cristianismo na organização política do Reino do Congo”. In: *Congresso internacional Bartolomeu Dias e sua época*. Vol. v. Porto: Universidade do Porto, 1989. pp.533. Alguns autores chamam atenção para o fato de que essas novas orientações não foram completamente seguidas pelos reis do Congo. Entre os reinados de Afonso I e Diogo I houve algumas diferenças de atitude a utilização das leis portuguesas. Os reis do Congo a utilizaram de acordo com os interesses em questão, envolvendo-se mais ou menos a depender dos personagens envolvidos. Afonso I, por exemplo, deixou que os portugueses resolvessem seus problemas jurídicos, intervindo somente quando as decisões iam contra seus desejos. D. Diogo I, ao contrário, tendeu a se imiscuir mais nos conflitos entre lusos de seu território, não separando tão drasticamente a justiça congoleza da portuguesa. MÁXIMO, Bruno Pastre. “Legislação e Conflito no Reino do Kongo – séculos XVI e XVIII”. *III EPEGH – USP*. Abril 2012.

³⁴GONÇALVES, Antonio Custódio. “As influencias do cristianismo...”. pp.533.

chamavam “*manicongo*” e da mesma forma faziam com os demais senhores: no mesmo documento chamavam o “conde de Sonho” de “*manisonho*” e o duque de Mbamba, “*manibamba*”. Os escritores europeus aparentemente não faziam distinção entre as denominações locais e europeias, antes as utilizavam como sinônimos, sendo a versão lusa tradução do original em *kikongo*.

Analisar as correspondências trocadas entre os senhores africanos e os europeus é um excelente exercício para que se compreenda como os congolezes desejavam representar a si próprios e, ao mesmo tempo, ser vistos pelos europeus com os quais travavam contatos. Os *manis* souberam manejar muito bem, quando lhes foi conveniente, os códigos europeus. D. Álvaro III, por exemplo, escreveu a Felipe II em 24 de outubro de 1615, por ocasião de uma contenda em torno da construção de fortaleza no porto de Mpinda, no Sonho e, no início da carta, apresentou-se como “por divina graça aumentador da fé de Jesus Cristo e defensor dela em estas partes de Ethiopia, Rei do Antiguíssimo Reino de Congo”. Não satisfeito com tal definição, ainda continuou enviando muito a saudar “[...] à mui Católica, e pessoa do Sereníssimo Senhor Dom Felipe Rei de Portugal, como aquele a quem como Irmão muito amado, sobre tudo depois de Deus muito estimo e prezo”.³⁵ Felipe II respondeu ao rei do Congo nos mesmos termos, respeitando a autoridade do rei e as fórmulas de correspondências diplomáticas correntes à época. O contexto dessa correspondência e dessa contenda será trabalhado em detalhe mais adiante. Por hora, ela é interessante para mostrar como os africanos souberam lidar com os códigos e com os símbolos europeus quando lhes era interessante e de acordo com a conveniência de cada momento.

É possível, portanto, encontrar, nas fontes europeias e naquelas enviadas pelos soberanos do Congo, alguns termos que causam animadas discussões na historiografia contemporânea – como *rei* e *reino*, por exemplo. Se nos ativermos ao que no período moderno se compreendia por tais expressões, encontraremos no *Vocabulário Portuguez & Latino* de Raphael Bluteau, escrito em 1712, algumas definições. O termo “rei” Bluteau definiu como uma derivação do verbo “*Regere*, que val[e] o mesmo que governar”. Define também *Rey* como “despótico e soberano Senhor de um Estado” que pode subir ao trono por cinco vias: pela graça de Deus, pelas armas, por eleição, por nomeação e por sucessão. Para diferenciar termos muito próximos como *Rei* e *Senhor*,

³⁵ “Carta do Rei do Congo a D. Felipe II (24-10-1615)”. *MMA*. Vol V. pp. 234

Bluteau utiliza a obra de João de Barros, *Décadas de Ásia*. Informa que o termo *Rei* diz respeito a duas situações:

quando se refere à dignidade real, denota jurisdição sobre todos os que vivem no seu Reyno; e referindo ao Reyno, & não aos Vassallos, denota Senhorio como o que cada um tem sobre as propriedades de sua fazenda, as quais pode dar, vender, & o que ele não pode fazer dos Vassallos, conforme a direito. Assim que quanto a este nome Rey, se havemos de guardar a etimologia do verbo donde ele procede, que he de Reger, propriamente diremos Rey dos Portugueses, Rey dos Castelhanos, & Senhor de Portugal, Senhor de Castela, & e porque deste nome Rey se intitulam melhor sujeito, que é da jurisdição dos homens, chamarão-seReys, & não Senhores; ou diremos que o fazem porque nomeando-se por Reys da terra, entenda-se que o são dos homens, que vivem nela. Conforme o qual direito & propriedade de nome, el Rey D. João II se intitulou por Senhor, & não Rey de Guiné, porque sobre os povos da terra não tinha jurisdição, & porém teve Senhorio dela.³⁶

Por *reino*, por sua vez, Bluteau registra que era somente “Hua ou mais províncias sujeitas a um Rey. Estados que obedecem a um Rey”. De acordo com tal definição, “rei” era aquele que regia, que governava e que possuía jurisdição sobre os homens que viviam em suas terras. Definição bem próxima àquela que Rui de Pina tomou como equivalente ao vocábulo português “dom”: o termo *mani*, definiu o cronista, significava senhor das nações que lhe deviam obediência.

Grande parte da polêmica que envolve a utilização destes termos se funda na ideia de que o simples fato de utilizá-los constitui uma violação da realidade histórica africana – um eurocentrismo. Em história, temos (ou deveríamos ter) o cuidado de trabalhar os conceitos e as ideias, colocando-as em seu tempo e lugar devidos, evitando imputar a uns os pré-conceitos e visões de outros. Devemos contextualizá-los, enfim. No caso específico do reino do Congo no século XVII, além de os termos serem amplamente utilizados nas fontes europeias, foram também empregados pelos africanos ao lado de termos *kikongo*, como no caso dos *mani*.

Os historiadores que se dedicam a trabalhar com a história do reino também não se furtam a chamá-lo dessa forma sem pressupor, por isso, uma posição de subalternidade – ainda que teórica – dos africanos em relação aos europeus. Joseph

³⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulárioportuguez& latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. Consultado em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/>. Grifonosso.

Miller comenta que o uso desses termos europeus, comuns a grande parte da literatura africanista, cresceu a partir das referências portuguesas aos títulos de autoridade política das regiões com as quais mantiveram relações diplomáticas. O *mani* Congo, afirma Miller, era “[...] um senhor que tinha estabelecido um grau de antiguidade dentro de uma rede de outros senhores regionais na zona sul do Zaire que afirmavam autoridade além de seus seguidores pessoais, acima do nível da aldeia, com base em riquezas derivadas da distribuição de cobre, uma forma importante de riqueza na área[...]”.³⁷ Ou seja, um senhor que mantinha relações de autoridade e reconhecimento em relação a outros senhores locais, garantindo a fidelidade (na medida do possível) através da distribuição de riquezas ou bens de prestígio.

Mesmo John Thornton, com objetivo de mostrar a agência dos africanos, buscou algumas proximidades estruturais entre as sociedades congoleza e portuguesa que permitiram o contato entre ambas. Sua análise comparativa permite que quebre algumas visões pré-concebidas – por exemplo, que europeus eram muito “superiores” ou “mais desenvolvidos” que africanos. Muitas vezes o que se passa é que supervalorizamos o “desenvolvimento” das sociedades europeias no período moderno, pressupondo-as demasiadamente organizadas quando, na realidade, muitas de suas instituições “modernas” estavam sendo ainda inventadas ou construídas. Certamente, as diferenças e as particularidades de cada sociedade são grandes, mas podemos admitir a existência de aproximações que nos permitam utilizar os termos portugueses com menos culpa.³⁸

O conflito maior, acreditamos, reside na postura dos próprios intelectuais que não aceitam a utilização de tais termos, preferindo utilizar terminologias locais. Um esforço válido e importante para o avanço das pesquisas em história do Congo. No entanto, optamos por manter a terminologia encontrada nas fontes sempre que possível por acreditar que elas – como eram compreendidas pelos coetâneos – não ferem o objetivo principal do trabalho, que é a busca pela agência dos personagens africanos no desenrolar de suas relações com os europeus no Atlântico.³⁹

³⁷ MILLER, Joseph C. “Central Africa During the Era of the Slave Trade, c. 1490s–1850s”. In: HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002. pp.40.

³⁸ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

³⁹ VEYNE, Paul, em seu texto, “Os conceitos em história”, trabalha de forma interessante e instigante uma questão fundamental em nossa área de trabalho: o problema dos conceitos. O desejo de definir com

Algumas outras dificuldades merecem ser apontadas quando trabalhamos a história do continente africano. Impõe-se a necessidade de utilização de diversos tipos de fontes: arqueológicas, orais, escritas, etnográficas etc. cada uma exigindo técnicas e interpretações próprias. Muitas vezes as fontes disponíveis foram escritas por “estrangeiros”, ou seja, indivíduos que, originalmente, não pertenciam às sociedades estudadas. Em outros casos, simplesmente inexistem fontes escritas para determinados períodos.⁴⁰

Variadas são também as denominações relativas a espaço e tempo utilizadas pela historiografia e pelas fontes. O espaço africano é em geral dividido pela historiografia em função de suas características naturais, sendo a maior divisão aquela imposta pelo deserto do Saara. Ao norte do deserto as civilizações que tiveram contato com europeus e árabes eram valorizadas em detrimento dos grupos “menos desenvolvidos e menos complexos” ao sul. Reforçava-se a ideia de que existiriam duas Áfricas, uma “branca” (ou “do norte”) e uma “negra”, que se ignoravam completamente, barradas por um deserto impenetrável que tornava “impossíveis misturas entre etnias e povos, bem como trocas de bens, crenças, hábitos e ideias entre as sociedades constituídas de um lado e de outro do deserto”.⁴¹ Conhecidas pelos historiadores mediterrâneos e islâmicos, as sociedades do norte da África estiveram desde os tempos mais remotos dentro do universo de conhecimentos daqueles estudiosos. As sociedades subsaarianas, ao

precisão os conceitos de que se serve a História – sobretudo os conceitos gerais, “classificadores” ou “sublunares”, como diz o autor – é um rigor inútil. “[...] todo o conceito classificador é falso porque nenhum acontecimento se parece com outro e que a História não é a constante repetição dos mesmos fatos. [...] Acontece que todos os conceitos históricos sempre constituirão contra-senso de alguma maneira, dado que todas as coisas estão em mutação; mas basta que não constituam contra-senso na intriga escolhida [...]”. Cada conceito utilizado, cada categoria de que se servem os historiadores “não são quadros eternos e mudam de uma sociedade para outra; não só variará a estrutura interna de cada categoria, mas ainda as suas relações mútuas e a partilha entre si do campo eventual não serão as mesmas”. Como as coisas mudam mais rápido que as palavras, conclui o autor, os livros de História devem ser olhados como combates constantes entre verdades mutáveis e conceitos anacrônicos: “conceitos e categorias”, enfim, “têm de ser constantemente remodelados, não ter nenhuma forma prefixada, modelar-se segundo a realidade do seu objeto em cada civilização”. VEYNE, Paul. “Os conceitos em história”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976. pp. 126-134.

⁴⁰ Em sua introdução geral à *História Geral da África*, KI-ZERBO, Joseph destaca as principais dificuldades e necessidades impostas pelo estudo das sociedades africanas de um ponto de vista de sua história e evolução internas. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. (original de 1981). Outra obra extremamente importante, dedicada ao estudo das fontes para a história da África, às metodologias possíveis para o trabalho com elas e aos cuidados que o historiador deve ter ao analisá-las, é o de HEINTZE, Beatrix, *Angola nos séculos XVI e XVII*. Estudo sobre fontes, metodologia e história. Kilombelombe: Luanda, 2007.

⁴¹ M. Amadou Mahtar M’Bow, Diretor Geral da UNESCO (1974-1987). “Prefácio”. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África*. Vol. I. pp. XXII.

contrário, permaneceram por muito tempo desconhecidas ou ignoradas, consideradas pouco importantes.

Atualmente, a maioria dos estudos sobre a África não possui o desejo de considerar o continente como um todo, preferindo particularizar as regiões em que se desenvolveram as civilizações estudadas através de critérios geográficos e socioculturais. Assim, as pesquisas sobre a história da África têm seguido as tendências dos estudos históricos das últimas décadas, que pretendem se voltar mais para a análise de sociedades particulares em sua interação com outros grupos em determinados períodos. A imprecisão conceitual de termos como “África negra” faz tabula rasa das inúmeras diversidades culturais e políticas, reunindo todos os povos abaixo do Saara como uma massa homogênea de homens caracterizados simplesmente pela pele escura. Este trabalho não tem o objetivo de opor as sociedades da “África do norte” (que tiveram contatos desde a antiguidade com os europeus e árabes “civilizados”) às da “África negra” (consideradas menos desenvolvidas). Optamos por trabalhar com as divisões regionais do continente, com enfoque no estudo do reino do Congo, estabelecido na região que atualmente se convencionou chamar de África centro-ocidental (que engloba as atuais regiões da República Centro-Africana, Congo, República Democrática do Congo e Angola).

Mesmo as divisões atualmente utilizadas, é preciso notar, não correspondem às categorias utilizadas pelas fontes do século XVII e, muito menos, às delimitações espaciais efetuadas pelos agentes africanos. A própria noção de espaço naquele século era completamente diversa da atual. Nela, o ritmo da vida era determinado por outros fatores que não os minutos e segundos dos séculos XX e XXI. Além disso, as fronteiras de um reino, por exemplo, eram bastante mutáveis tanto pelos conflitos e guerras quanto por fatores políticos. Muitas vezes, o título de um rei não correspondia fielmente ao território sobre o qual ele efetivamente exercia algum tipo de autoridade. Expressava o poder que ele imaginava ou desejava ter, ou mesmo a imagem (superior) que ele desejava expressar diante daquele outro com a qual se relacionava.

O tempo, outra variável essencial para o ofício do historiador, se apresenta como uma segunda dificuldade no estudo da história da África. Muitos pesquisadores tomam como divisor absoluto o domínio colonial exercido pelos europeus no século XIX e dividem a história do continente genericamente entre “pré” e “pós-colonial”, colocando

no mesmo saco todos os milhares de anos de transformação daquelas sociedades, consideradas indistintas ou insignificantes antes da dominação europeia do XIX. A história da África no período “pré-colonial” se destinava a compreender como e porque a Europa influenciou o continente africano, condenando seu destino ao subdesenvolvimento e às explorações mais violentas.

A lógica temporal utilizada pelos pesquisadores ocidentais impõe ainda mais alguns cuidados. Ela exige que os fatos e acontecimentos sejam colocados em uma linha do tempo, demarcados temporalmente em seu processo de evolução e transformação. Ora, as sociedades africanas desconheciam completamente esta lógica ocidental de medição e controle do tempo.

Num primeiro contato com a África, e mesmo a partir da leitura de numerosas obras etnológicas, tem-se a impressão de que os africanos estavam imersos e, como que afogados no tempo mítico, vasto oceano sem margens nem marcos, enquanto os outros povos percorriam a avenida da história, imenso eixo balizado pelas etapas do progresso.⁴²

Boubou Hama e J. Ki-Zerbo chamam atenção para o fato de que a percepção e a compreensão do tempo nas sociedades africanas eram completamente diversas e devem ser compreendidas em sua especificidade e não em comparação (normalmente pejorativa) com as europeias.

O tempo africano era baseado na tradição que governava os costumes e os comportamentos dos homens. Esse enfoque mítico, no entanto, está presente na origem da história de todos os povos. “Toda história é originalmente uma história sagrada”, dizem os autores. “Do mesmo modo”, continuam, “esse enfoque acompanha o desenvolvimento histórico, reaparecendo de tempos em tempos sob formas maravilhosas ou monstruosas”.⁴³ Ou seja, o mito é também, por si mesmo, histórico, uma vez que se funda em algum tempo passado onde se deu a criação da comunidade e, por outro lado, também é histórico no seu aparecimento e em suas transformações que são guiadas pelas necessidades de cada situação onde sua ressignificação é exigida. Retomar uma história mítica do passado serve, ao mesmo tempo, para justificar o presente e para controlar as ações e comportamentos dos homens nesse presente. Essa

⁴²HAMA, Boubou KI-ZERBO. “Lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed) *Op. Cit.* pp.24.

⁴³HAMA, Boubou KI-ZERBO. “Lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Op. Cit.* pp.28.

consciência do passado e de sua importância, que era muito viva entre os africanos, não anulava o dinamismo e as transformações de suas sociedades.

O tempo africano era social, caminhava segundo o ritmo da coletividade e englobava a eternidade: o passado e as gerações passadas atuavam constantemente no presente e deles também dependia o futuro.⁴⁴ Mas era perfeitamente compreensível a noção de que o tempo dos antepassados, por mais que estivessem sempre presentes, era um tempo diferente. Esse tempo era medido através dos acontecimentos que envolviam a coletividade – fossem eles de origem natural ou social: o ritmo do trabalho, as estações, as chuvas e secas, os movimentos de animais e pessoas, os eventos astronômicos, as pragas, enfim, “cada hora é definida por atos concretos”, resume J. Ki-Zerbo.⁴⁵ O desenvolvimento da escrita e a utilização de unidades de valor europeias (como o dinheiro) viriam a alterar completamente esses padrões de tempo tradicionais africanos. A escrita, por mais que seja adotada por uma ínfima parcela da população, permite que o passado seja demarcado e que se lhe desenvolva um maior distanciamento. “Ainda que a existência de uma classe letrada absolutamente não garanta a tomada de consciência de uma história coletiva por parte de todo povo, ela ao menos permite estabelecer pontos de referência que organizam o curso do fluxo histórico,” concluem os autores.⁴⁶

O período iluminado por este trabalho faz parte do período do tráfico negreiro, que é caracterizado por muitos pesquisadores como a prenúncia da exploração do século XIX. Nesse período do tráfico de escravos (séculos XV a XVIII), no entanto, não houve propriamente uma conquista territorial do continente pelos europeus, no máximo enclaves litorâneos que dependiam da colaboração da gente local. A fase denominada

⁴⁴ Pesquisas como as de Delumeau, Ginzburg ou P. Burke sobre a cultura e a mentalidade europeias no período moderno permitem perceber como em muitos aspectos elas podem se assemelhar à cultura africana que estudamos. As populações que descrevem estavam imersas em uma mentalidade mágica onde o mundo incompreensível e incontrolável era regido por forças misteriosas. Os infortúnios, desgraças e desastres naturais eram compreendidos como resultado da ira de um Deus vingador em relação à humanidade cada vez mais pecadora. A Igreja também fazia procissões, rezas, benzeduras, para afastar o mal das comunidades, para resolver crises, desgraças, desastres naturais, miséria, fome, medo, enfim, para tentar aplacar a ira desse Deus vingador. O tempo também era calculado de acordo com as colheitas, com as estações do ano e, mais tarde, com o calendário cristão, sempre em um ciclo constante. DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das letras, 2009; GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Cia das Letras, 2009; Burke, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: companhia das letras, 2010.

⁴⁵ KI-ZERBO. “Introdução Geral” In: *Op. Cit.* pp.LI.

⁴⁶ HAMA, Bouboue KI-ZERBO. “Lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Op. Cit.* pp.35.

como “pré-colonial” da história africana corresponde ao período de expansão colonial europeia em sua fase mercantilista ou, como querem alguns, na fase do capitalismo comercial. Essas definições, portanto, não encontram lugar junto aos objetivos deste trabalho, que pretende perceber o desenrolar da história do reino do Congo no século XVII a partir de suas relações internas e externas, sem buscar nelas os indícios de seu futuro que nós, hoje, conhecemos, diferentemente dos sujeitos naquele momento.

Capítulo 2. O reino do Congo: tradições e tensões

No dia 25 de março de 1648 enviou Dom Daniel da Silva, conde de Sonho, uma carta a D. Filipe IV, rei de Espanha. Nessa carta, o conde agradeceu o envio de capuchinhos e pediu que sempre lhe mandassem mais missionários para o crescimento e manutenção da evangelização em suas terras. A mesma mensagem, com algumas alterações, foi enviada também à Congregação da Propaganda Fide e ao Papa Inocêncio X, na mesma data.⁴⁷

O conde agradeceu pelos missionários capuchinhos enviados, que, com “sua ardente caridade, fervorosa doutrina e santo exemplo acodem a nossas necessidade[s] espirituais, padecendo muitos trabalhos pela consolação de nossas almas”. Pediu que Sua Real Majestade, Felipe IV, com seu zelo católico, não deixasse jamais de enviar tais religiosos para que pudessem continuar essa obra e salvar suas almas – “pobres almas tão disparatadas de socorro espiritual”.⁴⁸

Ao papa Inocêncio X, o conde solicitou uma bênção e a absolvição das culpas que possuísse durante a vida e após a morte. Rogou ainda que fossem enviadas uma cruz de pedra, uma imagem de santo Antônio, de Santiago e de São Daniel, uma imagem de Nossa Senhora e uma espada bendita para defesa da Cristandade. Por fim, reclamou dos desmandos do *mani* Congo, de quem era vassalo, e pediu apoio nessa matéria.⁴⁹

Esses três documentos quase idênticos e aparentemente banais chamam atenção por conterem alguns elementos que nos permitem refletir sobre o contexto político Atlântico do século XVII. Podemos partir de seu conteúdo e indagar quem era o personagem que escreveu essas cartas e quais suas relações com os estados europeus naquele momento. Além disso, a leitura faz-nos refletir sobre sua relação com a religião católica, sua história e identidade.

⁴⁷ “Carta do Conde do Sonho a D. Filipe IV” (25/03/1648), “Carta do Conde do Sonho a Propaganda Fide”. (25/03/1648), “Carta do Conde do Sonho ao Papa Inocêncio X”. (25/03/1648). *MMA*. Vol. X. pp. 118-125.

⁴⁸ “Carta do Conde do Sonho a D. Filipe IV” (25/03/1648). *MMA*, vol. X pp.118-9.

⁴⁹ “Carta do Conde do Sonho ao Papa Inocêncio X”. (25/03/1648). *MMA*. Vol. X. pp.123-4

Antes de começar alguma reflexão sobre esse contexto específico, podemos nos voltar para a longa duração e compreender a conjuntura na qual se inseriram e se desenvolveram tais relações.

Reino do Congo e Angola



Blaeu, Joan (1596-1673). *Regna Congo et Angola*. Acessado em: www.gallica.bnf.fr

O Congo antes de Cão

As origens do reino do Congo são datadas entre 1350 e 1375, com *Nimianzima* que, ao longo do tempo, expandiu seus domínios através de conquistas e de alianças com outras regiões, sobretudo ao sul do rio Congo. Seu filho e sucessor, *LukeniluaNimi*, com uma política semelhante de guerras e alianças, estendeu seu poder sobre algumas organizações políticas ao norte do rio Congo, anexando Vugu, Ngoyo e Kakongo. Durante a ascensão do reino do Congo, essas conquistas passaram a reconhecer a autoridade central do rei sem, contudo, perder sua autonomia administrativa. Foi *Lukenilua Nimi* quem conseguiu estender seus domínios até a região de Mbanza Kongo, para onde mudou sua capital e fundou, por volta do final do século XIV, um estado que se chamaria Kongo (ou Congo), formado por grupos que compartilhavam o tronco linguístico banto, principalmente os *bakongo*.⁵⁰

A partir de então, novos domínios foram anexados, conquistados ou integrados às províncias do reino. Esses novos domínios, Nsundi, Mpemba, Nsoyo (ou Soyo, como aparece nos mapas e na historiografia recente, ou ainda Sonho, como aparece na maioria das fontes europeias – grafia que será empregada aqui), Mbamba e Mpangu, eram governados por membros da família real ou da nobreza local que assumiam os cargos de chefia há gerações e que, enraizada no local, mantinham e fortaleciam o controle político. Essas regiões se tornaram centrais e, a partir delas, áreas menores eram administradas.⁵¹ No século XV, quando chegaram os portugueses e fizeram os primeiros relatos e compilações de informações sobre a história do reino, o Congo era composto, grosso modo, por seis províncias – as cinco relacionadas acima e Mbata, considerada a mais importante de todas pois formava, desde a origem do reino, aliança com as linhagens fundadoras – além de outras regiões que estavam, direta ou indiretamente, sob seu controle, sendo obrigadas a lhe pagar tributos.

A região próxima ao rio Zaire, antes da formação do reino, era dividida entre duas grandes regiões formadas pela capital Mbanza Kongo e pelo campo. Ali, diz J. Vansina, “coexistiam três camadas sociais bem definidas. A nobreza, os aldeãos e os

⁵⁰ Ente os diversos povos que possuem em comum este tronco linguístico nos interessam particularmente os *bakongo* (do Congo) e os *ambundo* (de Angola) falantes de *Kikongo* e o *Kimbundo*, respectivamente.

⁵¹ THORNTON, John. “The Origins and Early history of the kingdom of Kongo, c. 1350-1550”. In: *The International Journal of African Historical Studies*, vol.34, no.1 (2001) pp. 89-120.

escravos diferenciavam-se por seu estatuto legal, suas atividades e seu estilo de vida”.⁵² A língua, inclusive, possuía vocábulos que distinguiam a vida e os costumes daqueles que viviam nas aldeias e nos campos. Segundo Elikia M’Bokolo, havia, essencialmente, duas formas de organização social e de estrutura residencial concorrentes: a primeira, o *kanda*, baseado na filiação e no parentesco, e a segunda, baseada na residência. As aldeias, onde o número de habitantes era pequeno, baseavam-se no parentesco e as cidades (*mbanza*) se distinguiam das primeiras pelo número maior e pela origem mais diversificada de seus habitantes (refugiados, comerciantes, notáveis e seus descendentes). A morfologia e atividades das cidades, no entanto, eram muito parecidas com as das aldeias, com a predominância das atividades rurais e de casas intercaladas aos campos.

Essa divisão entre cidades e aldeias, as *mbanza* e as *lubata*, era uma das formas mais importantes de construção da relação entre as pessoas e as instituições, que determinava as escolhas a serem feitas e as divisões sociais estabelecidas – como as classes, ocupações, grupos de moradia ou parentesco. “A nobreza constituía a ossatura do reino, e a cidade a corrente de transmissão”, diz o pesquisador J. Vansina.

Os nobres viviam nas cidades, exceto quando deviam ocupar cargos de comando nas províncias. A alta nobreza compunha-se dos parentes do rei ou de um de seus predecessores. Constituíam-se em casas bilaterais ligadas entre elas por alianças matrimoniais e pelo fato de alguns indivíduos pertencerem simultaneamente a várias casas. Frente às aldeias a nobreza formava um bloco. A matrilinearidade determinava o acesso às terras.⁵³

Devido a essa estrutura, a nobreza caracterizava-se como um dos elementos mais importantes para a coesão social, principalmente nas cidades. Como forma de construir uma rede de lealdades no governo das demais regiões, o rei nomeava parentes próximos para os cargos mais importantes das províncias (exceto em Mbamba e no Sonho), mas isso não garantia que as relações fossem sempre amigáveis. Segundo as tradições mais antigas, diz J. Thornton, a população das cidades teria se originado de estrangeiros que dominaram as populações locais, os camponeses, e se tornaram a elite do reino. Apesar

⁵²VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.p.652.

⁵³VANSINA. *Ibidem*.pp.652.

dessa dominação, ambos os mundos tinham suas próprias estruturas, lógicas, divisões internas e formas de produção e distribuição das riquezas.

Existem algumas discordâncias sobre o número de habitantes do reino do Congo. Os cálculos mais extremos variam de meio milhão a 8 milhões de pessoas, mas a maioria das estimativas gira em torno de 2 milhões de habitantes.⁵⁴ As aldeias constituíam a maior parte da geografia e da demografia do Congo, com aproximadamente $\frac{3}{4}$ da população vivendo nelas – cada *lubata* possuindo entre 150 e 300 pessoas. Nessas aldeias a produção se dava através do trabalho familiar e o excedente era transferido para os senhores locais ou seus aliados, constituindo, de acordo com J. Thornton, a unidade produtiva mais importante do reino. Enquanto, nas cidades, a produção, em sua maioria, era realizada por escravos que trabalhavam nas terras dos nobres. Se, na maioria das vezes, os rendimentos conseguidos através do trabalho dos camponeses não eram muito grandes, pelo fato de as formas de produção serem bastante rudimentares e a população reduzida, a riqueza conseguida através do trabalho dos escravos era bem maior. A organização da produção dos escravos e a concentração maior de população (chegando a uma densidade dez vezes maior que a dos campos) foram os fatores mais significativos, segundo o autor, que transformaram cidades como Mbanza Congo e Sonho em importantes centros políticos e econômicos com altos níveis de luxo. No entanto, mesmo essas importantes cidades não eram mais do que grandes aglomerados de população, semelhantes a centros de agricultura, onde o sobretabalho de milhares de camponeses era consumido por uma classe de residentes e seus servos.⁵⁵

Na opinião dos observadores europeus, as aldeias eram consideradas geralmente pobres, mesmo as mais ricas. Essa aparência de pobreza, no entanto, segundo Thornton, poderia ser ilusão, uma vez que as casas tinham o essencial para oferecer proteção e abrigo. A alimentação, sobretudo a dos mais pobres, era bastante rica em termos nutricionais. Além disso, os padrões de mortalidade e a expectativa de vida não eram muito diferentes das europeias no mesmo período. O que faltava nessas regiões era um excedente visível, pois sua produção era consumida imediatamente, sem que se pensasse no futuro ou em atividades comerciais possíveis. Os congolezes produziam,

⁵⁴VANSINA. *Ibidem.* pp.652.

⁵⁵THORNTON, John. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition. 1641-1718.* Lodres: University of Wisconsin Press, 1983. pp. 16-18.

pensavam e usavam de acordo com sua própria lógica e imputar-lhes a necessidade de cálculo e lucro seria um grande anacronismo.⁵⁶

Alguns fatores importantes para a organização e para o estabelecimento de populações em qualquer território são a geografia, a fauna e a flora. Esses elementos são essenciais, também, para que se compreendam melhor as limitações e possibilidades colocadas frente às comunidades que se instalaram no Congo, assim como em qualquer outro lugar. Na região centro-ocidental africana que correspondia ao reino do Congo no século XVII, destacavam-se três áreas das quais duas vieram a constituir o núcleo do reino: a zona central, junto ao rio Nkisi, feita de planaltos, abrigava as regiões Nsundi, Mpangu, Mbata – que desempenharam um papel muito importante no reino e que possuíam maiores densidades populacionais devido às temperaturas pouco elevadas dos planaltos, à sua abundante irrigação e por terem uma produção variada de tecidos de ráfia. Outra região importante era a zona costeira (futuras províncias de Sonho e Mbamba), vítima de pluviosidade insuficiente e irregular. “As concentrações de população eram ali raras, limitadas aos vales e às alturas marginais do estuário do Congo/Zaire. Mas dispunha ela do quase monopólio da produção de duas mercadorias particularmente procuradas: o sal marinho e as conchas – *nzimbue sogo*”, informa M’Bokolo.⁵⁷ Por fim, havia uma zona de planaltos elevados a leste do Nkisi que era pouco povoada em virtude de seus solos muito pobres.

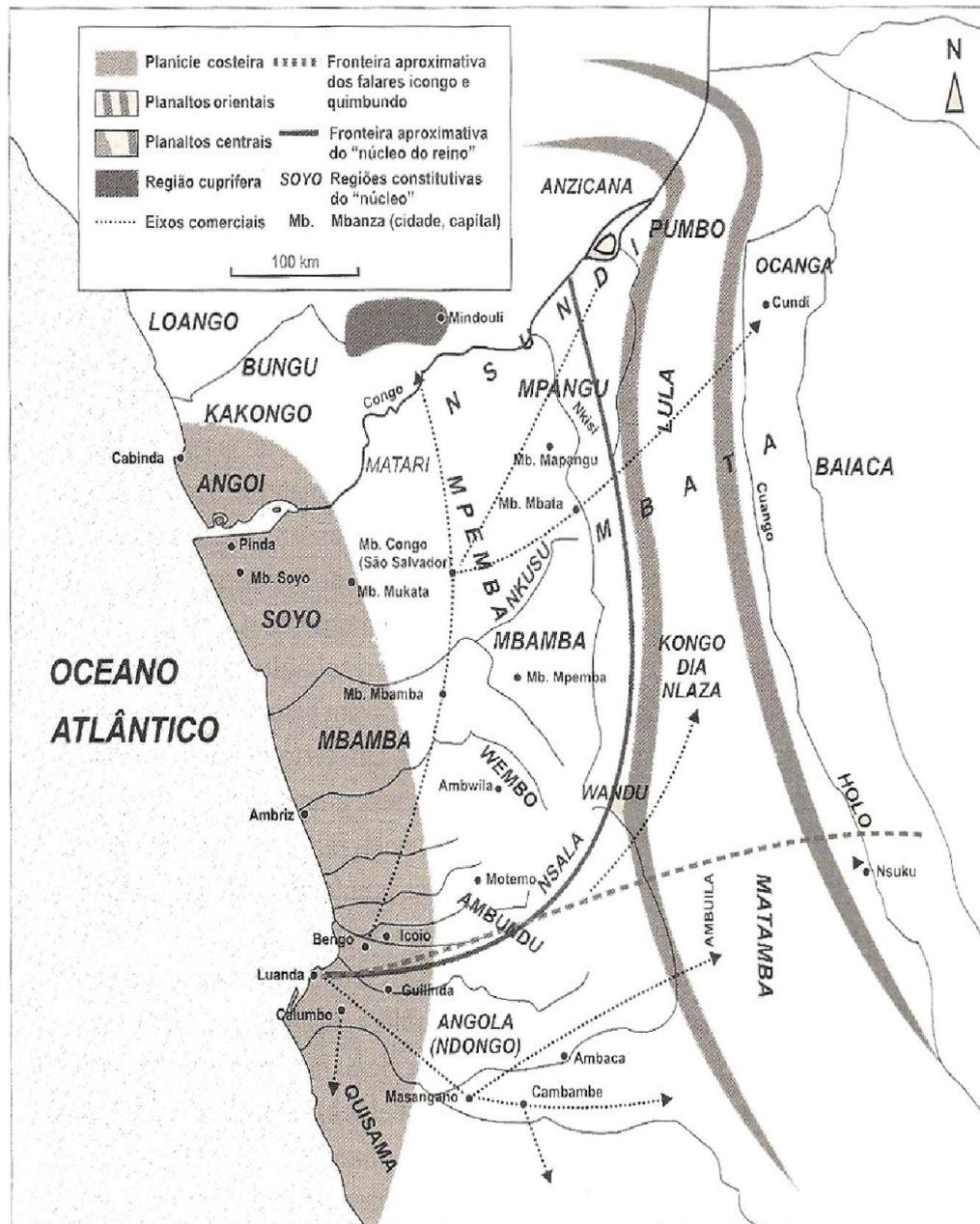
A região das montanhas era muito importante para a soberania política e para as atividades militares do reino. Formavam importantes barreiras militares e, nos vales estreitos e isolados por elas, se desenvolveram as províncias mais independentes, tanto a leste (Nkusu, Wandu e Wembo), como ao sul (Ndembu). Muitas áreas montanhosas também eram usadas como refúgio por reis, rebeldes ou simples camponeses que desejavam se proteger de algum perigo iminente. A terra se elevava do interior para a região costeira fazendo com que as colinas dominassem o terreno das regiões centrais, onde se localizava a capital, São Salvador, erigida sobre uma das colinas mais altas. Em comparação com a costa, essa era a região que tinha maior possibilidade de concentrar população. Ao redor de São Salvador as chuvas abundantes e o terreno plano faziam com que a agricultura fosse bem desenvolvida – um dos motivos pelos quais a região se

⁵⁶ THORNTON, John. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 35-36.

⁵⁷ M’BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações*. Tomo I. pp.182-183

tornou o centro social e geográfico do reino, chegando a possuir, no século XVII cerca de 60 mil habitantes.⁵⁸

O reino do Kongo e seus vizinhos



Fonte: Elikia M'Bokolo. "África Negra. História e Civilizações" Tomo I. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. pp. 181.

⁵⁸ THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition*. pp. 6-7

O clima se dividia em seis estações determinadas pelos períodos de chuvas e secas que influenciavam a agricultura. A primeira estação era o *Mpanza*, período de chuvas que ia de setembro a novembro, quando a primeira safra era plantada. Em seguida, vinha a *Nsatu*, período de chuvas mais pesadas que garantiam a germinação das sementes. De janeiro a março, quando as chuvas cessavam, no *Ekundi*, era feita a colheita e as chuvas recomeçavam no *Kintumbu*, período que durava até o fim de abril. Em seguida, a estação chamada *Kibisu* marcava o fim das chuvas e o início do próximo período de chuvas fortes e plantações. Os cinco meses restantes do ano, de maio a setembro, formavam uma estação longa, fria e faminta estação chamada *Kimbangala*. Os ritmos da vida social estavam intimamente ligados ao ritmo das estações: durante as chuvas as pessoas se dedicavam mais ao trabalho da terra enquanto o período de secas era mais agitado por comércio, viagens e guerras.

Apesar de as chuvas serem essenciais para a manutenção da vida, durante esse período viver era bem difícil. Chuvas torrenciais podiam destruir construções, dificultar as viagens e formar poças de água onde nasciam milhares de mosquitos – uma das maiores causas de reclamações dos europeus. Mas o período de secas podia ser também muito desastroso, sobretudo pela fome que causava, aguçando as tensões sociais. Mbamba, no sudoeste, era a província mais seca enquanto Nsundi, a nordeste, era a mais chuvosa. Mas mesmo no Sonho, região ao norte que era mais bem provida de chuvas, as secas causavam preocupações e, entre 1640 e 1720, houve pelo menos uma grande seca a cada década que podia aumentar a mortalidade e até destruir a colheita inteira do ano.⁵⁹

A despeito dos constantes problemas de secas ou chuvas fortes demais, a região como um todo parecia, no entanto, bastante rica, com produção de bens agrícolas e criação de animais. De acordo com Elikia M'Bokolo, sua economia havia alcançado um grau importante de diversificação e de trocas, e o comércio, local e regional, também era ativo, dando origem a uma rede de mercados bastante integrados economicamente e que utilizavam as conchas *nzimbu* ou os tecidos como unidade monetária. Essa economia diversificada era baseada na agricultura e o trabalho era essencialmente feminino e assentado em técnicas muito rudimentares, o que causava frequentes crises

⁵⁹THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 9-10

de subsistência devidas às secas e pragas de gafanhotos.⁶⁰ O padre Giovanni António Cavazzifoi um missionário que, no primeiro volume de sua obra, *Descrição Histórica dos reinos do Congo, Matamba e Angola*, escrita entre 1654 e 1667, ao tratar dos costumes dos habitantes da região, falava incansavelmente sobre a quantidade de terras, sobre suas potencialidades e sobre os “muitos e melhores frutos” que poderiam proporcionar se não fosse a preguiça dos negros, que deixavam todo trabalho da terra às mulheres.⁶¹

Apesar de opiniões como as de Cavazzi, homens e mulheres tinham partes complementares na produção familiar básica e casar era uma forma de conseguir a parte que faltava nessa produção diária. Os casamentos eram também formas importantes de organização e divisão do trabalho e de construção de laços entre duas “casas” ou famílias. Uma vez que os casamentos implicavam em grandes dotes, possuir várias mulheres significava prestígio e notoriedade, permitindo ao homem um mais alto padrão de vida. A poligamia era a forma de casamento padrão no Congo, o que incomodava profundamente os missionários. Vansina chama atenção que “os reis, por serem grandes polígamos, tinham vários filhos, e sua casa alcançava rapidamente grandes proporções. Após vinte e cinco anos de reinado, Afonso já tinha 300 netos e bisnetos, e certamente o mesmo número de sobrinhos em primeiro e segundo graus”.⁶² Os padres europeus suplicaram, argumentaram e ameaçaram, mas não conseguiram destruir essa que era uma das sólidas bases da sociedade congoleza.

Outra tradição que também incomodava os missionários europeus era o fato de que, antes de se unirem oficialmente através do pagamento do dote, homem e mulher viviam um tempo juntos a fim de verificar a afinidade entre eles. Apesar de diversas investidas, os padres não conseguiram alterar esse costume fundamental da sociedade congoleza, que implicava na construção e manutenção de laços e alianças que sustentavam o poder.⁶³

Estabelecer laços com diversas famílias, ou pelo menos com famílias consideradas estratégicas, era uma das formas de a nobreza conseguir manter ou aumentar seu poder e influência. Esses nobres algumas vezes também eram

⁶⁰M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações*. pp. 183-193

⁶¹ALMEIDA, Carlos. “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi...”. pp.2.

⁶²VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *Históriageral da África V*. pp.653.

⁶³THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 29-35.

responsáveis por coletar os impostos, uma das atividades mais importantes para as quais podiam ser enviados em nome do rei. O processo de coleta de impostos geralmente envolvia muita violência, ocasionando revoltas ou mesmo destruição e abandono de aldeias inteiras. Quando passavam pelas aldeias em busca dos alimentos a violência era grande e as populações, dizem-nos alguns relatos, não podiam fazer nada para impedi-los de pegar o que quisessem. O padre Cavazzi contou que nessa atividade se gastava muito tempo e dinheiro e que:

O próprio rei, para fazer valer os seus direitos nas províncias mais afastadas, deve presentear os seus governadores com aguardente, vinhos e panos da Europa. O mesmo praticam os outros chefes com os inferiores. Os cobradores, se não fossem muito bem acompanhados, correriam risco de vida por causa dos maus tratos que infligem aos *mubata* ou camponeses, para os obrigarem a pagar. Estes, oprimidos pelos vexames, frequentemente se amotinam e, como não podem vingar-se de outra maneira, expulsam os cobradores, especialmente nas regiões fronteiriças, onde não convém aos reis pôr em perigo a sua autoridade.⁶⁴

Nas regiões onde as receitas da coroa diminuíram, a violência dos cobradores era tal que os senhores locais preferiam, segundo o missionário, suplicar ao rei que não os enviassem, como fizeram por muitos anos os condes de Sonho. A experiência, dizia o missionário, “ensinou aos reis que as violências dos cobradores causam rebeliões, guerras e ruína”.⁶⁵

Uma das bases fundamentais das sociedades africanas era o controle sobre pessoas. Possuir dependentes era uma das formas mais comuns de acúmulo de poder, prestígio e autoridade nas sociedades centro-ocidentais africanas. Os escravos tornaram-se, assim, uma forma muito importante de produção de dependentes e bastante difundida em inúmeras sociedades africanas. Essa instituição não teve, entretanto, a mesma importância em todas as sociedades africanas nem em todos os períodos. Paul Lovejoy, ao analisar a escravidão africana, divide-a em momentos diferentes – 1350-1600, 1600-1800, 1800-1900 – ao longo dos quais a escravidão foi se tornando cada vez mais fundamental para a economia política africana, alterando substancialmente suas sociedades.

⁶⁴CAVAZZI. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* (vol 2.). Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.pp.221.

⁶⁵*Ibidem.* pp. 222.

Ao definir a escravidão africana, Lovejoy aponta para algumas características fundamentais que a diferenciavam de outros sistemas servis coetâneos. Em primeiro lugar, a ideia de que o escravo era uma propriedade. Apesar de haver variações, os escravos eram considerados geralmente como aqueles que estavam submetidos à vontade de uma segunda pessoa, que podia ou não lhes conceder a liberdade. As margens de liberdade também eram bastante variáveis, alterando-se de acordo com a sociedade em questão, com as tradições culturais, políticas, religiosas etc. Em segundo lugar, mas não menos importante, havia a noção de que aqueles que podiam ser escravizados, ao menos inicialmente, eram os estrangeiros, ou seja, pessoas que não pertenciam às mesmas linhagens ou grupos de parentesco. “A escravidão”, diz Lovejoy, “era fundamentalmente um meio de negar aos estrangeiros os direitos e privilégios de uma determinada sociedade, para que eles pudessem ser explorados com objetivos econômicos, políticos e/ou sociais”.⁶⁶ Por isso, muitas vezes os escravos eram preferivelmente apanhados em regiões distantes, onde os costumes e língua fossem diferentes daqueles praticados nas sociedades para as quais seriam levados. Mesmo que, com o tempo, esses estrangeiros fossem se integrando à sociedade, havia mecanismos que pretendiam garantir sua exclusão, como por exemplo, a religião, a língua, marcas corporais etc.

Outra característica da escravidão era a crença de que a coerção podia ser aplicada sobre aqueles que lhe estavam sujeitos. Os escravos eram adquiridos, em sua maior parte, por meio de processos violentos, que os privavam de sua liberdade: podia ser guerra, rapto de pessoas, execução de processos judiciais e religiosos, ou mesmo podia ser a única opção para não morrer de fome. Após a escravização, geralmente também se acreditava que o senhor tinha o direito de continuar a utilizar violência – física ou psicológica, direta ou indiretamente – sobre seu escravo. Esse “direito” do senhor sobre o escravo também lhe dava a prerrogativa de dispor de sua força de trabalho para realizar as mais variadas atividades dentro da sociedade, desde as tarefas mais degradantes até aqueles que podiam lhes conceder algum status melhor dentro do grupo.

O autor frisa bastante que o escravo não tinha nenhuma opção nessa relação com seu senhor. Afirma que “uma característica peculiar à escravidão era essa absoluta falta

⁶⁶LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.pp.31.

de opção por parte dos escravos. Sua total subordinação aos caprichos do seu senhor significava que aos escravos podia ser atribuída qualquer tarefa na sociedade ou na economia”.⁶⁷ Assim, mesmo que um escravo possuísse uma função que lhe proporcionasse dinheiro ou status perante os outros escravos, ainda estaria subordinado às ordens de seu senhor, devendo obedecer ao que se lhe impusesse. Tendemos a não concordar completamente com essa afirmação do professor Lovejoy, pois tal visão tende a colocar o escravo na situação de vítima incontestada, “coisa” que não possuía pensamento, desejo ou vontade de ação. Ora, não queremos dizer com isso que os escravos eram livres para fazer suas escolhas, mas acreditamos que possuíam *alguma* margem de liberdade – mesmo que essa se resumisse a suicidar-se, fugir, negar-se a seguir ordens, rebelar-se, ou mesmo lançar um feitiço sobre o senhor.

Lovejoy também chama atenção para o fato de que os escravos eram limitados em alguma medida no que dizia respeito à sua sexualidade. No caso da África, o senhor tinha o direito sobre a prole de suas escravas. Esse mecanismo era essencial para a reprodução do poder, pois permitia que o senhor aumentasse seu número de dependentes: quanto mais escravas ou dependentes, maior o número de descendentes que faziam ampliar a rede de poder daquele senhor. Por isso, em grande parte das sociedades africanas, as mulheres eram mais valorizadas do que os homens como escravos. Alberto da Costa e Silva, por sua vez, resume que “as comunidades em que os escravos dividiam com os parentes do dono os trabalhos na casa, no eido e na roça e, sexualmente explorado, tinha, entre as principais funções, a de aumentar o número de dependentes da estirpe, predominavam em toda a África”.⁶⁸ Era, portanto, uma forma da estrutura social presente, conhecida e atuante no continente.

Ainda de acordo com Lovejoy, a escravidão nas sociedades matrilineares da África centro-ocidental não foi, desde o início, uma instituição social, ou seja, a forma principal de produção da sociedade, não desempenhando um papel essencial na economia. O poder era controlado e distribuído pelos mais velhos do grupo, que tinham mais acesso às mulheres e, conseqüentemente, à maior capacidade produtiva (tendo em vista que grande parte da agricultura era praticada por elas) e reprodutiva. Os escravos eram adquiridos pelas mais variadas razões e necessidades, mas tinham o objetivo de aumentar o número de dependentes e, assim, o poder dentro do grupo. A escravidão

⁶⁷ *Ibidem*. pp.34.

⁶⁸ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.88.

também conviviam com outras formas de dependência que obrigavam as pessoas a se submeterem a terceiros (como o pagamento de dívidas, por exemplo). Os mais velhos organizavam as ações para defesa e manutenção da comunidade, que eram executadas pelos mais jovens ou pelos dependentes. Os custos altos dos casamentos, cujos dotes eram muito elevados para a maioria dos jovens, também era uma forma de controle social. Os mais velhos possuíam as mulheres e/ou os recursos necessários para consegui-las. Dar aos jovens os meios necessários de conseguir uma mulher era uma forma de criar e, sobretudo, fortalecer laços de subordinação e de lealdades materializados através do parentesco. Uma vez que o número de mulheres disponíveis nas linhagens de parentesco podia ser limitado, a procura por servas ou escravas para casar era grande. A união com mulheres livres reforçava a conexão entre as famílias, mas as escravas, cujo número podia variar, permitiam aos homens um acréscimo de descendentes que aumentavam seu poder. Com o passar do tempo, sobretudo com o envolvimento cada vez maior com o tráfico atlântico, a escravidão foi se tornando uma instituição social cada vez mais difundida na África.⁶⁹

Essa importância das mulheres para a escravidão nas sociedades africanas fez com que alguns estudiosos como João Reis, organizassem a escravidão africana em dois tipos principais: uma doméstica, ou de linhagem, em que prevaleciam as mulheres escravas que, através de seus filhos, aumentavam a rede de poder e de dependentes de seu senhor; a outra, para onde eram desviados homens em maior número, de acordo com Alberto da Costa e Silva, era “um tipo de escravidão comercial ligada à produção agrícola ou à exploração de minas, a qual seria consideravelmente estimulada e desviada para o Atlântico após o contato com os portugueses”.⁷⁰

Embora participassem do sistema de redistribuição e de tributos, os escravos, ao longo do tempo, podiam ser integrados à família reforçando as redes de dependência que davam sentido e suportavam as relações de poder naquela sociedade. Em princípio, somente os estrangeiros e os recém-aprisionados eram vendidos. No entanto, quando as guerras internas a uma localidade eram muito grandes ou quando estrangeiros se envolviam no processo de aprisionamento, súditos do reino, inclusive nobres, podiam ser capturados.

⁶⁹ LOVEJOY, Paul E. *Op. Cit.* pp.39-46.

⁷⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *Apud*: VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Marina de Mello e. “Catolização e poder no tempo do tráfico...” pp. 1-18

A escravidão africana, assim como a escravidão nas sociedades muçulmanas e ibéricas, estava em constante transformação, influenciando-se mutuamente à medida em que se conectavam. A escravidão atlântica ainda estava sendo inventada nos séculos XVI e XVII e foi formada justamente pela conexão destes mundos – por aquilo que lhes era comum e pelo que era específico de cada um. As formas de exploração conhecidas nas sociedades que contribuíram para a construção dessa escravidão moderna, que alcançou proporções gigantescas em pouco tempo, são importantes para que se possa começar a compreender a cabeça dos homens envolvidos nesse negócio – tanto do lado daqueles que vendiam como daqueles que compravam homens para explorar sua força de trabalho.

A influência do mundo islâmico foi importante neste contexto pois tanto as sociedades africanas ao sul do deserto do Saara quanto os europeus com ele tiveram contato através do comércio. As concepções muçulmanas a respeito do que era a escravidão, como ela deveria funcionar etc., foram, através de tais experiências de contato, sendo conhecidas, adaptadas ou integradas às noções já existentes em outras sociedades europeias ou africanas.

Os escravos no mundo islâmico inicialmente eram capturados através das guerras santas, que tinham objetivo de expandir o islã da Arábia através do norte da África e do Golfo Pérsico.

A escravização era justificada com base na religião, e aqueles que não eram muçulmanos eram legalmente passíveis de escravização. Antes que os primeiros califados fossem estabelecidos, os escravos vinham em grande parte das áreas de fronteira onde a guerra santa ainda era travada. Assim, uma antiga divisão foi estabelecida entre as terras islâmicas centrais e a fronteira, e o grau de especialização passou a definir este sistema de escravidão. [...] ⁷¹

A escravidão era legitimada pela religião e considerada como um aprendizado necessário aos pagãos. Os senhores tinham, por isso, a obrigação de instruir seus escravos e de tratá-los relativamente bem – mesmo que isso não fosse sempre seguido. Apesar de a conversão não levar necessariamente à emancipação ou à integração à sociedade dos senhores, as possibilidades de emancipação existiam. Escravas que tinham filhos de seus senhores livres podiam ter aspirações à liberdade. Os senhores

⁷¹ LOVEJOY, Paul E. *Op. Cit.* pp.47

também podiam aceitar a liberdade de um escravo em troca de uma quantia de dinheiro, ou pela simples vontade.⁷² “A exigência religiosa de que os escravos fossem pagãos e a necessidade de importações contínuas para manter a população escrava tornou a África negra uma importante fonte de escravos para o mundo islâmico”, diz Lovejoy.⁷³ Mas os escravos não eram necessariamente negros ou africanos. Homens e mulheres eram aprisionados também na Europa Ocidental e no sul da Rússia, geralmente cativos de guerra que se opunham à expansão da religião. Inicialmente, de acordo com Alberto da Costa e Silva, não se encontram nas fontes muita distinção entre escravos negros e brancos. Foi somente a partir do século X que os escritos que os distinguem se multiplicaram. Os negros passaram a ser depreciados e inferiorizados por escritores e intelectuais do mundo muçulmano. Progressivamente, passaram também a ser cada vez mais destinados às atividades consideradas baixas ou laboriosas.⁷⁴

Assim como nas sociedades africanas, as mulheres e crianças eram preferidas aos homens. Elas eram geralmente destinadas a trabalhos domésticos ou a haréns, enquanto os homens eram enviados ao serviço militar ou doméstico. Os escravos em sua maioria eram utilizados em atividades administrativas, domésticas ou no exército, mas também podiam ser empregados em atividades de produção ou no comércio, embora não fossem o motor principal da produção, que era assentada em outras formas de servidão não escrava. Em algumas sociedades escravistas islâmicas, no entanto, os escravos também podiam ser aplicados em larga escala em áreas consideradas como fundamentais para a economia. Esse era o caso de algumas cidades islamizadas onde cativos eram usados na mineração de ouro, na extração de sal e na produção agrícola. Algumas cidades possuíam grandes fazendas com amplo número de escravos, que eram responsáveis por sustentar parte da população.⁷⁵

⁷²Chouki El Hamel em seu artigo “‘Raça’, Escravidão e Islã no Marrocos. A questão dos Haratin”, apresenta um interessante panorama sobre a escravidão no mundo muçulmano. O autor está preocupado em discutir a ideia de que no mundo islâmico não havia preconceito de raça ou de cor. De acordo com ele, a maioria dos historiadores muçulmanos ignora este fato, fazendo com que um grande silêncio ecoe sobre o tema. Contra esse silêncio, Hamel busca mostrar que “[...] escravidão é por definição um sistema de exploração e, no contexto do Marrocos do século XVII, conforme demonstrei abaixo, lançou de fato as bases de uma sociedade dividida pela cor da pele.” Apesar de os interesses do autor não serem os nossos, sua exposição sobre as principais características da instituição do mundo islâmico são interessantes. In: *Afro-Ásia*, 31 (2004), pp. 9-37.

⁷³LOVEJOY. *A escravidão na África...* pp.48.

⁷⁴SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.59.

⁷⁵LOVEJOY, Paul E. *Op. Cit.* pp. 67- 69.

Nos grandes estados islâmicos da bacia do Mediterrâneo, por exemplo, os cativos eram usados no governo e no serviço militar, ocupações que não existiam em sociedades sem estado. Oficiais e soldados escravos muitas vezes mostravam-se muito leais por causa da dependência pessoal para com seu senhor. [...] Os eunucos, que podiam ser utilizados em funções administrativas e como fiscais de haréns, eram particularmente dependentes, sem nem mesmo a chance de estabelecer interesses que fossem independentes de seu senhor.⁷⁶

As referências à atuação dos escravos nas sociedades islâmicas, repletas de exemplos de sucesso e de enriquecimento ou empoderamento de alguns cativos, podem, no entanto, passar a impressão de que em tais sociedades a vida do escravo era “melhor”. Alberto da Costa e Silva chama atenção, no entanto, que esta pode ser uma impressão extremamente enganosa com a qual se deve ter cuidado. “A frequência com que se mencionam pessoas escravas a exercerem funções de relevo na corte, na administração e no exército, e a serem mães de califas, sultões, emires, vizires, cadires e ulemás”, pondera o autor, “tem distraído o nosso espírito da natureza real da escravidão nos países muçulmanos. Esses escravos de êxito saíram da norma e, por isso e por serem uma escassa minoria, ficaram na memória e nas crônicas”.⁷⁷

Assim como nas sociedades islâmicas, nas sociedades ibéricas os escravos também eram conhecidos e largamente utilizados em determinados locais e atividades. Na virada do segundo milênio, o sul da Europa era mais povoado de escravos que o norte do continente. Na idade média, na maioria das cidades o número total de escravos já era muito grande se comparado à população total. Em Gênova, por exemplo, no século XIII, em torno de 2 a 3 mil dos 20 mil habitantes eram escravos. Com a peste negra, que dizimou milhões de vidas, a necessidade de mão de obra tornou-se imperiosa. Em cidades prósperas como Florença, os ricos possuíam muitos escravos, que se destinavam às mais variadas atividades urbanas. Em cidades como Veneza, Milão e Barcelona também viviam escravos dos mais diversos cantos do globo – gregos, russos, armênios, turcos, árabes e alguns negros.⁷⁸ No Mediterrâneo, como no restante da Europa, portanto, a norma seria a utilização de escravos em todas as áreas da vida social, nas mais diversas profissões e ofícios.

⁷⁶*Ibidem*. pp. 49.

⁷⁷ SILVA, Alberto da Costa. *Op. Cit.* pp.68.

⁷⁸*Ibidem*. pp. 140-1.

Antônio de Almeida Mendes chama atenção para o fato de que a escravidão era “[...] uma velha prática, ‘reconhecida e perfeitamente aceite’ que recebe, com a exploração da África negra, um novo impulso”.⁷⁹ De acordo com o autor, ao longo dos séculos XIV e XV o comércio de escravos na península era um fenômeno reconhecido, estabelecido e organizado. Tais escravos vinham, em sua maioria, dos Bálcãs e da Europa oriental, os negros só aparecendo na documentação a partir do século XV, trazidos para Portugal através do Marrocos. Alberto da Costa e Silva, por sua vez, recuou mais ainda no tempo ao salientar o fato de que os europeus tiveram experiência com a escravidão, inclusive em plantações de cana nas ilhas atlânticas e mediterrâneas – experiência que desenvolveram entre os séculos XII e XIV e que levaram para as Américas anos mais tarde.⁸⁰ Poucos, em atividades especializadas, ou muitos, distribuídos por todas as ruas da cidade, o fato é que o trabalho escravo era velho conhecido dos europeus, tanto nas zonas rurais como urbanas do velho continente.

Em meados do século XV, os primeiros grandes contingentes de escravos foram vendidos em praça pública em Portugal. Nos anos seguintes, foram erguidas as feitorias de Arguim, Cabo Verde e São Tomé (que recebia escravos dos reinos de Benin e Congo e os reexportava, por sua vez, a São Jorge da Mina, onde eram trocados por ouro; os que eram enviados às Índias de Castela; e, por fim, os que iam para Lisboa), a partir de onde o tráfico e o controle sobre o comércio se assentavam. Destes três portos estima-se que tenham sido enviados cerca de 90% dos escravos que chegaram a Lisboa nas primeiras décadas do século XVI. Nesse período, o tráfico para as Américas era ainda marginal se comparado ao número de escravos introduzidos na Península Ibérica (Portugal e

⁷⁹MENDES, Antônio de Almeida. “Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI”. *Africana Studia*, n° 7, 2004, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. pp.15. Este fato não parece, no entanto, ser aceito pela maioria dos estudiosos portugueses. Eugênio dos Santos, por exemplo, em “A escravatura na consciência cultural portuguesa”, aborda envergonhado o tema do tráfico de escravos, caracterizando-o como um dos maiores pecados da cultura ocidental. Sua análise é repleta de juízos de valor em relação à escravidão, culpando os portugueses pelo envolvimento com aquele “nefando comportamento”. Um juízo contemporâneo e que não pertencia, de forma alguma, aos homens da época. In. *Africana Studia*, n° 3, 2000, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. pp.19-32.

⁸⁰SILVA, Alberto da Costa. “Os europeus e a escravidão”. In. *Op. Cit.* pp.137-8. Neste capítulo o autor apresenta pesquisadores que discutem qual teria sido a profundidade da experiência escravista rural europeia antes das Américas, a partir da qual os três continentes foram conectados. Costa e Silva chama atenção para o fato de que embora a produção nas Américas tenha tido características novas, “os europeus não reinventaram, em terras brasileiras, a escravidão, que lhe serviu de espinhaço. Trouxeram da Europa a teoria e a prática do escravismo. E da antiga Roma a estrutura jurídica [...]”. Os europeus, ao chegarem aos seus novos domínios, já sabiam como usar o escravo. “Não tardaram, por isso”, diz o autor, “em potenciar o seu uso nas plantações americanas e o empregaram como o boi que arrasta o arado, como o vento que gira os moinhos ou a água que move as azenhas.” *Ibidem.* pp.138-9.

Espanha). Somente depois de 1540 o tráfico transatlântico passou a ser mais significativo, aumentando cada vez mais o seu volume.

Didier Lahon calculou que em torno de 400 mil africanos tenham sido exportados para Portugal e aproximadamente o dobro para a Península Ibérica como um todo. Em Portugal, muitos grupos tinham isenção de tarifas alfandegárias para importação de escravos, o que fazia com que grande número deles investisse em tal empreitada. Membros das tripulações e eclesiásticos estavam total ou parcialmente isentos das taxas, enquanto “qualquer pessoa que fazia entrar um escravo na Metrópole para o seu serviço e a seu risco não pagava qualquer taxa”.⁸¹ A igreja católica, aliás, nunca condenou a escravidão enquanto instituição. Na doutrina cristã, todos os homens nasciam iguais no plano da alma, não no plano físico: aqui estavam sujeitos às leis sociais.

Devido ao fato de a mortalidade entre os escravos ser alta e a taxa de natalidade baixa, fazia-se necessária uma forte e eficiente rede de abastecimentos que garantisse o fluxo constante de escravos para a península. Em Lisboa, no ano de 1550, a população escrava correspondia a 10% do total, contabilizando cerca de 10 mil pessoas – isso se desconsiderarmos que as deficiências nos registros são inúmeras e que muitos escravos podem nunca ter tido suas vidas registradas em lugar algum sendo, portanto, desconhecidos aos estudos demográficos de hoje. Não podemos esquecer que muitos observadores ficavam espantados com a composição social do centro de Lisboa, abarrotada de negros. Algumas pesquisas apontam para o fato de que a maioria dos proprietários de escravos era formada por pessoas não abastadas, às quais se somavam alguns nobres e muitos religiosos que também possuíam escravos. O grande contingente de negros de Portugal envolvia-se nas mais variadas atividades econômicas causando, em alguns momentos, conflitos com os portugueses. Tais confusões levaram, em alguns casos, à criação de estatutos específicos de corporações de ofício que proibiam que determinadas atividades fossem exercidas por negros, mulatos ou índios.⁸² Os escravos

⁸¹LAHON, Didier. “O escravo africano e a vida econômica e social portuguesa do Antigo Regime”. *Africana Studia*, n° 7, 2004, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. pp.75.

⁸²LAHON, Didier e MENDES, Almeida, através de suas pesquisas sobre os grupos sociais proprietários de escravos em Lisboa nesse momento, concluem que o preço médio do escravo não era elevado para os padrões da época, tendo em vista que pessoas não abastadas eram capazes de adquirir. De acordo com Almeida Mendes, 8 a 10 mil réis deveria ser o valor aproximado de um escravo adulto entre os anos de 1510 e 1540. Lahon ainda levanta outra questão: em Lisboa, no início do XVI os escravos estavam difundidos por quase todas as camadas sociais porque o preço do homem livre, ou seja, o pagamento

já eram, portanto, velhos conhecidos dos ibéricos fossem eles de pele negra ou branca, mouros ou africanos. Todas essas influências contribuíram, em maior ou menor grau, para a construção do que viria a se constituir como o tráfico Atlântico de escravos dos séculos seguintes.

A influência europeia e islâmica sobre as formas de escravidão “tradicionais” africanas, segundo Lovejoy, fez com que a instituição da escravidão se consolidasse como a instituição principal de algumas sociedades africanas. A própria estrutura já existente na África contribuiu para isso, uma vez que os laços de parentesco eram fundamentais para o pertencimento ou desligamento de um indivíduo em relação a um grupo. Lovejoy enfatiza que “a África pôde ser integrada numa rede internacional de escravidão, porque as formas nativas de dependência pessoal permitiam a transferência de pessoas de um grupo social para outro”. Ou seja, o rompimento dos laços de parentesco fazia necessário que essas pessoas fossem mudadas de seus locais originais. Era fundamental, portanto, compreender que “os escravos não eram importados para a África; eles eram *exportados*”.⁸³ Isso quer dizer que a África só conseguiu se conectar a outros estados europeus que comerciavam escravos porque dentro da própria África já havia essa rede relativamente organizada. Os africanos eram, portanto, bastante ativos e desenvolveram, em maior ou menos escala e de acordo com as necessidades e interesses de cada sociedade, a escravidão em seu continente.

Assim, resume o autor enfatizando que

[...] é incorreto pensar que os africanos escravizassem os seus irmãos – embora algumas vezes acontecesse. Na verdade, os africanos escravizavam os seus inimigos. Essa concepção de quem podia ser escravizado servia aos interesses do mercado externo e permitia a ascendência política de alguns africanos no continente. Guerra, sequestro e manipulação de instituições jurídicas e religiosas são responsáveis pela escravização da maioria dos cativos, tanto daqueles exportados quanto daqueles retidos na África.⁸⁴

Ao contrário de outras sociedades que dependiam de uma oferta externa de escravos para abastecerem suas fileiras, ou seja, que dependiam o comércio, na África “os

pelos seus serviços era elevado demais, de forma que só os ricos podiam arcar com tal custo. Assim, um valor de aquisição relativamente acessível a grande parte da população explicaria porque sua posse e uso eram mais frequentes entre os pobres do que na casa dos mais nobres. MENDES, Antônio de Almeida. *Op. Cit.* pp.18; e LAHON. *Op. Cit.* pp.78-85.

⁸³ LOVEJOY, Paul E. *Op. Cit.* pp 54

⁸⁴ *Ibidem.* pp 55

escravizadores e os proprietários de escravos eram muitas vezes os mesmos. [...] Não havia separação funcional entre a escravização e a utilização de escravos; elas permaneciam intrincadamente associadas”.⁸⁵

A escravidão na África não resultava em maior ou melhor produção dos bens, mas permitia controle sobre o que era produzido. Isso, por sua vez, permitia que a nobreza se diferenciasse do povo comum pelos alimentos que comia e pelos bens de prestígio que acumulava e redistribuía. As taxas pagas pelas aldeias, além de serem fator de unificação e integração do reino juntamente com a redistribuição de bens, eram parte importante da construção dos poderes e da autoridade real.⁸⁶

A realeza no Congo se instituiu sobre um conjunto de práticas antigas, já conhecidas, e algumas inovações. A escolha do rei era feita através de eleição pelos mais importantes do reino e, claro, dependia do jogo de forças políticas correntes no momento da morte de um rei. Muitas das insígnias de poder usadas antes da cristianização do reino continuaram após o encontro com os portugueses e são descritas em muitos dos relatos europeus: pulseiras e colares de ferro, trono de marfim e madeira, espanta moscas de rabo de animal nobre, um tambor sagrado e um cetro. A legitimidade do rei não era baseada em uma única fonte, mas na legitimidade dos espíritos e dos cultos *mbumba*, cuja evocação se destinava ao bem do reino, na legitimidade dos *nkadimpemba*, que lhe davam proteção e asseguravam poder de destruição neste mundo, e, por fim, na legitimidade do culto aos chefes antigos. Mas seus poderes e decisões eram limitados por três mecanismos principais: um “conselho real” (no qual as mulheres ligadas ao rei tinham grande importância), a corte e, por fim, os chefes e personalidades que tinham alguma relação com o rei.⁸⁷

A unidade do reino era mantida a partir do controle exercido pelo *mani* Congo que, da capital, Mbanza Congo, administrava a “confederação” juntamente com um grupo de nobres que formavam o conselho real, cercado por linhagens nobres. As alianças eram construídas, sobretudo, através do casamento, mas eram também fortalecidas pelas relações comerciais e políticas entre as diversas regiões. Dentro de uma linhagem, explica Antônio Custódio Gonçalves,

⁸⁵ *Ibidem.* pp p.55.

⁸⁶ THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 20-23.

⁸⁷ M'BOKOLO, Elikia, *África Negra. Historia e civilizações.* pp. 200-205

o chefe detém prestígio e funções sagradas, mas seu poder é regulado pelo coletivo e assim, ainda que tenha subordinados, ele deverá agir segundo os aconselhamentos do grupo. Dessa forma, o chefe exerce sua autoridade sobretudo no exterior do grupo, autoridade esta que é, antes de tudo, de ordem simbólica. Ao chefe é facultada a palavra como sagrada, ele é responsável pela fala em nome do grupo, pelo discurso e, como representante do coletivo, é também o guardião das tradições, a começar pelos ritos de investidura e insígnias de poder.⁸⁸

A religião era, portanto, uma parte fundamental da organização social. As crenças dessa região possuíam como base a ideia de que o mundo estava dividido em:

duas partes antitéticas, mas solidárias, corte concebido como sendo o de duas montanhas separadas por uma grande extensão de água (*kalunga*) e simbolizada pelo antagonismo de duas cores: o preto, cor dos vivos, da vida e deste mundo; o branco, associado a morte, aos antepassados já mortos e ao mundo invisível.⁸⁹

Nesse sistema, ao outro mundo era reconhecida a capacidade de interferir no mundo dos vivos, estando sempre em contato com estes, ligados à suas vidas quotidianas, protegendo-os. Os vivos deviam prestar homenagens aos mortos que os protegiam, criando, assim, um elo que implicava obrigações mútuas.

Uma das características apontadas por James Sweet como fundamentais da cosmologia africana era a crença de que as estruturas seculares estavam intimamente ligadas a ideias religiosas. A cosmologia religiosa tinha a função de ajudar a explicar e controlar o mundo político e social, ditar os comportamentos e práticas, além de explicar as enfermidades e bem aventuranças do mundo à volta.

No mundo dos vivos, o bem estar físico era relacionado à força e à proteção da alma, e o contrário era considerado símbolo de fracasso espiritual e social. A alma e os sonhos eram bastante ligados, uma vez que o enfraquecimento da alma era relacionado ao roubo dela por parte de feiticeiros enquanto o sujeito dormia. Os curandeiros e adivinhos eram figuras centrais, pois estabeleciam o contato com os antepassados e eram capazes de determinar a origem dos males que atingiam as pessoas, causando doenças. Tais curandeiros produziam remédios que eram procurados inclusive por muitos europeus para o alívio de seus sofrimentos. Forneciam também objetos

⁸⁸ GONÇALVEZ, Antônio Custódio. *A História revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa:Editorial Estampa, 2005. Resenha por Rosana Gonçalves In: *Revista de História* 155 (2º - 2006),pp. 185.

⁸⁹ M'BOKOLO, Elikia, *África Negra. História e civilizações*. pp.183

destinados a proteger quem os portasse, como pequenas bolsas contendo diversos tipos de substâncias do mundo natural além de substâncias que podiam conter algum espírito. Tais bolsas eram vendidas com a finalidade de proteger, entre outras coisas, a casa, a família, as plantações e a fertilidade contra as forças malévolas.⁹⁰ O outro mundo e sua relação com o mundo dos vivos era, portanto, um aspecto fundamental da estrutura e da organização social centro-africana. As estruturas religiosa, social e política descritas acima se estendiam por grande parte da região que formou o reino do Congo. Entre elas, uma tem particular importância neste trabalho, a região da província do Sonho.

O Sonho congolês, dissidência anunciada.

O Sonho era uma das regiões sob a autoridade do reino do Congo, localizada na foz do rio Zaire. Foi a primeira região do reino a entrar em contato com os portugueses em 1483 e também a primeira a ter seu chefe batizado. Além disso, foi uma das que manteve contatos estreitos com os estrangeiros, sobretudo holandeses, devido ao fato de ser um importante porto do reino do Congo.

O historiador africanista John Thornton, preocupado em analisar as guerras civis no Congo (entre os séculos XVII e XVIII), bem como as causas e consequências desses processos para o reino, chamou atenção para o fato de que o crescimento da província do Sonho, assim como seu envolvimento nas políticas da capital, São Salvador, foram fundamentais para se compreender o que o autor caracterizou como o “início do fim” do reino do Congo como tal. Conhecer um pouco da história e organização do Sonho é, portanto, o primeiro passo para podermos compreender os rumos que tomou ao longo do século XVII.

O Sonho era considerado pelos viajantes como uma das províncias mais ricas do Congo, sendo descrita por Garcia Mendes Castello Branco como tendo uma grande quantidade de grãos, batata doce e peixe.⁹¹ Além disso, era abundante em animais, como elefantes, macacos, almiscareiros e víboras, além de diversos tipos de aves, principalmente papagaios verdes e cinzentos. A capacidade de produção de alimentos

⁹⁰ Práticas que não eram muito diferentes daquelas já conhecidas na Europa, sobretudo nas regiões camponesas. SWEET, James H. *Recrutar África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 2007 (original de 2003). pp. 128-130.

⁹¹ THORNTON. “Demography and history in the kingdom of kongo – 1550-1750”. *The Journal of African History*. Vol.18, n° 4 (1977), pp. 519.

era um dos indicadores importantes da riqueza das regiões e na província do Sonho o trabalho dos seus habitantes, escravos e camponeses livres, ajudou a aumentar essa riqueza natural, permitindo que houvesse, por exemplo, três colheitas ao longo do ano, em contraste com as duas colheitas anuais do restante do continente. Ao contrário da opinião de Garcia Mendes Castello Branco, o padre Cavazzi de Montecuccolo descreveu a localidade de Mpinda, aldeia litorânea onde se situava o porto da província, como “um povoado medíocre, onde hoje é venerada uma capela que foi construída há muitíssimos anos e é maravilha que se mantenha de pé, apesar de ser de simples madeira e capim, com barro toscamente amassado”.⁹² Sua descrição de Mbanza Sonho, dá outra ideia da situação da província. O missionário contou que:

O terreno árido e arenoso dessa província é pobre em produtos. Só à beira-mar há abundância de sal, única riqueza do conde. Porém, no interior há toda a qualidade de palmeiras, donde os naturais tiram escassamente algum sustento. Mas se faltassem os mantimentos introduzidos por meio do comércio com os estrangeiros pela foz do Zaire, seria difícil aos naturais concertarem a vida. É bem verdade que, habituados à frugalidade e à penúria, nunca se queixam. Estabelecem-se em qualquer lugar e passam os dias alegres em danças e cantos, sem cuidarem do que possa acontecer no dia seguinte.⁹³

Essas descrições de aparente pobreza das aldeias principais e das cidades foram constantes nos relatos do missionário e eram, segundo Thornton, expressão de uma forma de organização e de manutenção do poder pela capital do reino, São Salvador.

A província de Sonho foi a porta pela qual entrou no reino do Congo o Santo Evangelho. Quando os portugueses batizaram o *mani* Sonho em 1491 o então rei do Congo, *Nzinga a Nkuwu*, fez uma doação considerável de terra ao longo da costa e removeu todas as dívidas reais e deveres do conde como expressão de aprovação por sua atitude.⁹⁴ A partir da conversão foram construídas algumas igrejas em todo o território do reino e também na capital da província do Sonho. As mais veneradas eram, segundo Cavazzi, uma igreja dedicada a Nossa Senhora, dentro dos muros da corte; outra fora dos muros, na qual enterravam os condes falecidos; e a terceira, dedicada a Santo Antônio de Lisboa, que também funcionava como hospício dos missionários.

⁹²MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* (vol 1.).pp.17

⁹³MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* vol. 1. pp.17

⁹⁴THORNTON. “The origins and early history...” pp.17-18.

Além dessas, havia outras espalhadas por todo o condado e pelas aldeias.⁹⁵ Segundo a análise do padre, a cristandade do Sonho era digna de “sincero e bem merecido louvor” por ser a província mais ilibada e importante de todo o reino do Congo. Outros missionários discordavam, no entanto, dessa visão, concedendo aos habitantes do Sonho a característica de sînicos que não praticavam a fé católica senão quando lhes era conveniente, persistindo em suas tradições idólatras ou travando contatos com hereges inimigos da Igreja de Roma – principalmente os holandeses.

Essas cidades mais importantes, pobres para uns observadores e ricas para outros, eram os locais de povoamento mais intenso. Nas regiões centrais, havia maior concentração de pessoas, escravos e riquezas em contraste com o restante do território, cujo estabelecimento da população era mais esparso – padrão que também se espalhava pelas demais províncias do reino do Congo. Thornton trabalhou com os registros de batismo anotados pelo padre Francesco da Troyna, que viajou pelas regiões de Kiondo, Funta e Museto duas vezes em 1706 e 1707, e através desses registros tentou perceber a distribuição populacional da província do Sonho e de outras regiões do reino. No Sonho do século XVIII, a capital e suas regiões eram bem densamente povoadas, enquanto o restante da província tinha pouca densidade populacional.

Apesar de haver áreas bem povoadas, no Sonho não havia nenhum local nuclear de povoamento. “Um observador holandês notou em 1643”, diz Thornton, “que a contagem da povoação do próprio Sonyo incluía mais seis habitações, e elas eram circundadas por uma série de aldeias com somente 20 ou 30 casas cada.”⁹⁶ De acordo com seus cálculos, haveria em torno de 14.600 pessoas, mas sabe-se que no início do XVIII houve grande *boom* populacional, chegando a região a abrigar um número de 30 mil pessoas. Esse grande crescimento populacional aconteceu no momento em que o Sonho, através de diversas guerras, se tornou um poder independente do reino do Congo, tornando-se um ator mais significativo dentro da África central.⁹⁷ Estes aspectos e particularidades do povoamento na região são dignos de nota, pois serão bastante importantes mais adiante, quando nos voltarmos para observar a religião no reino do Congo e as profundas transformações ocorridas na segunda metade do século XVII.

⁹⁵MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* voll. pp.17-18.

⁹⁶THORNTON. “Demography and history in the kingdom of Kongo”.pp. 520.

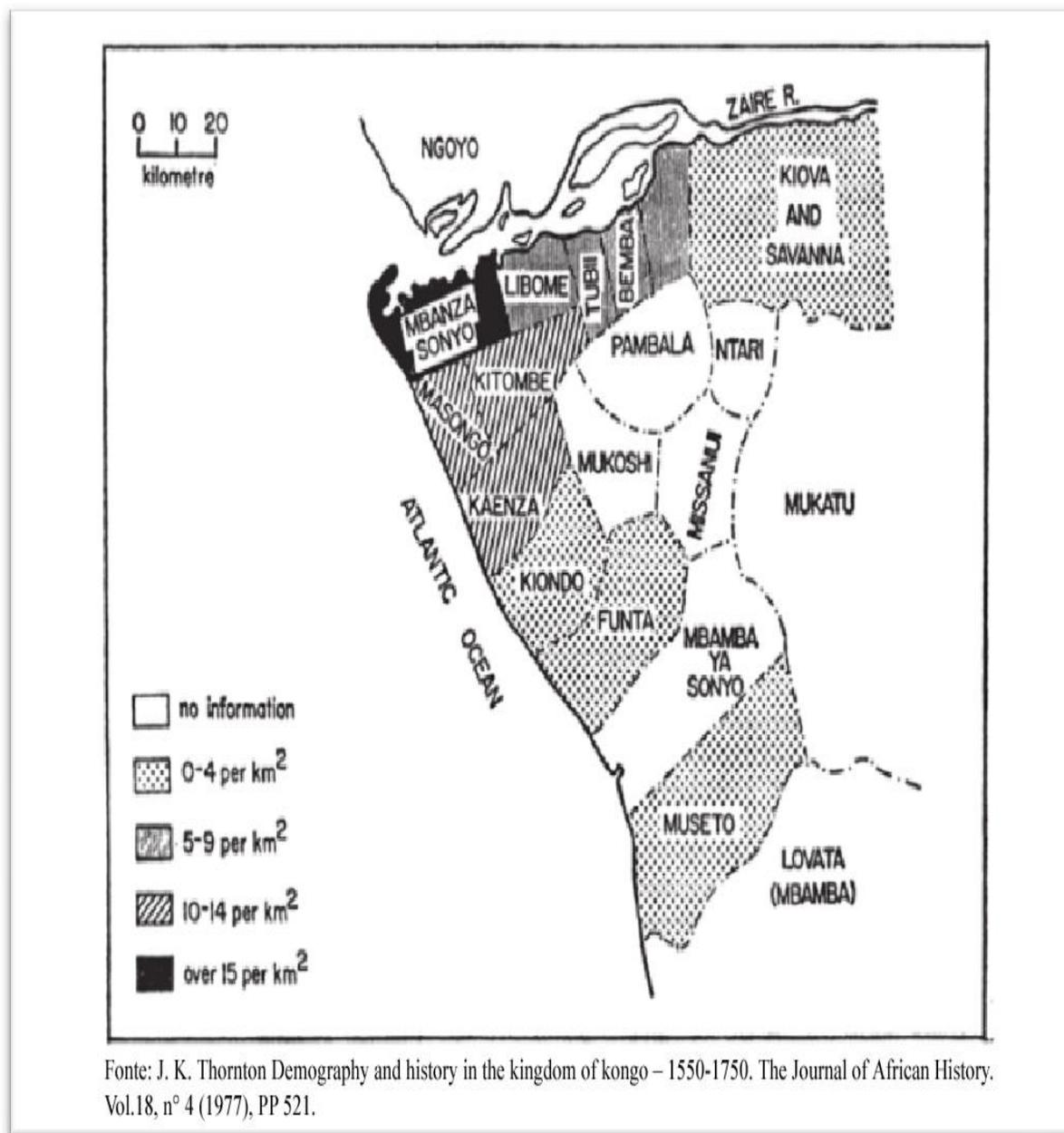
⁹⁷*Ibidem*.pp. 520.

A estrutura do reino do Congo – formado pela divisão básica entre cidade e campo; pelo predomínio da mão de obra escrava e de produção de riquezas na capital, São Salvador; pelo pagamento de impostos etc. – não permitia o desenvolvimento de outras cidades igualmente poderosas que poderiam competir com a capital do reino. Além disso, o fato de que a maioria das províncias não era hereditária, com exceção de Sonho e Mbata, evitava o empoderamento excessivo de uma família ou linhagem que poderia se estabelecer por muito tempo no trono, ameaçando a autoridade real. Outro importante fator era a atração exercida por São Salvador e as possibilidades de aquisição de riqueza e poder que proporcionava aos moradores das províncias. O surgimento de outro centro de produção escravistaseria, assim, extremamente prejudicial, uma vez que daria início a concorrência: foi, na visão de Thornton, exatamente o que aconteceu quando Mbanza Sonho começou a sobressair e se fortalecer.⁹⁸

O Sonho havia muito tempo era o lar de uma nobreza independente, a casa dos Silva, senhores bem estabelecidos que tinham suas raízes fincadas desde o século XV. Como não eram dependentes da nomeação real e sua província era sede do principal porto do comércio Atlântico, a província pôde desenvolver grande autonomia, com crescimento da população, livre e escrava, que produzia mais – sobretudo excedente agrícola. Como desenvolvimento do comércio escravo nos portos do Congo, houve um grande aumento do número de guerras para escravização. Aumentou, conseqüentemente, o volume de escravos no seio da sociedade congoleza, espalhando entre a população o medo iminente de ser escravizado – e sequer os grandes senhores escapavam.

⁹⁸ THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp.39

Densidade Populacional na Província do Sonho, c. 1700



Em 1526, o *mani* Congo Afonso I manifestou o desejo de fechar de vez o comércio aos portugueses tamanho o descontrolo no qual se encontrava o processo de apresamento e venda de escravos – que deveria ser monopólio real. Como forma de regulá-lo, D. Afonso criou uma comissão que deveria analisar cada grupo de escravos e verificar se eram legítima ou injustamente apreendidos. Por essa medida, todo o

comércio com portugueses que envolvesse escravos passou a se concentrar em Mbanza Congo ou em Mpinda. Com esse controle o rei desviou o apresamento de homens para o interior, para o lago Malembo, reduzindo o número de congolezes escravizados. A regulamentação do comércio favoreceu o *mani* Congo, ao menos inicialmente, pois “[...] os seus fidalgos deixaram de fazer negócios diretos com os portugueses e voltaram a depender dele, D. Afonso, para receber os bens de prestígio por que ansiavam.”⁹⁹ Além de o rei possuir o controle sobre a moeda local, os zimbos, passou a ser necessário que se pagassem taxas de trânsito e de embarque pelos escravos obrigados a atravessar seu território. Além disso, o rei do Congo e o *mani* Sonho ganharam com a manutenção e alimentação de todas essas pessoas em suas terras – portugueses e seus navios, comerciantes africanos e os escravos que aguardavam nos barracões para serem embarcados.

Essa concentração dos escravos e do pessoal envolvido no trato de homens no porto de Mpinda fez com que aumentasse progressivamente o volume de comércio realizado naquele porto. Na década de 1530, por exemplo, contabilizam-se cerca de 2 a 3 mil escravos saídos de Mpinda por ano. Em 1540, esse número aumentou para 4 a 5 mil e, oito anos mais tarde, subiu para cerca de 6 a 7 mil.¹⁰⁰ Aqueles que desejavam escapar do ferrenho controle do *mani* Congo aportavam cada vez mais ao sul, próximo ao Cuanza – cuja bacia próxima à ilha de Luanda era muito bem protegida. A região de Angola, que estava em plena expansão, era ótima fornecedora de escravos para os portugueses e os navios de São Tomé que, percebendo isso, investiram na região.

A construção de Luanda, na década de 1570, desviou grande parte do comércio de escravos do Sonho, estremecendo por um tempo uma de suas grandes fontes de arrecadação de prestígio e taxas. Com o desvio dos interesses para Luanda, não só o rei do Congo deixou de receber impostos de transporte e embarque, mas também alguns estados que lhe eram subordinados deixaram de prestar o respeito e os tributos que lhe deviam, o que ocorreu com Ambuíla e Matamba. Com a redução do comércio em Mpinda, seu porto foi sendo cada vez mais aberto aos holandeses que lhes vendiam diversas mercadorias, inclusive preciosas armas de fogo. Com a presença holandesa, o tráfico reviveu e a província alcançou novamente um lugar de importância. Por volta de 1645, a população de Sonho e Mpinda chegou a aproximadamente 15 mil pessoas,

⁹⁹SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 377.

¹⁰⁰*Ibidem.* pp. 378-9.

segunda maior concentração populacional, estando atrás somente da capital do reino, que possuía cerca 60 mil habitantes.

A família reinante na província também era profundamente envolvida na política do reino e se recusava a aceitar as intromissões do rei Álvaro IV em seus assuntos internos, sobretudo quando o rei tentava interferir diretamente na sucessão ao trono, como ocorreu em 1636. D. Daniel da Silva, conde do Sonho, enviou em represália tropas contra a capital, iniciando uma série de longos conflitos entre a capital e a província costeira, através dos quais o Sonho conseguiu manter sua independência. Além disso, os da Silva possuíam familiares ligados ao rei e a senhores de outras grandes províncias, sobretudo mulheres, e constantemente abrigavam pessoas perseguidas pelo soberano em suas terras. Todo esse contexto de empoderamento e envolvimento político fez com que o Sonho se desenvolvesse como uma cidade rival. Entre o final do século XVII e o início do século XVIII, a província portuária e os condes que a governavam atuaram de forma significativa nos conflitos de São Salvador desestabilizando a centralidade do poder exercido pela capital.¹⁰¹

A adoção de uma perspectiva preocupada em compreender as especificidades e os conflitos internos ao reino do Congo permite perceber que São Salvador tinha que lidar com diversos fatores que poderiam enfraquecer ou fortalecer sua autoridade sobre toda a região que controlava. Cada província tinha suas particularidades e problemas específicos com relação ao pertencimento ao reino. O que tornou a província costeira do Sonho especial, nessa perspectiva, foi seu profundo envolvimento nas políticas da capital e os desdobramentos de suas estratégias para os rumos futuros do reino.

Pensar o reino do Congo de uma perspectiva interna não justifica esquecer, no entanto, que os africanos não estavam sozinhos no Atlântico e contavam com a presença constante de outros povos africanos e europeus que iam aportar na costa para estabelecer relações, sobretudo comerciais. A província do Sonho, como dissemos, possuía uma localização privilegiada dentro do Congo sendo o primeiro local de contato dos que vinham por mar. Estes personagens também contribuíram para os acontecimentos internos ao reino e se sua influência afetou mais ou menos, positiva ou negativamente o reino, não é o objeto central desta pesquisa. O importante é perceber que o reino do Congo não era uma entidade isolada e que estava em processo de

¹⁰¹THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...*pp.54-55.

constante mudança justamente por estar em relação com diversos personagens de culturas e interesses diferentes, dentro e fora de suas fronteiras. Cabe a nós chamar atenção para a atuação destas outras peças que se moviam no tabuleiro do Atlântico sul do século XVII.

Capítulo 3. Histórias conectadas: disputas europeias e rivalidades congolezas

Sentidos da expansão europeia na África centro-ocidental

A expansão ultramarina portuguesa pode ser olhada de várias formas e, entre elas, há duas que são bastante frequentadas pela historiografia. Uma que pensa os “descobrimientos” enquanto um momento chave na história da humanidade, em que os europeus, sobretudo os portugueses, se empenharam em estabelecer contatos com povos e regiões até então desconhecidas e que, se não fosse isso, permaneceriam isolados pela falta de técnicas e de impulsos que estimulassem tais investimentos além mar.

Pode-se, por outro lado, pensar que essa expansão não foi senão o capítulo de um movimento maior de contatos e que nenhum dos povos ou regiões envolvidos nesse processo estava isolado. As reflexões de M’Bokolo e J. Thornton são interessantes para pensarmos a esse respeito. Segundo M’Bokolo, a entrada em cena da Europa foi um processo longo e demorado no qual o século XV não foi mais do que um momento. O contato dos europeus com os escravos, inclusive africanos, já era bastante antigo, principalmente nas regiões conquistadas pelos árabes. Durante os longos anos de batalhas travadas contra os muçulmanos pela reconquista da península, Portugal foi suprido por um grande contingente de escravos mouros, que se tornaram presença comum em meio à sociedade ibérica.

De acordo com Russell-Wood, a chegada dos primeiros contingentes de escravos negros representou uma mudança de atitude quanto à escravidão até então praticada. Inicialmente, as investidas portuguesas no continente africano e nas ilhas atlânticas consistiam em ataques esporádicos realizados por grupos armados de homens de diversas nacionalidades. Com os escravos africanos, os portugueses tiveram que mudar de estratégia, concentrando-se na descoberta de locais na região sub-saariana onde pudessem estabelecer um mercado de escravos permanente. Quando o comércio regular foi estabelecido, o trato se intensificou, com números cada vez maiores de africanos exportados.¹⁰²

¹⁰²RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Iberian Expansion and the issue of Black slavery: changinsportugueses attitudes, 1440-1770”. *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 1 (Feb., 1978),pp.16-20.

Nesta perspectiva, “os descobrimentos” fazem parte de um tema que deve ser reapreciado pois portugueses e árabes tentavam já há muito tempo explorar as costas ocidentais africanas. Os árabes foram atores importantes no nascimento do comércio transatlântico e os portugueses inicialmente copiaram suas estratégias e redes de comércio já montadas. Com a intenção de competir ou evitar os intermediários muçulmanos, os lusitanos passaram a atuar em atividades que já eram realizadas pelos árabes há tempos e seguiram, em muitos casos, seus padrões comerciais. Os escravos, por exemplo, eram levados para a Europa onde atuavam como escravos domésticos, trabalhavam nas plantações de açúcar do Mediterrâneo, eram vendidos ao longo da própria costa africana em troca de ouro. Todos estes padrões de atuação já podiam ser encontrados antes, no comércio realizado pelos muçulmanos.¹⁰³

Extremamente ativas nesse processo, as classes dirigentes africanas teriam sido as principais beneficiárias com o início do comércio. Elas souberam que os portugueses representavam uma oportunidade suplementar e conseguiram utilizar a concorrência entre comerciantes cristãos e muçulmanos segundo seus interesses.¹⁰⁴ Se houve desigualdades entre europeus e africanos nesses contatos comerciais, elas parecem mínimas aos historiadores de hoje. Além disso, os africanos não tinham, ao contrário do que ficou canonizado, medo do mar, tendo oexplorado o quanto lhes foi possível.

De acordo com Charles Boxer, os principais objetivos que levaram os portugueses a se lançarem ao mar foram: as cruzadas contra os muçulmanos, eternos inimigos da cristandade; a busca pelo ouro da Guiné, que financiava os cofres da coroa; a procura pelo reino de Preste João, potencial aliado da Igreja, e as especiarias orientais.¹⁰⁵ Outros autores defendem, no entanto, que motivos diferentes foram mais significativos para o desenvolvimento do comércio Atlântico do que aqueles citados por Boxer. Para M’Bokolo, a “abertura do Atlântico” não foi um acontecimento repentino, mas sim uma operação de longa duração através da qual navegadores peninsulares, sobretudo particulares, se lançaram ao mar em busca de especiarias e de ouro desenvolvendo, ao longo de suas expedições, as técnicas e conhecimentos necessários.¹⁰⁶ Thornton chama atenção para o fato de que durante mais de um século as navegações foram custeadas principalmente por particulares e só em 1482 a Coroa

¹⁰³LOVEJOY, Paul E..*A escravidão na África*. pp.74-75.

¹⁰⁴M’BOKOLO,Elikia. *África Negra. História e civilizações*. Tomo I. pp.260.

¹⁰⁵BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.pp.34.

¹⁰⁶M’BOKOLO,Elikia. *Op. Cit.* pp.252-257.

portuguesa custeou a viagem de Diogo Cão, essa sim com objetivos políticos específicos de encontrar o reino de Preste João e que acabou por encontrar o reino do Congo em 1483. Para o autor, portanto,

a navegação europeia no sul do Atlântico não foi resultado de planos visionários de longo prazo, de deflagração de uma atividade comercial reprimida ou mesmo a resposta a uma nova tecnologia. Foi, em vez disso, um avanço cauteloso em direção a uma nova fronteira, utilizando ou modificando um pouco a tecnologia existente e apoiando-se em recursos financeiros relativamente pequenos de capital privado. Só nas últimas grandes viagens ao redor da África ou na travessia do Atlântico, o patrocínio dos reis, um capital vultoso e a visão geopolítica dominaram a atividade.¹⁰⁷

O fato de os europeus não terem conseguido conquistar o litoral ou as sociedades costeiras é outro ponto significativo, segundo o autor, para pensar como os africanos foram importantes nesse processo e nada passivos. Na África, por exemplo, as embarcações eram mais desenvolvidas para a navegação fluvial e podiam defender bem a costa contra as investidas europeias. Além disso, o número de europeus não era grande o suficiente, ou estes não desejavam travar (ao menos inicialmente) conflitos com as sociedades africanas com as quais se deparavam. O comércio se desenvolveu, portanto, na base da diplomacia e foi mais regulado do que à base de guerras. Além dessas dificuldades, havia ainda economias comerciais bem desenvolvidas com as quais os europeus poderiam trocar bens com muito mais proveito, sem hostilidades. Isso permitiu aos africanos estabelecerem suas próprias regras de comércio, negociando nos seus próprios termos e coletando taxas segundo seus interesses e necessidades.¹⁰⁸

Ao longo desse processo de expansões, as histórias de diversas regiões do globo foram sendo conectadas umas às outras. O Atlântico tornou-se um lugar de contatos cada vez mais estreitos entre os três continentes que o circundavam: África, América e Europa. Portugal, o primeiro estado europeu a se lançar aos mares, considerava-se o reino fundado para propagar a Santa Fé Católica, relacionando o sucesso da conquista à sua missão evangelizadora. No interior do mundo católico dos séculos XV e XVII, a tradicional função universal do papado enquanto promotor e difusor da cristandade passou a dividir espaço com os estados e suas disputas por poder. Preocupada em lutar

¹⁰⁷ THORNTON, John. *A África e os africanos...* pp.79.

¹⁰⁸ *Ibidem.* pp. 80-84.

contra inimigos mais próximos a Roma, como os muçulmanos e protestantes, a Igreja optou por conceder o padroado às coroas ibéricas, que passaram a possuir o privilégio de controlar e manter a igreja do ultramar, cujos bispos e padres a partir de então deveriam subordinar-se a Portugal e à Espanha.¹⁰⁹

Durante a reconquista da península aos muçulmanos, os cristãos eram motivados pela ideia de cruzada, com objetivo de expulsar dos territórios cristãos os inimigos da fé pela força das armas. Com a expansão para terras que jamais haviam sido cristãs e que não lhes ofereciam perigo iminente, os portugueses entraram em contato com povos e religiões até então desconhecidos. Fazia-se necessária, assim, a construção de uma nova justificativa para legitimar o direito português sobre aquelas terras. Essa nova justificativa respondia a necessidade de elevação das intenções imperiais de Portugal de um plano peninsular para um plano universal: Portugal passava a ser considerado (e a se considerar) o defensor da cristandade designado e protegido por Deus. A “ideologia de expansão”, afirma A. J. R. Russell-Wood, “abraçou o conceito de um Deus étnico, uma divindade nacionalizada que forneceu força espiritual e proteção física para o seu povo escolhido, o português. Em troca, os portugueses assumiram uma obrigação nacional de defender e, se possível, estender a cristandade”.¹¹⁰

A presença militar portuguesa, a partir de então, passou a ser justificada como forma de evitar que povos não católicos pudessem difundir possíveis erros doutrinários. Todas as ofensivas portuguesas apoiavam-se na fundamentação de serem ações dos representantes de Cristo na terra, destinados a proteger a cristandade. Inclusive as atividades econômicas possuíam o alibi de serem praticadas em defesa dos cristãos: “a pilhagem, pirataria e destruição gratuita eram justificadas como forma de privar os incrédulos de recursos materiais que poderiam ser usados contra o cristianismo”.¹¹¹

O pacto entre o Estado Português e a Igreja Católica atribuía ao rei de Portugal a honrosa condição de defensor da fé ao conceder-lhe o Título de Grão Mestre da Ordem de Cristo. Diversas bulas pontifícias, a partir do século XV, ratificavam o direito português a todas as terras que conquistavam.¹¹² Em 1455, a Bula *Romanus Pontifex*, do

¹⁰⁹BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica*..pp.100.

¹¹⁰RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Iberian Expansion and the issue of Black slavery: changing portuguese attitudes, 1440-1770”. *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 1 (Feb., 1978),pp.25.

¹¹¹*Ibidem*.pp. 27.

¹¹²SANTOS, Patrícia Ferreira dos. “Entre a Fé e o Império Portugal e o Papado na expulsão dos padres jesuítas”. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo: setembro de 2008

papa Nicolau V, confirmava os direitos de Portugal sobre as descobertas africanas e sobre todas as terras ainda a descobrir. A Igreja reconhecia os esforços do infante D. Henrique, “incendiado no ardor da fé e zelo da salvação de almas”, que se esforçava “como verdadeiro soldado de Cristo, por fazer conhecer e venerar em todo orbe, até os mais remotos lugares, o nome do gloriosíssimo Deus, reduzindo à sua fé não só os sarracenos inimigos dela, como também quaisquer outros infiéis”.¹¹³ Reconhecia também o “incansável trabalho” dos reis portugueses em povoar as ilhas e lugares que conquistavam com fiéis cristãos, construir igrejas e outras casas piedosas, batizar e converter os habitantes, para propagação da fé e aumento do culto divino. Nicolau V concedia, por isso, aos reis de Portugal “a plena e livre faculdade, dentre outras, de invadir, conquistar e subjugar quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes”.¹¹⁴ Ainda permitia que administrassem as terras conquistadas, que as povoassem de fiéis e que nelas fundassem igrejas ou mosteiros, a fim de que se enviassem eclesiásticos seculares e regulares das ordens mendicantes, com autorização dos superiores, sendo lícito a tais eclesiásticos ali exercer suas funções e jurisdição próprias.

No ano seguinte, a Bula *Inter Coetera*, do papa Calixto III, confirmou mais uma vez os direitos de Portugal e encorajou-os novamente a combater os muçulmanos. Em 1493, a Espanha entrava em cena e a Bula *Inter Coetera*, do papa Alexandre VI, concedeu ao reino os mesmos direitos que a Portugal sobre as terras novamente conquistadas. Um ano depois, na tentativa de solucionar alguns problemas criados pela divisão territorial apresentada pela bula do ano precedente, foi assinado o Tratado de Tordesilhas, que partilhava as terras descobertas na África e no Novo Mundo entre Espanha e Portugal.¹¹⁵

Os portugueses consideravam-se portadores da missão, conferida por Cristo diretamente a D. Afonso Henriques, de expandir o catolicismo pelo mundo. Todos os homens tinham a obrigação de simplesmente ser católicos. O Português, disse Antônio Vieira séculos mais tarde, resumindo o espírito expansionista português, “tem obrigação

¹¹³ Bula consultada no endereço eletrônico: http://nacaomestica.org/1455_bula_romanus_pontifex.htm. Consultado em: 08/01/2012. às 13:00.

¹¹⁴ http://nacaomestica.org/1455_bula_romanus_pontifex.htm. Consultado em: 08/01/2012. às 13:00.

¹¹⁵ M'BOKOLO, Elikia, *Op. Cit.* pp.257-259.

de ser Católico e de ser Apostólico; os outros Cristãos têm obrigação de crer a Fé, o Português tem obrigação de a crer e mais de a propagar”.¹¹⁶

Nesse contexto de incentivos à expansão ultramarina europeia, o rei D. João II, “em memória de seus antepassados, a serviço de Deus e da santa fé e pelo acrescentamento de seus reinos”, enviou uma frota comanda por Diogo Cão que foi dar às margens do rio Congo no ano de 1483. A expedição do navegador português tinha como principais interesses o controle de novas minas e a formação de uma aliança com algum reino cristão poderoso.¹¹⁷ Os primeiros contatos foram com o *mani* Sonho, chefe da localidade onde aportaram, que fazia parte do então forte e estruturado reino do Congo.

As relações desenvolvidas a partir de então conectaram pela primeira vez a história dos dois reinos, criando laços políticos, religiosos, econômicos e identitários que marcaram profundamente os séculos seguintes.

Gênese da realeza católica no Congo: dilemas

A crônica de Ruy de Pina em homenagem a D. João II, escrita em 1504, foi uma das que se ocupou em registrar a memória do rei e de seus feitos. Conta o autor que quando os portugueses encontraram os habitantes da região do Congo, não conseguiram se entender com as gentes daquele reino pelo fato de ser a língua da região diferente das outras que já conheciam na Guiné. Ordenou, então, o capitão que enviassem ao rei, cuja sede era bem mais adentro pelo sertão, um mensageiro cristão e um rico presente,

notificando-lhes que os homens da dita armada serem Del Rei de Portugal, que como todo o Mundo tinha paz, e amizade, e assim mandava buscar a sua, por lhe dizerem o Rei que era, desejando ter com ele, e com seu Reino, e gentes dele, todo o bom trato e prestança.¹¹⁸

De acordo com o cronista, os mensageiros foram tão bem recebidos e tão bem tratados que não os deixavam partir. Observando a demora, o capitão ordenou que aos

¹¹⁶FILHO, Amílcar Torrão. “A cidade da conversão: a catequese jesuítica e a fundação de São Paulo de Piratininga”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.63, p. 74-85, setembro/novembro 2004. pp.76.

¹¹⁷SILVA, Alberto da Costa e *Op. Cit.* pp. 362-369.

¹¹⁸PINA, Rui de. *Crônica de D. João II*. Lisboa: Alfa, 1989. pp.113.

negros que se encontravam em seu navio não fosse permitido sair e partiu com alguns deles com a justificativa de que poderiam aprender a língua e as coisas do reino de Portugal para depois comunicar a seu rei quando retornassem, dali a 15 luas. Quando chegaram, foram enviados ao rei do Congo em embaixada para lhe

oferecer sua amizade, e [...] desejar sua salvação, por ser dele certificado que era Rei nobre, virtuoso, e de grande poder, convidando-o com razões, e admoestações mui santas, e de grande devoção para a Fé de Nosso Senhor; encomendando-lhe que renegassem os Ídolos, e feitiçarias em que adoravam e que não cresse, nem consentisse a algum seu neles crer.¹¹⁹

Os embaixadores foram instruídos ainda, segundo Ruy de Pina, a dizer tudo isso em termos brandos para que o rei não se escandalizasse, dada a rudeza e idolatria em que vivia.

O rei do Congo, contente e agradecido em ver de volta seus vassallos, ordenou que se fizessem festas em homenagem ao rei de Portugal onde as palavras e admoestações sobre a fé foram ouvidas com muito amor pelo rei do Congo e pela sua gente. O rei enviou Caçuta, um de seus vassallos, como embaixador que foi batizado e recebeu o nome de D. João da Silva. Ele deveria levar a mensagem de que também o rei do Congo desejava batizar-se e a todo o seu reino. Para isso, informou dom João da Silva, seria necessário que lhes enviassem clérigos e outros missionários dos ofícios divinos a fim de que levassem a salvação a seu povo. Pedia também que lhe mandassem mestres de carpintaria, e pedraria para que construíssem Igrejas e outras coisas necessárias aos ofícios religiosos como havia no reino de Portugal, além de mulheres para que ensinassem às suas a amassar pão, tudo isso para que seu reino ficasse parecido com o de Portugal. Em atenção a esses pedidos, o rei de Portugal enviou de volta, no ano de 1490, uma embaixada com alguns frades franciscanos, alguns para missa e outros letrados nas sagradas escrituras, que levaram ornamentos para os altares: cruces, galhetas, castiçais, sinos, campainhas, além de outras coisas.¹²⁰

Quando a frota de 1490 chegou à foz do rio Zaire, entrou em contato novamente com o *mani* Sonho, tio do rei do Congo, que Ruy de Pina descreveu como senhor de cinquenta anos, de boa humanidade e saber. E o dito *mani* Sonho, descreveu o cronista,

¹¹⁹PINA, Rui de. *Op. Cit.* pp.114-115.

¹²⁰*Ibidem.* pp 116-118.

com muita alegria, reverenciou o capitão segundo seus costumes, tocando ambas as mãos no chão e as colocando sobre seu rosto – “que é sinal de maior acatamento que se pode fazer a seus Reis”, informou o cronista enfatizando a obediência do *mani*. Ordenou que fizessem uma festa em homenagem aos recém-chegados na qual se juntou muita gente. O cronista descreveu os presentes portando arcos, flechas, atabaques, trombetas de marfim e violas, tudo segundo seu costume. Ressaltando as características daquelas pessoas, observou que

vinham todos nus da cintura para cima, e tintos na carne, de branco e outras cores, em sinal de grande prazer, e alegria, vestidos de pano de palma ricos da cintura para o fundo, e com penachos nas cabeças feitos de penas de papagaios, e de outras aves diversas, o que fazem e lhes dão por empresa, as gentes mulheres. E o senhor trazia na cabeça uma carapuça, em que andava uma serpente muito bem lavrada de agulhas, e mui natural. Eram presentes as mulheres dos fidalgos, que festejavam, favorecendo com grandes vozes, e prazer seus maridos, dizendo cada uma o que o seu fazia melhor pelo serviço Del Rei de Portugal, a que lhes chamam Zambemapongo, que entre eles quer dizer Senhor do Mundo.¹²¹

O *mani* Sonho determinou que os presentes ao rei do Congo fossem enviados somente após ser ele, *mani* Sonho, batizado. Assim, por ordem do capitão Ruy de Souza, os frades construíram uma casa de madeira coberta de palha e arrumada com algumas outras coisas que traziam, com a finalidade de fazer as vezes de Igreja. Após toda a gente do *mani* Sonho se juntar para a celebração, o conde informou que somente ele e seu filho mais novo seriam batizados. Os demais o seriam somente depois que o rei do Congo, seu sobrinho, também o fosse.¹²² Por ser tio e mais velho que o rei do Congo, acreditava que não haveria problemas e ainda, segundo João de Barros, por ser homem muito velho e correr o risco de morrer, não querendo ele “perder aquela mercê de Deus, que tinha em casa”.¹²³

O fato de ser tio e mais velho que o rei conferia autoridade e confiança a suas ações – especialmente porque as sociedades africanas valorizavam o conhecimento dos mais velhos e ancestrais. Por outro lado, podemos nos indagar até que ponto esses acontecimentos não consistiram em fruto da imaginação dos observadores e daqueles que escreveram essas histórias, pessoas que muitas vezes viam e ouviam aquilo que

¹²¹PINA, Ruy de. *Idem*.pp 118-119

¹²²*Ibidem*.pp.119-121

¹²³BARROS, João de. “Primeira missão enviada ao Congo” (19/12/1490). *MMA*. Vol. I. pp. 79

queriam e podiam. Como observado pelo historiador africanista Elikia M'Bokolo, muitas vezes os relatos nos informam mais sobre o imaginário e sobre os desejos daqueles que os escreveram do que sobre os africanos. Escritas por diversos autores como viajantes, missionários, exploradores, funcionários do governo etc., cada obra (e cada autor) possuía seus próprios interesses, propósitos e abordagens. As narrativas de viajantes, por exemplo, “típicas de certo gênero literário, estavam preocupadas com um mundo desconhecido, exótico e estranho e deviam responder às exigências gerais de seus leitores”.¹²⁴ A atração por este gênero em particular persistiu até o século XIX alimentando na plateia europeia o gosto pelo exótico e pela aventura, pelas descrições fantásticas do continente, dos povos africanos (muitas vezes qualificados pejorativamente) e dos inúmeros perigos com os quais se deparavam os viajantes, laicos ou clérigos.

Os missionários dispensavam alguma atenção às religiões africanas, mas em sua maioria careciam da habilidade e boa vontade para compreendê-las, e estavam preocupados principalmente em expor seus ‘erros’ e ‘barbarismo’; por outro lado, eles conheciam as línguas locais, estando, portanto, numa posição melhor que os outros para apreender a estrutura social. Às vezes demonstravam interesse pela história, passando então a coletar tradições orais locais.¹²⁵

Desde a antiguidade, os europeus tinham visões bestializadas dos animais africanos, descritos como feras estranhas e perversas. Com as navegações e o desenvolvimento de contatos mais estreitos com diversas regiões da África, a imaginação europeia teve novo estímulo. O ambiente e o calor da terra eram tidos pelos missionários como elementos que influenciavam as misturas entre as raças, criando bestas que se assemelhavam a obras do demônio. O homem negro também era visto e descrito quase como um animal selvagem, canibal e sem cultura, normalmente apresentado em oposição à cultura e aos cristãos brancos “civilizados”.¹²⁶

Na visão de europeus como Cavazzi, os africanos pareciam criaturas inacabadas, que viviam do pouco que a natureza lhes proporcionava, sem se preocuparem com o amanhã. Os africanos, dizia o missionário, “vivem num tempo sem amanhã, feito de um

¹²⁴HRBEK. “As fontes escritas a partir do século XV.” In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I*, pp.122.

¹²⁵HRBEK. *Op. Cit.* pp.122.

¹²⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.pp.53.

presente contínuo que se esgota em cada instante: vivem despreocupados, sem pensar nas necessidades futuras da família, sem ensinarem arte ou ofício aos seus filhos para que possam sustentar a sua vida”.¹²⁷ Pareciam ao padre criaturas famintas e magras que viviam da sorte e da benevolência da natureza que lhes proporcionava o mínimo necessário à subsistência. Assim na alimentação como no restante da vida social, os africanos pareciam aos europeus, muitas vezes, as mais estranhas criaturas: residiam de forma diferente, muitos andavam nus, possuíam muitas mulheres e filhos, acreditavam em divindades que os europeus rejeitavam. Nos relatos de Cavazzi os africanos são sempre aproximados à barbárie e à natureza, enfatizando o contraste entre eles e os europeus civilizados. “Em todos os domínios da vida social”, conclui Carlos Almeida ao analisar a obra de Cavazzi, “expressa-se uma relação com os elementos naturais que é vista como promíscua, precisamente porque, a um tempo, não realiza o homem, nem a obra criada por Deus”.¹²⁸

Esses relatos, no entanto, devem ser percebidos de acordo com a mentalidade e com os interesses daqueles que os produziam, bem como do público a que se destinavam. Cada autor tinha interesses específicos aos escrever (fossem cartas, livros, relatos de viagens etc.) que muitas vezes passavam pela forma da escrita, pela descrição do diferente, do estranho, demoníaco ou maravilhoso. Joseph Ki-Zerbo assinala que

O essencial é proceder à crítica interna desses documentos através do conhecimento íntimo do gênero literário em questão, sua temática e suas técnicas, seus códigos e estereótipos, as fórmulas de execução, as digressões convencionais, a língua em evolução, o público e o que ele espera dos transmissores da tradição. E sobretudo a casta destes últimos, suas regras de conduta, sua formação, seus ideais, suas escolas.¹²⁹

Assim, o processo de leitura e análise de tais documentos merece o cuidado de perceber seus nuances, conhecendo a mentalidade de quem escrevia, de quem lia e as características daqueles que eram descritos, para que não se caia no equívoco de tomar como suas as palavras e os pré-conceitos de outros. O historiador francês LucienFebvre em sua obra *O problema da incredulidade no século XVI*, aborda de forma primorosa alguns pontos centrais do problema do historiador e da construção do conhecimento

¹²⁷ ALMEIDA, Carlos. “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi...” pp.8.

¹²⁸ ALMEIDA, Carlos *Op. Cit.* pp.8.

¹²⁹ KI-ZERBO, Joseph. “Introdução Geral” In: *História geral da África I.* pp. XLII.

histórico. Febvre lembra que os materiais para a construção da história e da própria representação que cada época constrói dessa história variam com o tempo, assim como variam os interesses de cada geração pelo conhecimento. Entre os personagens de cada época, entre nós e nossos pais, há diferenças significativas que nos permitem pensar, representar e expressar o mundo de determinadas formas. A História, assim como todas as outras ciências é filha de seu tempo.

Cada época fabrica mentalmente seu universo. Ela não o fabrica apenas com todos os materiais de que dispõe, todos os fatos (verdadeiros ou falsos) que herdou ou que acaba de adquirir. Fabrica-o com seus dons próprios, sua engenhosidade específica, suas qualidades, seus dons e suas curiosidades, tudo aquilo que a distingue das épocas precedentes.¹³⁰

Além dos “materiais”, das “ferramentas” de que cada época dispõe, com o passar do tempo, os interesses e as curiosidades se transformam, desaparecem e reaparecem projetando as preocupações de hoje nos temas de investigação sobre o passado.

[...] há, sobretudo, [diz Febvre,] as curiosidades e os motivos de interesse, tão rápidos em se transformar e que projetam a atenção dos homens de uma época sobre tais aspectos do passado, muito tempo deixados na sombra, e que amanhã as trevas novamente recobrirão. Não digamos que isso é humano, mas, sim, que é a lei do saber humano.¹³¹

Os relatos de atividade missionária muitas vezes eram escritos com o objetivo de edificar a missão e provar como essa ou aquela ordem era mais eficiente na colheita de almas. Apesar de serem constantes os relatos entusiasmados sobre os resultados da missão, é possível perceber, nesses mesmos documentos, que muitas vezes a percepção dos africanos não era exatamente aquela que esperavam os padres. Os grandes senhores do Congo perceberam que a religião de Cristo possuía algo de importante e quiseram

¹³⁰FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. São Paulo: Cia das Letras, 2009. pp.30.

¹³¹FEBVRE, Lucien. *Op. Cit.* pp.30. Exemplo disso para a história da África pode ser encontrado no livro recentemente publicado de Alberto da Costa e Silva, *Imagens da África* (da Antiguidade ao século XIX). São Paulo: Penguin, 2012. Nesta obra, o autor selecionou trechos de obras cujos autores, ao longo dos séculos, da antiguidade clássica ao século XIX, se interessaram pelo continente africano. É possível perceber, ao olharmos para esses fragmentos de imagens coletadas por Costa e Silva, como a percepção, a curiosidade e os interesses em relação ao continente foram mudando e, com ela, as formas de descrever a terra e as gentes de lá.

prontamente batizar-se. Alguns congoleses, em especial parte da elite, adotaram a identidade católica sobretudo para se diferenciarem e se tornarem mais poderosos que seus vizinhos “pagãos”. Essa elite aprendeu os mandamentos da Igreja, a língua, a escrita e parte da cultura europeia.¹³² Mas essas descrições de pronta aceitação, felicidade e obediência por parte dos africanos também expressam o que os europeus compreenderam ou o que queriam que ficasse registrado através de suas memórias. A todo o momento os relatos dos cronistas ressaltam a amizade pretendida pelos portugueses e o honrado e respeitoso tratamento que deram aos negros. Ressaltam também o amor e a obediência com que os congoleses teriam recebido a nova fé levada pelos portugueses, parecendo muitas vezes, aos europeus, estarem inspirados pelo Espírito Santo. Esse discurso ajudava a criar a memória de uma conversão pacífica e muito desejada – memória que se perpetuou na historiografia sobre o tema por muito tempo.

Com a subserviência e alegria do conde e dos demais personagens africanos representados, os escritores pretendiam expressar a grandeza do rei de Portugal e da fé católica. Entretanto, também é possível perceber os interesses do conde, que via nos portugueses e em todas as coisas que traziam novas possibilidades de poder. Incluir a religião do outro podia significar uma nova fonte de legitimidade e autoridade – uma vez que o próprio rei do Congo já mostrara interesse em conhecer melhor as novidades trazidas pelos brancos. O batismo cristão não era uma forma de conversão imediata, mas sim uma forma de entrar em um grupo social. Na medida em que esse pertencimento representava poder, limitar o acesso de outras pessoas a esses grupos (impedindo-lhes de receber o batismo) era limitar-lhes também o acesso ao poder.¹³³ Era, ao mesmo tempo, um rito que incluía e excluía, delimitando o círculo dos salvos e dos não salvos. Era a porta de entrada para o reino dos céus e para um grupo social e político – e só a Igreja podia abrir essa porta.¹³⁴ Além disso, essas narrativas ajudavam a construir a memória de quem fora o primeiro a receber a fé católica – herança que foi

¹³²SWEET, James H. *Op. Cit.* pp.137.

¹³³ As reflexões de Weber sobre as relações entre poder, religião, legitimação da autoridade e sobre como a religião atua como forma de exclusão são fundamentais para se compreender melhor a realidade que nos propomos a analisar. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

¹³⁴PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma*. São Paulo: Cia das Letras, 2010. pp.174-221

acionada, alguns séculos mais tarde, pelo então conde do Sonho, dom Daniel da Silva, para legitimar seus pedidos e interesses perante o rei de Espanha.

João de Barros, bastante enfático ao descrever as reações do conde do Sonho, contou que antes de ser batizado na casa construída pelos frades, o conde fez um discurso, “não de homem bárbaro, mas daquele, a quem o espírito de Deus movia os beijos, representando o erro em que até ali estiveram, e a mercê, e piedade, que Deus com ele obrava em lhe mandar a sua casa doutrina de salvação”.¹³⁵ Assim, no dia de Páscoa de 1491, o conde recebeu a água do batismo. Escolheu o nome de D. Manuel, igual ao nome do irmão da rainha de Portugal, e a seu filho chamaram D. Antônio.

Enquanto os portugueses aguardavam autorização do rei do Congo para partir em direção à capital, presenciaram, de acordo com João de Barros, diversas mostras de interesse e verdadeiro amor do conde para com sua nova crença, ouvindo as missas e ofícios realizados na igreja recém-construída. Seguiu os conselhos dos frades, que lhe disseram que não devia adorar mais os ídolos, ao que prontamente obedeceu, mandando queimar todos. Segundo o cronista, como o conde desejava a salvação constantemente perguntava sobre as coisas de Deus e sobre como poderia ser aceito naqueles derradeiros dias de sua vida, pois havia gastado o principal de seus anos a serviço do demônio.¹³⁶ Estes relatos de Barros são bastante elucidativos do descrito acima tanto no que diz respeito à intenção dos cronistas em glorificar a missão e as conquistas dos enviados portugueses, como no que concerne às descrições de humildade e subserviência relacionadas aos senhores africanos.

Algum tempo depois, os portugueses foram recebidos na capital, *Mbanza Congo*, rebatizada São Salvador após os primeiros contatos com os portugueses, com grande estrondo, música e festa – sempre sendo enfatizada, nos relatos, a alegria percebida pelos portugueses em sua recepção. O rei do Congo, *Nzinga Nkuwu*, escreveu João de Barros, encontrava-se em um grande espaço, rodeado por um mar de pessoas que vieram ver os recém-chegados. Sentava-se em uma cadeira de marfim entalhada e vestia-se conforme seus costumes, usando, da cintura para baixo, um pano de damasco que lhe fora dado por Diogo Cão no primeiro encontro.¹³⁷ Os cronistas fizeram questão de sublinhar que aquele personagem que recebia a eles e à fé católica com tanta festa e

¹³⁵BARROS, João de. “Primeira missão enviada ao Congo” (19/12/1490). *MMA*. Vol I. pp. 79-80

¹³⁶BARROS, João de. “Primeira missão enviada ao Congo”. *MMA*. Vol I. pp.81

¹³⁷BARROS, João de. *Op. Cit.* pp.82

alegria, era a autoridade absoluta do lugar, sobretudo pela descrição das insígnias reais que carregava. As crônicas não deixaram, no entanto, de destacar o exotismo e a diferença que identificaram naquele personagem.

A conversão do rei foi um pouco mais apressada que a do conde, tendo em vista que precisou ausentar-se para uma guerra. Receberam o batismo o rei e todos os que o acompanharam na batalha – que venceram, segundo nossos cronistas, pelo poder da bênção divina. A rainha também foi batizada pelo temor de que a morte dos missionários lhe impedisse de entrar também para o conjunto daqueles que receberam a autoridade da nova religião. A preocupação da rainha fundamentava-se no fato de que a morte dos brancos em terras africanas era um acontecimento constante. Rei e rainha receberam os nomes, como de costume, de seus congêneres em Portugal, João e Leonor.¹³⁸

As diferenças entre os reinados dos *mani* Congo D. João I e D. Afonso I, *MbembaNzinga*, filho mais velho de dom João I, que subiu ao trono após sua morte e reinou de 1506 a 1543, são muito interessantes. As imagens criadas sobre pai e filho foram bastante diferentes e expressam a luta entre o paganismo e a nova (considerada pelos europeus como a verdadeira) religião – ao menos foi dessa forma que os escritores portugueses a perceberam ou quiseram que fosse percebida. D. João I, o rei que recebeu tão entusiasticamente o catolicismo no primeiro momento, não conseguiu, contudo, vencer algumas barreiras impostas por seus súditos e pelos demais senhores. Algumas regras que a nova fé impunha eram particularmente difíceis de aceitar dentro das estruturas de construção e manutenção de poder na África naquele período. Um ponto de discórdia, bastante comentado pela historiografia, dizia respeito à monogamia: exigia-se que o rei e seus vassallos abandonassem suas esposas e escolhessem somente uma delas (preferencialmente a primeira) – o que feria profundamente as alianças e linhagens construídas através dos matrimônios. Ter várias mulheres significava construir e manter alianças com diferentes grupos e linhagens, significava também muitos descendentes e dependentes – o que representava status e poder nessas sociedades.

Além de representarem a razão da “luxúria” dos africanos, na visão de João de Barros, as mulheres apareciam como personagens corruptores, que influenciavam seus

¹³⁸PINA, Ruy de. *Op. Cit.* pp.125-135.

maridos para que não as abandonassem.¹³⁹ As mulheres, sempre elas, instrumento da perdição de grande parte dos trabalhos dos homens, eram identificadas pelos cronistas como um dos obstáculos à introdução da fé de Cristo entre os congoleses.

As tentativas de imposição de costumes e leis europeus sobre a estrutura social, política e cultural do reino do Congo através de missionários não familiarizados com ela logo provocaram choques internos. O que interessava à maioria dos chefes locais eram os títulos europeus que adquiriam com o batismo católico – que funcionavam como instrumento agregador de poder político perante os demais senhores e dependentes. Romper com suas tradições e com os vínculos que construía não era necessariamente o interesse por trás das conversões. Ao contrário, isso significaria perda de poder, já que ele se baseava nessas alianças construídas. A religião funcionou, assim, como um instrumento de distinção e de separação que criou novos conflitos ao exigir que vínculos e comportamentos distintos daqueles praticados até então fossem estabelecidos. As mudanças radicais, essas eram mais fáceis de intentar do que praticar.

Outra obra do demônio, segundo João de Barros, foi o fato de um dos filhos do rei, chamado PansoAquitimo, ou *Mpazu a Kitima*, ter se afastado do batismo promovido por seu pai e se aliado a outros que também eram contra a nova religião. Contra D. Afonso, exemplo de devoção religiosa, se levantavam o filho ainda pagão e seus aliados, que desejavam continuar a viver conforme os costumes passados. “E como toda a gente desta Etiópia é mui dada a feitiços, e neles está toda a sua crença, e fé, disseram ao Rei os ministros do demônio que teciam estas obras[...]” que seu filho e os cristãos tramavam contra ele.¹⁴⁰ Com tantas influências o rei, inicialmente receptivo à nova fé, logo voltou às práticas tradicionais que eram costume entre seu povo, lastimava o cronista. Após a morte do *mani* Congo, PansoAquitimo ainda tentou, sem sucesso, tomar o poder.

D. Afonso reinou por quase cinquenta anos, tendo morrido, segundo João de Barros, com a idade de oitenta e cinco anos. Até sua morte foi um exemplo de rei cristão, exercitando o ofício apostólico, pregando e convertendo grande parte de seu povo, “zelando tanto a honra de Deus, que neste exercício empregou o mais de sua vida”. Aprendeu a ler português e estudava a vida de Cristo e dos Santos, os Evangelhos e as doutrinas católicas. Mandou também a Portugal filhos, netos e sobrinhos, além de

¹³⁹BARROS, João de. “Reinado de D. Afonso I do Congo” (1493?-1543). *MMA*. vol I, pp.141

¹⁴⁰BARROS, João de. *Op. Cit.* pp.141.

alguns moços nobres para aprender as letras e as escrituras, de forma que de sua linhagem houve dois bispos que “deram contentamento aos Reis deste Reino de Portugal, a cujas despesas todas estas obras eram feitas”.¹⁴¹

D. Afonso empenhou-se, ainda, em levar para o Congo alguns costumes e técnicas europeus através da importação de mestres, pedreiros, carpinteiros, padres e ornamentos europeus. Com o regimento enviado por D. Manuel em 1512, os portugueses tencionaram transmitir alguns costumes relacionados à justiça e à organização do reino português. Com a carta de armas que acompanhou o regimento levado por Simão da Silva, o rei do Congo foi autorizado a seguir a etiqueta portuguesa, a distribuir honras e títulos aos nobres da elite, que passaram a ser identificados como condes, marqueses, duques.

Alberto da Costa e Silva chama atenção para o fato de que, “se D. Afonso usou o cristianismo como instrumento político para conquistar o poder, nele consolidar-se e ampliá-lo significativamente, isso não significa que não fosse um católico piedoso”. Disso dão mostras os documento da época que descrevem-no esforçando-se para aprender a doutrina, a escrita e os costumes europeus. Afonso tinha como objetivo importar de Portugal os costumes e técnicas que pudessem trazer novos incrementos a seu reino. Sabia, no entanto, que nem tudo deveria ser imposto com a mesma velocidade: “o mais depressa possível, em tudo que dizia respeito aos conhecimentos e à técnica”, lembra o autor, “devagar e com prudência, no tocante às estruturas sociais, a fim de não as desestabilizar nem provocar reações incontroláveis”.¹⁴²

Durante todo o seu reinado, de 1506 a 1543, o manicongo católico trabalhou incansavelmente para mudar o país. Se conseguiu, por instância e orientação portuguesas, alterar o cerimonial da corte, a maneira de vestir e os títulos dos fidalgos, não logrou o que mais queria: que se impusessem e difundissem fora da capital a cada de tijolo e telha, a ponte de pedra, o arado, o carro de roda, os moinhos de água e vento, o barco com várias velas, o serrote, a broca [...]¹⁴³

Os moradores da ilha de São Tomé tentaram impedir o quando lhes foi possível que as intenções do rei do Congo se concretizassem. Retardaram a entrada de padres, professores e artesãos enviados de Portugal. Desviaram as correspondências entre os

¹⁴¹*Ibidem*, pp.145-6

¹⁴² SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.367.

¹⁴³*Ibidem*. pp.368.

soberanos deste e daquele reino e até mesmo ignoraram, quando era conveniente, as diretrizes do monarca português no sentido de manter boas relações com os senhores locais. Essas foram razões de muitos dos conflitos entre o rei e os moradores da ilha – conflitos que aparecem recorrentemente nas fontes.

É interessante perceber a imagem criada por esses relatos em relação aos dois reis. O primeiro, apesar de inicialmente receptivo à nova fé, logo retornou à suas antigas práticas supersticiosas – inclusive usando-as em uma ocasião contra seu próprio filho que, entretanto, nada sofreu. Dom João I mostrava-se fraco em relação às antigas elites, não conseguindo impor-lhes a nova religião. É possível perceber a dificuldade do rompimento desses vínculos antigos que sustentavam as bases do poder. Ora, se a conversão católica pretendia que todos os vínculos com as antigas comunidades fossem quebrados de uma vez, na prática isso não pôde ocorrer.

Afonso, ao contrário, representava a imagem do rei cristão ideal, engajado na erradicação das superstições e dos ídolos. Resistiu às perseguições e enfrentou as elites tradicionais. Empenhou-se no aprendizado e na prática da religião tanto para si como para muitos de seus vassallos e familiares. O apoio do *mani* Sonho, autoridade mais importante da região, e o fato de os portugueses, fundamentados na noção de primogenitura, também o terem favorecido, contribuíram, segundo Rosana Gonçalves, para sua pronta conversão. D. Afonso I também contava com os aportes tecnológicos, principalmente de armas, advindos de sua aliança com os portugueses – o que ajudou muito na luta pelo poder contra o irmão, Panso.¹⁴⁴

Assim, logo nos dois primeiros reis convertidos do Congo podemos perceber a criação de duas imagens bastante opostas. D. João I era o rei fraco, que não resistiu às pressões de seus antigos aliados e aos costumes tradicionais. Se inicialmente pareceu aos cronistas como que inspirado pelo espírito santo, morreu, no entanto, retornando à suas práticas supersticiosas. Ao contrário, D. Afonso I era o exemplo de rei que lutou pelo catolicismo, pelo “aportuguesamento” do reino, educou-se, aprendeu a ler e escrever e era devoto fiel. Foi o exemplo de rei que, pela inspiração da nova fé, conseguiu romper com os laços tradicionais, sobrepondo a palavra de Deus às superstições e ídolos. Duas imagens que mostram a diferença de influência e poder dos

¹⁴⁴GONÇALVES, Rosana. Missionários católicos nos Reinos do Congo e Ndongo(século XVII). *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo. ANPUH/SP – UNESP/Assis*, 24 a 28 de julho de 2006, pp. 01. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/ORDEM%20ALFAB%C9TICA/Rosana%20Gon%20alves.pdf>>

portugueses na região e os interesses dos congoleses nesse poder que o estrangeiro representava. Essa dualidade entre africanos católicos devotos ou supersticiosos permaneceu por muito tempo nos relatos dos missionários e de particulares europeus como uma das características dos povos africanos com as quais os missionários católicos tinham que conviver, mas que tentavam, a todo momento, mudar.

Disputa europeia, reino dividido.

De acordo com a Igreja o mundo estava dividido entre os dois grandes reinos defensores e propagadores da fé católica, Portugal e Espanha. Porém, na prática algumas questões importantes interferiam (e continuaram interferindo nos séculos seguintes) no êxito da prática missionária. Uma delas era o fato de que o número de missionários era muito pequeno para garantir a salvação das milhões de almas pagãs que iam sendo descobertas além daquelas que, na própria Europa, se convertiam ao protestantismo – o que mostra a desproporção entre o discurso católico de missão universal e a realidade da falta de recursos e de pessoal para levar a cabo tal empresa. Grande parte dos poucos missionários europeus que se aventuravam nas missões no além-mar morria em pouco tempo, vitimado pelas precariedades e dificuldades das viagens ou pelas doenças que adquiriam nas novas terras.¹⁴⁵

Além de a mortandade de missionários ser muito grande, os homens que eram enviados para as missões do além-mar nem sempre eram considerados os melhores. Em 1644, conta Boxer, D. João IV sugeriu aos prelados portugueses que mandassem para lá “todo o clero desnecessário e indisciplinado, ou até mesmo o criminosamente condenado, que assim redimiriam seus pecados como missionários”.¹⁴⁶ Tal política, ao menos oficialmente, não foi seguida, mas indica que muitos destes homens talvez não fossem para as terras de missão somente pelo zelo e pela divulgação da palavra de Cristo.

Segundo a análise de Alberto da Costa e Silva, o projeto europeizador de D. Afonso não funcionou por uma série de motivos, entre os quais: o fato de que os

¹⁴⁵ SODIGNOLA, Luca &PIZZORUSSO, Giovanni. “Les lieux, les méthodes et les sources de l’expansionmissionnaire du MoyenÂgeau XVII siècle: Rome sur la voie de la centralizacion”. In: TURGEON, DELÂGE, OUELLET (org.) *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe. XVI-XX siècle*. Quebec, 1996. pp.498-503.

¹⁴⁶ BOXER, Charles R.A *igreja e a expansão ibérica(1440-1770)*.pp.23

portugueses estavam mais interessados nas riquezas e especiarias de Goa do que nos escravos de São Salvador; o fato de que os artesãos portugueses não construírem mais que poucas igrejas e casas de pedra e telha, dificultando a difusão da técnica no Congo; o fato de as ferramentas e práticas agrícolas não terem sido adotadas – exceto algumas plantas americanas na segunda metade do XVI; o fato de os padres e professores enviados se desviarem logo para o tráfico, sendo considerados como péssimo exemplo para os convertidos; isso tudo sem contar a resistência das elites locais.¹⁴⁷

Na visão do historiador Charles Boxer, a razão principal para que D. Afonso I não conseguisse alcançar seu objetivo foi a falta de missionários, professores e artesãos suficientes. Os poucos padres que chegavam morriam logo ou tinham seus olhos voltados para os lucros do tráfico. Além disso, a vastidão dos investimentos portugueses pelo globo impedia que eles se concentrassem nos interesses do reino do Congo. O envolvimento dos missionários no tráfico fazia com que os representantes de Cristo nas terras africanas deixassem de lado suas obrigações e se dedicassem a enriquecer às custas da venda e do trabalho de africanos escravizados.¹⁴⁸ Essa realidade causou muitos atritos entre as diversas ordens – o que será analisado mais à frente.

Apesar das evidências sobre os desvios de atuação de diversos padres, alguns homens realmente se lançavam ao mar com a crença e objetivo de lutar contra os pagãos e trazer almas para a assembleia de Cristo. Estudiosos como Peter Gay sublinham que “mesmo o cristão mais moderado tem de considerar a sua religião como absolutamente verdadeira (todas as outras, portanto, como radicalmente falsas) e os pagãos como precursores involuntários, ou inimigos incorrigíveis, ou almas miseráveis não iluminadas”.¹⁴⁹ Os missionários tinham que estar absolutamente certos de que só a sua crença era a verdadeira e levaria à salvação para que se enveredassem pelo mundo em busca de converter almas. Essa crença inabalável era um dos fatores que movia os missionários e que também incitava a violência com que agiam nas terras de missão: fé e violência tinham que andar juntas.

Instituições de fronteira, as missões também eram vistas como alicerces para a conquista e defesa das terras mais distantes das coroas ibéricas. Em 1573, Filipe II promulgou as *Ordenanzas sobre Descubrimientos*, que proibiram novas empresas de

¹⁴⁷ SILVA, Alberto da costa e. *Op. Cit.* pp.378-9.

¹⁴⁸ BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*.pp.113.

¹⁴⁹ GAY, Peter, *The Enlightenment: the rise of modern paganism*.pp.170. Apud. Boxer. BOXER, Charles R.A *igreja e a expansão ibérica(1440-1770)*.pp.55.

conquista como aquelas feitas por Cortez e Pizarro para evitar maiores gastos para a Coroa, envolvida em diversos conflitos dentro e fora do continente europeu. Em compensação, “a responsabilidade de pacificação das regiões fronteiriças foi dada, a princípio, aos missionários das ordens religiosas, acompanhados, sempre que necessário, de pequenas escoltas ou guarnições militares”.¹⁵⁰ Assim, antes da segunda metade do século XVIII, de acordo com Boxer, era o clero da Igreja católica que conseguia manter alguma lealdade nas populações dos impérios português e espanhol na ausência de guarnições militares adequadas.¹⁵¹

Tamanha desproporção entre o número de pessoal adequado e o volume de trabalho a que deveriam se dedicar os padres nos séculos XVI e XVII, segundo Luca Sodignola e Giovanni Pizzorusso, fizeram com que a Santa Sé se sentisse extremamente ameaçada, rodeada de inimigos por todos os lados. Tal estrangulamento fez desenvolver uma mentalidade de “fortaleza sitiada” segundo a qual a Igreja deveria se fortalecer para se proteger dos inimigos que a cercavam dentro e fora de seus domínios. Com esta filosofia, foram criadas a Companhia de Jesus, em 1540, e da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, em 1622, que foram representativas da ideia do missionário como soldado de Cristo (muito influenciada pelas ideias de Inácio de Loyola) em consonância com o ideal de propagação e defesa da fé, defendido pelo Concílio de Trento (1545-1563).¹⁵²

A Propaganda Fide foi uma instituição criada para organizar a atividade missionária a partir da Santa Sé. A ela foram confiadas a jurisdição eclesiástica de todas as missões existentes, a coordenação e planificação de toda atividade missionária e a tarefa de centralizar as informações. A Propaganda, no entanto não conseguiu alcançar completamente seus objetivos, visto que não acabou com o padroado e que muitas ordens não se submeteram de bom grado a ela – principalmente a Companhia de Jesus – o que, no entanto, não diminui o peso da instituição. Com a Propaganda, o papado tinha a intenção de se envolver mais com a catequese realizada fora da Europa e, para isso, recolhia informações, formava novas missões e arbitrava problemas entre as ordens. Era,

¹⁵⁰BOXER, Charles R. *Op. Cit.* pp. 93

¹⁵¹*Ibidem.* pp. 98

¹⁵²SODIGNOLA, Luca &PIZZORUSSO, Giovanni “Les lieux, les méthodes...”.pp.498-503.

portanto, uma forma de a Santa Sé tentar retomar o controle sobre a administração das missões pelo mundo.¹⁵³

A África era uma das regiões sob a jurisdição da Propaganda Fide e também uma daquelas sobre as quais os monarcas católicos ibéricos detinham o monopólio anteriormente estabelecido pela Igreja. Na realidade, porém, os territórios que reclamavam eram constantemente visitados por povos de outras nações, cujos navios zarpavam movidos, inicialmente, pela pirataria e depois para estabelecer seus próprios contatos na costa africana. Além disso, com o sistema vigente de venda de licenças para o tráfico, outros estados tinham acesso a ele. Pesquisadores africanistas como John Thornton ainda chamam atenção para o fato de que os europeus não tinham força para impedir a concorrência de outros estados de seu próprio continente e que os africanos, por seu turno, não desejavam tal fechamento. Além de Portugal, havia, portanto, outros importantes agentes europeus no tráfico, entre eles, ingleses, franceses e holandeses.

O reino do Congo e os “miseráveis do mar”

Apesar da intensa atuação dos portugueses na costa africana eles não detinham o monopólio das atividades comerciais. Seu desejo era impedido tanto pela concorrência de outros estados europeus interessados em participar do comércio atlântico, quanto por parte dos próprios soberanos e comerciantes africanos, para os quais o exclusivismo comercial com os portugueses não interessava. Os estrangeiros que pretendiam comerciar com a costa africana dependiam, portanto, da boa vontade da gente local para conseguir alimentação, para descobrir as melhores rotas, para obter permissão de comércio.¹⁵⁴ De acordo com os estudos de John Thornton, os europeus forneciam à África produtos que não tinham valor essencial e muitas vezes, inclusive, artigos que na própria África se produziam com melhor qualidade – por exemplo, o ferro. No caso dos holandeses, seus produtos eram mais atraentes aos poderes locais que os dos

¹⁵³SODIGNOLA, Luca &PIZZORUSSO, Giovanni “Les lieux, les méthodes...”. pp.498-503.

¹⁵⁴A dependência dos europeus em relação às populações locais se faz bastante explícita em grande número de fontes sobre o período, por exemplo, na obra de DE LAET, *História ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentaes*, onde as primeiras viagens estão cheias de casos assim. Sobre o pretense monopólio europeu ou africano sobre o comércio: THORNTON, J. “O desenvolvimento do comércio Atlântico”. In: __ *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. pp. 87-122. Ainda: SILVA, Alberto da Costa e. “A Disputa pelo Comércio Transatlântico”. In: *AManhã e o Libambo*. pp. 451-457

portugueses, mais caros ou de pior qualidade. Os batavos compravam cobre e vendiam fuzis e pólvora, que eram apreciadíssimos pelos africanos, que não conseguiam tais mercadorias através do comércio com os lusos.¹⁵⁵

Entre 1594 e 1621, os esforços dos holandeses no Atlântico foram bastante significativos. Em 1594, começam a operar em Loango, mas ainda sem se instalar na região. Consolidaram feitorias na Guiana e estabeleceram contatos com indígenas do Amazonas, com os quais tinham boas relações comerciando tabaco, algodão e paus de tinta. Mais intensas foram suas atividades na costa oeste da África. Suplantaram os portugueses na Costa do Ouro e tornam-se os maiores traficantes de ouro e marfim da região. De acordo com dados do *Trans-AtlanticSlaveData Base*,¹⁵⁶ atualmente registram-se, ainda para o século XVI, cinco viagens de navios com bandeira holandesa à costa africana a respeito das quais foram registrados embarque ou desembarque de escravos. Destas cinco viagens, três desembarcaram escravos no Brasil (duas delas em portos do Rio de Janeiro), uma em Portugal e outra no Caribe. Na primeira década de 1600, houve pelo menos outras cinco viagens em navios holandeses comerciando escravos africanos: uma com destino a Pernambuco, em 1604, outra com destino a Trinidad, em 1606, e outras três para colônias espanholas, em 1612 e 1615.

Em 1611, os holandeses construíram o forte Nassau em Mouri (Mowree) ao lado de São Jorge da Mina. Em 1619 introduziram alguns negros na Virgínia, uma das colônias americanas do norte que, até 1720, se mantiveram fora do tráfico Atlântico, abastecidas quase somente por holandeses e ingleses.¹⁵⁷ Contam-se, entre 1593 e 1607, cerca de 220 barcos saídos das Províncias Unidas para a África. Entre 1610 e o ano

¹⁵⁵ Thornton também acredita que nem o armamento e as invenções tecnológicas europeias teriam tido um impacto tão grande quanto se imagina. Desta forma, se não era imposição pela força e se não era imposição pela necessidade dos produtos oferecidos pelos europeus, Thornton argumenta que a entrada dos africanos no comércio Atlântico ocorreu por vontade própria. Evidente que é necessária uma relativização quanto ao aspecto militante da obra de Thornton – extremamente significativa na época em que foi escrita. Porém, não podemos deixar de lado o fato de que, se realmente a imposição puramente pela força não era possível aos europeus naquele momento, o êxito (ou não) e a profundidade de suas influências no continente dependeram – e muito – dos interesses das sociedades africanas. THORNTON, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. pp. 171-185.

¹⁵⁶ O *Trans-AtlanticSlave Trade Database* é o resultado de várias décadas de pesquisa independente e colaborativa de estudiosos que se valeram de dados de bibliotecas e arquivos de todo o mundo Atlântico. O site *Slave Voyages* é o resultado de dois anos de desenvolvimento por uma equipe multidisciplinar de historiadores, bibliotecários, especialistas em currículo, cartógrafos, programadores e web designers, em consulta com os estudiosos do tráfico de escravos da universidades da Europa, África, América do Sul e América do Norte. Para maiores informações sobre o projeto, para pesquisas na base de dados, para acesso a mapas e artigos, ver o site: <http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>.

¹⁵⁷ RATELBAND, Klaas. *Os holandeses no Brasil e na costa africana*. Lisboa: Vega, 2003. pp. 44.

seguinte, 20 navios foram enviados com este destino e, em 1614, 36 deles passaram só ao largo de São Jorge da Mina.¹⁵⁸

Há muito tempo os holandeses tinham conhecimento das regiões de Angola e de sua geografia através de livros traduzidos e impressos nos Países Baixos. Logo suplantaram os portugueses em número nas regiões da costa da Guiné, onde a atuação mais significativa era portuguesa. Segundo Ratelband, “nas cartas ao rei de Espanha os portugueses lamentavam amargamente que o inimigo se tivesse apoderado de todo o comércio, excluindo o tráfico de escravos” – que ainda não atraía o interesse dos batavos.¹⁵⁹

Na primeira década do século XVII, quando os holandeses marcavam presença constante na costa da Mina, Estevão de Faro escreveu ao vice-rei de Portugal propondo algumas medidas para o restabelecimento do comércio local arrebatado pelos holandeses, que “a nossa vista se engrossam e se enriquecem com muito ouro, marfim [...] e outras fazendas com que cada dia vão se fazendo mais poderosos”.¹⁶⁰ Os batavos possuíam portos para onde podiam levar suas fazendas e os frutos de sua terra, fazendo com que as mesmas faltassem nos portos de Portugal e Castela. Pagavam também menos impostos para as alfândegas de Sua Majestade, pois em outras paradas eram isentos e ainda podiam vender e comerciar seus produtos com mais proveito. Como remédio para isso, Faro sugeriu que se tirassem os holandeses daquela costa e que se permitisse aos vassallos de Sua Majestade pudessem comerciar e tratar nela.

Em 1607, o próprio rei de Espanha escreveu ao vice-rei de Portugal pedindo que partissem a fim “ofender e castigar os inimigos que as demandarem”, pelo perigo que representavam as “províncias rebeldes” e pelos danos que causavam. Desejava o rei que os “invasores” fossem expulsos para que não pudessem perpetuar ali o comércio “de que se sabe tiram o mais principal cabedal, com o que sustentam suas armadas”.¹⁶¹ Junto com esses pedidos, El-Rei prometia que, assim que suas fazendas se recuperassem, enviaria o auxílio devido. Esses avisos sobre as atividades holandesas em águas africanas não movimentaram, de início, muitos esforços do continente europeu, mas permitem perceber a intensidade das atividades daqueles e a situação de

¹⁵⁸ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 463.

¹⁵⁹ RATELBAND, Klaas. *Op. Cit.* pp.44-45

¹⁶⁰ “Lembranças de D. Estevão de Faro ao Vice-Rei (s/ data)”. *MMA*. Vol. V pp.20-21.

¹⁶¹ “Carta régia ao Vice-Rei de Portugal (31/5/1607)” *MMA*. Vol. V. pp.305-306.

insegurança dos portugueses, que imaginavam possuir alguns direitos de comércio com aquelas terras.

A fortaleza de Elmina, na Costa do Ouro, a partir de 1480 e durante os séculos seguintes, estabeleceu-se como a mais importante fornecedora de ouro. Quando os holandeses construíram o forte Nassau, em Mouri, também na Costa do Ouro, em 1611, atrapalharam enormemente o comércio que até então era praticado sobretudo por portugueses. Os holandeses vendiam a preços baixos uma gama de produtos que os lusos não podiam oferecer: “exportavam objetos em ferro, bronze, cobre e em estanho, tecidos baratos, de origens diversas, alcoóis, armas, diferentes ornamentos, produtos de uso corrente, até mesmo lunetas que nem eram apreciadas por todos”, cuja venda permitiu aos holandeses amealharem cada vez maiores quantidades de ouro.¹⁶²

Ingleses, franceses e holandeses inicialmente viajavam a costa africana em busca de couros, peles, panos, ouro, especiarias, mas logo se interessaram pelos escravos. Até 1600, os holandeses dedicaram-se pouco a esse trato, mas, a partir de então, começaram a se envolver cada vez mais na atividade. Compravam escravos em diversos locais, entre eles Acra, Arda e Elmina, a antiga São Jorge da Mina portuguesa. Esta fortaleza foi conquistada pelos holandeses em 1637 e, a partir de então, deixou de ser um local essencialmente de exportação de ouro para se tornar exportador de mão de obra escrava. Muitos destes escravos eram levados à ilha de São Tomé, onde produziam açúcar que seria encaminhado às refinarias de Amsterdam.

Ao chegarem ao continente africano era fundamental que os europeus recebessem autorização dos chefes locais para comerciar. Esta prerrogativa se tornava ainda mais essencial quando havia concorrência entre mais de uma bandeira navegando pela costa. Assim, para os holandeses era imperioso conquistar alianças nos portos com os quais tencionavam comerciar, ao invés de tentar um confronto aberto com locais fortificados, como antes já haviam arriscado sem êxito. No Congo, os holandeses tinham como forte aliado, desde o início, o *mani* Sonho, primeiro senhor local a receber

¹⁶²MALOWIST. “A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África”. In. OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010. pp.15. Desde 1497, D. Manuel, rei de Portugal proibiu que qualquer peça de ferro fosse comercializada com os africanos – fossem elas trazidas da Europa ou de outras partes da África. Apesar de alguns dos próprios súditos da Coroa quebrarem essa interdição, foram os holandeses que mais se beneficiaram de tal legislação, importando quanto ferro e armas podiam aos africanos, cada vez mais ávidos por elas.

o batismo católico. Em suas terras, no porto de Mpinda, às margens do rio Zaire, os batavos tinham ancoradouro e abastecimento garantidos.¹⁶³

Os portugueses do local não podiam fazer qualquer tipo de protesto contra o conde do Sonho devido ao seu explícito favoritismo pelos holandeses, ocasionado pelo abandono de Mpinda em relação a Angola. A partir da segunda metade do século XVI os comerciantes lusos passaram cada vez mais a direcionar o seu comércio para o porto de Luanda, em Angola, onde conseguiam fugir dos impedimentos impostos pelo rei congolês e do pagamento das taxas concernentes ao comércio. Como o porto de Mpinda era relativamente menos visitado pelos comerciantes portugueses, os holandeses carregavam anualmente seus navios, de acordo com *Ratelband*, com cerca de 200 libras de marfim – aproximadamente 90 kg – que podiam ser trocados por algum ouro na Costa do Ouro.

D. Miguel, conde do Sonho, percebia quão interessante era fortalecer seu relacionamento com os holandeses. *Ratelband* informa que em 1606, o conde enviou uma carta aos Estados Gerais, “falando de seus ‘favores e do seu afeto’ pela Holanda e pelos habitantes desse território”. A isso, responderam os Estados Gerais estarem “lisonjeados com as palavras ‘do conde do Sonho, residente junto ao rio Kongo’, agradeceram ‘com a maior consideração’”, lembrando a atuação holandesa no comércio e pedindo que todos os benefícios e favores lhes fossem concedidos.¹⁶⁴ Alguns comerciantes chegaram inclusive a frequentar a residência do conde de Sonho. Exemplo de tal proximidade foi o caso de Piet van denBroecke, comerciante nascido em Antuérpia no ano de 1580, de família de fabricantes de açúcar de Laiden, que em setembro de 1608 estava na casa do conde dom Miguel da Silva, em cujo porto conseguiu negociar diversos produtos, carregando três navios holandeses com 4 mil libras de marfim (ou 1.800 kg), que trocaram por 44 libras de ouro (aproximadamente 20 kg) na Costa do Ouro.¹⁶⁵

Nessa primeira década de 1600, os navios holandeses causavam preocupação aos interesses ibéricos por sua constante presença na costa centro-ocidental africana. As autoridades de Portugal e Espanha adiaram por bastante tempo o envio de reforços que pudessem expulsar ou afugentar os holandeses daquelas águas. Somente ao final da

¹⁶³RATELBAND.*Op. Cit.* pp.48-49

¹⁶⁴RATELBAND.*Op. Cit.* P.51-2

¹⁶⁵Cf: “Visita de D. Frei Manuel Baptista (16/11/1619)”. *MMA*. Vol. VI. p. 424-425; e RATELBAND. *Os holandeses no Brasil e na costa africana*. Lisboa: Vega, 2003. P. 53.

primeira década do XVII, ao receber notícias de um navio holandês cujos tripulantes se propunham a levantar feitoria no porto de Mpinda e outras partes, El-Rei ordenou ao vice-rei de Portugal que enviassem uma esquadra para dali os escorraçar.¹⁶⁶ Em 1609, finalmente convencendo-se do perigo que representavam os holandeses naquela região, Felipe III autorizou a construção de uma fortaleza no rio Congo, próximo a Mpinda. A construção dela, porém, foi interrompida pelo fato de o conde lhe criar todo tipo de impedimentos. Quando em 1610 um comandante português foi ter pessoalmente com D. Álvaro II, então conde do Sonho, para pedir que este autorizasse a construção da fortaleza, o pedido lhe foi negado, além de ser o português expulso da residência do conde.

As feitorias eram locais estratégicos para o estabelecimento e a atividade dos europeus fora de seus territórios de origem e podiam variar entre edificações mais simples e estabelecimentos militares bem fortificados. Eram construídas de forma a oferecer proteção aos homens que ali se estabelecessem. Para tal, eram armadas na medida do possível e contavam com algum número de soldados. Eram entrepostos cujo objetivo consistia em organizar e intensificar as atividades comerciais. Proporcionavam também segurança e apoio aos navios, fornecendo-lhes arribada, reabastecimento e proteção, além de serem pontos estratégicos para a expansão europeia na costa africana. Funcionavam como armazéns para bens como ouro, especiarias e escravos, eram locais de administração dos negócios e da gente europeia local, de justiça e de estabelecimento religioso.

[as feitorias] foram, para os negociantes brancos, o centro de certas atividades assaz consideráveis, mas de alcance limitado. Elmina e Acra, mas também, Ouidah, Porto Novo, Badagri, o Antigo e o Novo Calabar, célebres no século XVIII, constituíam, tal como outras feitorias, pontos de encontro estabelecido entre os brancos e os negros que lhes abasteciam de escravos em troca de produtos europeus. Em geral, os soberanos africanos se reservavam a prioridade neste comércio, porém, negociantes negros desempenhavam também um papel muito importante. Mesmo em Angola, os portugueses apenas capturavam um pequeno número de escravos, deixando aos agentes recrutados no seio da população local o cuidado de comprá-los ou de capturá-los no interior.¹⁶⁷

¹⁶⁶ “Os holandeses no porto de pinda (31/5/1610)”. *MMA*. vol. V. p.587.

¹⁶⁷ MALOWIST. “A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África”. In. OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V*. pp.23.

Nem sempre, no entanto, essas fortalezas eram tão bem protegidas. Muitas vezes eram locais frágeis que careciam de bons soldados, de armamentos que funcionassem, de alimentos etc. Além disso, Costa e Silva nos lembra que os estrangeiros que viviam em tais entrepostos experimentavam complicadas e tensas relações com a gente local. Seus moradores tinham que administrar um equilíbrio instável, pois os nativos podiam lhes cortar suprimentos, água e comida. Tinham, portanto, que negociar constantemente com a gente local. Estavam, em muitos casos, à mercê deles. “Quando se entrincheiravam em feitorias, não bastavam os seus canhões para romper um demorado cerco. E dos nativos, pouco era o socorro que podiam esperar”. Suas grandes embarcações tinham que permanecer, muitas vezes, distantes da costa, onde sua artilharia tornava-se ineficaz. Na África, os europeus atuavam como queriam ou permitiam os nativos, “dentro das regras por estes estabelecidas e pagando a seus reis e notáveis, em forma de presentes, impostos e taxas”.¹⁶⁸ Quando a conjuntura internacional se tornava mais difícil, o provimento das feitorias podia ser prejudicado, como muitas vezes o foi, acarretando fomes, desordens e insubordinação dos oficiais ali estabelecidos.

Entre os séculos XV e XVI, os portugueses estabeleceram grande número de feitorias ao longo da costa ocidental africana. Através delas, esforçavam-se por estabelecer relações com os senhores locais (geralmente por meio do envio de presentes ou pagamento de taxas), que lhes autorizavam a comerciar com o interior ou forneciam os gêneros locais. Por sua importância capital, as feitorias eram alvo de constantes ataques, sendo destruídas e reconstruídas muitas vezes a cada novo senhor que ali se instalava. As disputas por Luanda, sua conquista em 1641 pelos holandeses e a reconquista, sete anos mais tarde, pelos comerciantes do Rio de Janeiro, foi um exemplo de como o controle desses locais era vital para o estabelecimento e comércio dos europeus naquelas regiões – uma vez que grande parte deles viva “encastelada” dentro de seus muros.

Quando a relação entre os europeus e os senhores locais se deteriorava, logo as consequências eram sentidas. Foi assim ao longo da primeira década de 1600, quando a relação entre os portugueses e o conde de Sonho se tornou cada vez mais hostil. Além de serem impedidos de entrar no país, os portugueses foram privados do acesso franco a

¹⁶⁸ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 454-5.

alimentos e água. Por outro lado, era nítida a preferência do conde em relação aos holandeses, auxiliando-lhes inclusive militarmente quando fora necessário. Em 1612, por exemplo, quando os lusos se preparavam para investir contra navios holandeses, os habitantes locais prontamente avisavam aos últimos e até lutavam a seu lado. Os “habitantes de Sonho se lhes juntaram e, ombro a ombro, combateram com tanta coragem que os portugueses debandaram levando consigo um considerável número de mortos e feridos”.¹⁶⁹ A mesma preferência o conde tinha em relação a Pieter Brandt (ou Pedro Abrantes), flamengo mestre das naus que ali resgatavam, que informou ao rei do Congo que as intenções dos portugueses em suas regiões eram mais do que somente mercantis e que mediou algumas correspondências entre o conde de Sonho e o rei do Congo, Álvaro II, e os soberanos dos Países Baixos e da Dinamarca.¹⁷⁰

D. Álvaro II, rei do Congo, impediu como pôde o estabelecimento de portugueses nas margens do Zaire. Isso porque pretendia explorar a presença de navios concorrentes, franceses, ingleses e holandeses, em seu porto. Mas, “ao mesmo tempo que combatia o monopólio lusitano, procurava, porém, manter o seu, incomodado com as liberdades que tomava o *mani* de Sônio, D. Miguel da Silva”¹⁷¹ – que via em tais relacionamentos uma oportunidade para ampliar sua independência e poder em relação à capital do reino. Tentou o conde de Sonho levantar uma ofensiva contra o rei do Congo que não foi à frente.

Apesar de fracassadas algumas tentativas de conseguir a independência pelas armas, os *mani* Sonho conquistavam cada vez mais influência nos assuntos da corte. Quando D. Álvaro morreu, em 1614, os Silva tiveram a oportunidade de mostrar a extensão de tal poder. Nesta época, o *mani* Bamba, D. Antônio, integrante da família Silva, impôs a escolha de Bernardo, como novo *mani* Congo. Este, no entanto, foi deposto no ano seguinte pelo mesmo D. Antônio, que colocou em seu lugar outro filho do rei falecido, desta vez, Álvaro III. Como Álvaro III não se subordinou aos mandos do *mani* Bamba, este rebelou-se, sem sucesso, em 1616. A situação repetiu-se três anos mais tarde quando o rei nomeou um de seus irmãos e um infante para governadores de algumas províncias, preterindo os candidatos da família Silva. “A vitória na contenda entre essas duas grandes personalidades”, conta-nos Alberto da Costa e Silva, “acabaria

¹⁶⁹RATELBAND. *Op. Cit.* pp.55.

¹⁷⁰ “Informação do reino do congo e Angola” (20-4-1620). *MMA*. Vol. VI. pp. 489; RATELBAND. *Op. Cit.* pp.57.

¹⁷¹SILVA, Alberto da Costa e, *Op. Cit.* pp.432.

por ficar com o rei, pois, ao falecer D. Antônio em 1620, o manicongo não permitiu que permanecesse à frente de Bamba o filho que aquele designara e o substituiu [...]”¹⁷²

D. Pedro Afonso, que segundo as regras tradicionais não teria direito ao trono, tornou-se rei em 1622, mas foi deposto em dois anos e substituído por seu filho, Garcia I. Novamente por conflitos quanto à administração da província de Bamba, que não foi dada a um Silva, deflagrou-se um conflito que culminou na deposição do rei em 1626 e na elevação de um novo, Ambrósio I, que era da linhagem dinástica tradicional. Nem mesmo a designação de um Silva como *mani* Bamba aquietou a família que voltou a rebelar-se, diz Costa e Silva, “desta vez contra o sucessor de Ambrósio I, Álvaro IV, que assumira o poder em 1631. Derrotado, D. Daniel [*mani* Bamba] foi despido de suas honras e funções, mas continuou em Bamba, a desfrutar de prestígio e comando entre os seus”¹⁷³.

No período de 25 anos após a morte de D. Álvaro II em 1614, oito *mani*Congos subiram ao trono. Alguns reinaram por pouco tempo, outros foram depostos e somente três reinaram por mais de cinco anos. “Todo o período foi marcado por conspirações, sublevações e guerras civis, a revelar uma constante luta pelo poder entre aspirantes a manicongo, entre facções políticas e entre as províncias e o centro”¹⁷⁴. Os Silva foram extremamente atuantes nesse processo de conflitos, intrigas e guerras, influenciando os rumos dos negócios da capital e na disputa sucessória. Os Silva, como disse Alberto da Costa e Silva, tornaram-se “fazedores de reis”.

Ao que parece, já no final do século XV, eles começaram a acumular forças em Sônio, quando o então *mani* da província tomou o nome português de Manuel da Silva. Ligando-se por casamento ou concubinato às mulheres das *candas* locais, os Silvas foram-se multiplicando e ocupando a maioria das posições de poder, sucedendo-se, ao que parece, na posição de governador de Sônio. A partir de 1600, eles viram-se também fortalecidos pelo aumento da presença em Pinda dos holandeses, de início apenas com navios, mas, logo depois, com entrepostos para os quais o governador fazia vista grossa. Dos holandeses, o *mani* de Sônio recebia não só bens de prestígio, mas também armas de fogo. Ao mesmo tempo que quebrava o monopólio português, assegurando com isso melhores preços para o seu cobre, o seu marfim, as suas madeiras tintórias, as suas peles de leopardo, os seus rabos de elefantes e, logo em seguida, os seus escravos, o *mani*Sônio consolidava as bases de um poder próprio, que

¹⁷²*Ibidem*.pp.433

¹⁷³ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 432-3.

¹⁷⁴*Ibidem*.pp. 433.

deixava de emanar do *manicongo*. E não demoraria muito para se tornar politicamente tão forte, que sua voz passaria a ser percebida nos grandes assuntos do reino.¹⁷⁵

Em 1613, em Mpinda, já existia uma feitoria holandesa e, no ano seguinte, D. Álvaro III, rei do Congo, foi pressionado a punir a audaciosa traição dos condes do Sonho ao abrigar os inimigos hereges. O rei, “por divina graça aumentador da fé de Jesus Cristo e defensor dela em estas partes de Ethiopia, Rei do Antiguíssimo Reino de Congo”, desculpou-se pelos erros de seu antecessor, D. Bernardo, que permitiu ao falecido D. Miguel, conde do Sonho, admitir os holandeses em Mpinda. D. Álvaro lembrou que os seus vassalos jamais esqueceram ou desconsideraram o apoio dado ao longo de todos aqueles anos pelos portugueses, tanto nos assuntos temporais quanto nas questões espirituais.

Nesses tempos em que os contatos entre congoleses e batavos tornaram-se cada vez mais fortes, os portugueses esforçaram-se por tentar conseguir uma mudança de posição dos reis do Congo. Álvaro III, entretanto, conhecia muito bem o histórico das relações entre seus antecessores e os portugueses e sabia que devia esforçar-se por mantê-las. Com este fim, dedicou grande parte de uma carta ao rei de Espanha, em 1615, a agradecer e garantir a fidelidade de seus vassalos. Álvaro III afirmou que

Reconhecendo eu, e eles [seus vassalos], o grande amor com que sempre os Reis deste Reino foram por V. Majestade, e pelos Senhores amparados, não somente em o espiritual, sendo essa a porta por onde entrou, e se lhes comunicou a verdadeira fé Católica, que eles tanto de vontade, e sem constrangimento humano receberam, e conservaram de tantos anos a esta parte, aumentando-se sempre com particular proteção, e ajuda dos Sereníssimos Senhores Reis desse Reino, acudindo com obreiros santos, Sacerdotes, Religiosos, e Ministros Eclesiásticos, que em esta vinha do Senhor trabalham com tanto aproveitamento das almas, sem perdoar para isso a despesas e gastos de sua real fazenda, não faltando também ao temporal, pois em as necessidades do Reino lhe acudiram com seu poder e braço, procedendo tudo isto só de sua grandeza, e do zelo que todos, como tão Católicos tiveram, de aumentar e estender por todo o mundo a verdadeira fé Católica e lei Evangélica, e sendo todas estas obrigações tão precisas, tão grandes, e a todo o mundo tão notórias, impossível coisa seria deixar os Reis deste Reino de corresponder com o reconhecimento e agradecimento devido.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Ibidem* pp.431-2.

¹⁷⁶ “Carta do Rei do Congo a D. Felipe II (24-10-1615)”. *MMA*. Vol. VI. pp.234-5.

D. Álvaro III acusou o conde de sempre ter tratado seu pai, o rei Álvaro II, com pouca lealdade e fidelidade, chegando a fomentar um levantamento que lhe matou muitos nobres da corte “[...] e já pode ser que com intento de preservar em semelhantes maldades e traições”, insinuou o rei. D. Álvaro III argumentou que essas atitudes do falecido conde foram a causa “de que tanto se desacreditasse para com V. Majestade [Filipe II] este Reino, e Cristandade”, fazendo com que se levantassem as suspeitas de proteção dos hereges holandeses. Álvaro III disse não saber como quiseram persuadir Sua Majestade de tal traição, tomando por motivo para isso a comunicação e entrada que o conde dom Miguel, já defunto, deu no porto de Mpinda aos holandeses, “hereges, inimigos da fé Católica, apartados do grêmio da igreja, e de sua obediência, traidores a V. Majestade, á sua Real Coroa, e por conseguinte inimigos capitais deste Reino, meus, e de todos os meus Vassalos, e que por tais deviam ser tratados e evitados”.¹⁷⁷

Álvaro III argumentou ainda que, por seu pai ser velho e muito católico, não levou um exército com todas as suas forças contra o falecido conde de Sonho. Essa fora sua maior falta. Mas, disse o rei,

[...] com animo sincero, e verdadeiro, sei dizer a V. Majestade que o dito Rei meu Senhor e pai não teve em esse particular mais falta que deixar de dar ao Conde o castigo que tão grave culpa merecia, o que não fez por ser já de idade e cansado de guerras que em princípio de seu reinado teve, e de animo mui brando e clemente, sendo-lhe necessário para isso o haver de ir em pessoa com todo o seu poder contra o dito Conde, e não se pode presumir dele, que sendo tão Católico e amigo da Religião, em tal coisa desse consentimento.¹⁷⁸

A maior das faltas de seu pai falecido fora, no entanto, confiar em seus conselheiros, ministros e vassalos que não lhes foram fiéis. Por tal confiança, seu pai deixara o governo das províncias nas mãos de tais vassalos que deveriam ter por obrigação, hábito e profissão “encaminhar tudo em serviço de Deus, de V. Majestade, e proveito do Reino e do Rei, de quem tanto bem tinha recebido”.¹⁷⁹

Tais fatos, porém, dizia o rei, não se repetiriam, pois o reino tinha já outro rei, que também possuía outro Conselho. Da mesma forma, a província do Sonho tinha já

¹⁷⁷ “Carta do Rei do Congo a D. Felipe II (24-10-1615)”. *MMA*. Vol. VI. pp.235.

¹⁷⁸ “Carta do Rei do Congo a D. Felipe II (24-10-1615)”. *MMA*. Vol. VI. pp.236.

¹⁷⁹ “Carta do Rei do Congo a D. Felipe II (24-10-1615)”. *MMA*. Vol. VI. pp.236.

outro conde, que mostrava, segundo o rei, ser mais obediente que o passado. Por tais mudanças, o rei garantia a Filipe que o assunto estava encerrado e que os hereges holandeses seriam colocados para fora de suas terras de uma vez por todas e, dali por diante, tratados como inimigos. Caso o conde assim não fizesse, o castigaria como desleal a seu serviço. Com isso, o *mani* Congo entendia que não haveria mais razões para se construir fortaleza no porto de Mpinda – que não teria nenhum proveito, antes seria de muita despesa à fazenda de Sua Majestade. Além disso, o rei ponderou que, por haver ainda pouco tempo no trono, não se sentia seguro em criar conflitos com os senhores que lhe eram aliados. Naquele momento o reino estava muito alevantado e inquieto e o *mani* Congo necessitava de seus grandes senhores a fim de aquietar e reduzir os desobedientes. Começar um conflito com um deles podia ser fatal a seu reinado. Assim ficava, portanto, resolvido o problema da construção da fortaleza ibérica no porto: ela não seria mais necessária. O conde do Sonho, porém, não obedeceu às ordens do rei: continuou a se comunicar e a comerciar com os holandeses em seu porto.¹⁸⁰

Os portugueses dividiam-se quando o assunto era apoiar ou não a construção dessa fortaleza em Mpinda. O bispo do Congo, frei Manoel Baptista, por exemplo, era radicalmente contra sua construção. Acreditava que tal investimento era um erro, pois em Mpinda os holandeses eram mimados e andavam de braços dados com todos, enquanto os vassallos do rei de Portugal eram oprimidos. Além de acreditar que a geografia do porto não favoreceria sua defesa, Manuel Baptista era da opinião de que os moradores locais dificultariam sua vida ali. De opinião contrária era, por exemplo, Manoel Vogado Sottomaior que, alguns anos antes, em 1620, escreveu de Madri defendendo a construção de um forte português em Mpinda sem autorização nem conhecimento do rei do Congo ou do conde de Sonho, pois lá todos eram considerados inimigos “[...] assim por sua natureza, como pelo trato que já tem com os holandeses e mais inimigos do Rei do Congo”.¹⁸¹ No Sonho a entrada de portugueses que desejavam comerciar era dificultada enquanto de tais inimigos, acusava Sottomaior, cobravam poucos tributos por os terem fiéis e inimigos dos portugueses. Apesar de tais apelos por investidas mais vigorosas no Congo, o sonho português de construção de uma fortaleza nesse porto não se concretizou.

¹⁸⁰RATELBAND, Klaas. *Op. Cit.* pp.55-58.

¹⁸¹ “Informação do reino do congo e Angola” (20-4-1620). *MMA*. Vol. VI. pp.489.

As fortalezas eram, como já comentamos, locais importantes para a segurança do comércio, das atividades militares e políticas que pretendiam desenvolver em um território. Mpinda era um porto importante de comércio com os congolezes e, como tal, era alvo de interesses portugueses e holandeses. Uma fortaleza naquela região podia permitir um melhor estabelecimento comercial e político: os senhores do Sonho eram importantes na região e competiam em autoridade com os reis do Congo – de quem, por vezes, se tornavam inimigos. Os *mani* também reconheciam a importância de tais fortificações e jogaram, quando foi possível, com os interesses europeus – como ficou evidente pelo imbróglio causado pela construção da fortaleza em Mpinda. A riqueza proporcionada pela atividade comercial holandesa em seu porto e os produtos comprados deles (como armas de fogo) representaram um diferencial para que o Sonho crescesse em poder e riqueza, ameaçando, anos mais tarde, a capital do reino e se tornasse independente dela.

Além de atuarem em Mpinda, os holandeses também causavam preocupação pelo comércio e curso que estabeleciam em outras regiões, como o Castelo da Mina e São Tomé, quando estes ainda estavam sob a administração lusa, no começo do século. João Roiz Roxo, em 1618, por exemplo, escreveu em seu relatório sobre a situação do Castelo da Mina que este se encontrava pouco aproveitado e guardado, infestado de holandeses que tomavam tudo o que havia na costa – ouro, malagueta, marfim, algodão entre outras coisas – com as rendas das quais faziam guerra a Sua Majestade. Roxo informou que naquela terra se podia plantar açúcar e conseguir escravos para as Índias e o Brasil – deveria, portanto, ser melhor guardada. Informou ainda que os portugueses teriam mercado garantido para seus produtos, pois os negros se queixavam de que tudo que os holandeses levavam àquela costa era “falso e contrafeito” e que antes preferiam negociar com os portugueses do que com o holandeses. Estes, disse o autor do documento, iam “[...] assenhoreando muito desta costa, porque há passante vinte anos que vão a ela e há já muita quantidade de mulatos e mulatas, por onde convém acudir a isto com o melhor remédio que se puder”.¹⁸²

O comércio batavo se organizou mais a partir dos monopólios concedidos à Companhia das Índias Ocidentais, criada em 1621, após uma trégua de doze anos entre os Países Baixos e a Espanha (de 1609 a 1621). Esta Companhia voltava-se para o

¹⁸² “Lembranças de João Roiz Roxo (1618?)”. *MMA*. Vol. V. pp.344-345.

comércio e também tinha como objetivo lutar contra a Coroa dos Habsburgo, com quem os Países Baixos estavam em guerra há anos. A Companhia das Índias Ocidentais, WIC, se inspirava em sua “irmã mais velha”, Companhia das Índias Orientais, VOC, fundada em 1602 com objetivos de se engajar, sobretudo, no tráfico mercantil com as Índias. A WIC possuía o monopólio de navegação, tráfico, conquista e comércio em ambos os lados do Atlântico sul. Tinha autonomia administrativa e era autorizada a construir fortificações, declarar guerra, fazer alianças com nativos, nomear governadores etc.¹⁸³

Os principais ideais da Companhia eram o estabelecimento do comércio e a possibilidade de causar prejuízos à Espanha. Parte da vida e das conquistas da Companhia ficou registrada nos *Annaes* escritos por Johanes de Laet, mercador belga que foi um dos fundadores da Companhia das Índias Ocidentais, em 1621, e que foram publicados em 1644, com objetivo de expor os prejuízos causados contra a Espanha, inimiga das Províncias Unidas.¹⁸⁴ Compreender as intenções iniciais da WIC permite compreender como e porque vieram os neerlandeses a se preocupar em atacar e conquistar territórios portugueses no nordeste brasileiro e na costa africana. Além de serem alvos rentáveis, visto que o açúcar produzido no Brasil e os escravos exportados da África se convertiam em vultosas rendas para a Coroa, cabe lembrar que Portugal estava unido à Coroa dos Habsburgo desde 1580 e suas colônias no ultramar passaram a ser consideradas, ao menos para os inimigos, como possessões de Castela. Ou seja, podiam ser atacadas em uma luta contra ela. No Atlântico do século XVII, os três continentes estavam conectados por interesses diversos.

Além de atacar as possessões portuguesas na América, a Companhia também se preocupou em navegar ao longo da costa africana, como antes diversos outros mercadores já faziam. Nos *Annaes* de Johanes de Laet é possível encontrar diversas descrições sobre tais viagens e sobre os encontros com africanos ao longo da costa. Em sua obra, resgatou acontecimentos importantes através, principalmente, de relatos de viajantes que narravam alguns encontros com africanos ao longo da costa. É o caso da

¹⁸³ Para maiores informações sobre a formação, organização e estrutura da WIC: BOXER, Charles. *Os holandeses no Brasil. 1624-1654*. pp. 9-16.

¹⁸⁴ DE LAET, Johanes. *História ou Annaes dos Feitos da Companhia Privilegiada das Índias Occidentaes desde o seu começo até ao fim do ano de 1636*. Anais BN: Vol 30, 1908. pp. 3. Traduzida para o português por José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Atualmente encontra-se disponível online nos Anais da Biblioteca Nacional.

viagem do comandante Philips van Zuylen que, em agosto de 1624, chegou ao porto de Loango (ao norte do porto de Mpinda), e, no mês seguinte, foi

convidado a sair em terra, e recebido com muito gasalho pelo Conde de Sonho, cujos conselheiros também foram honradamente tratados pelos nossos. Detiveram-se nossos navios neste rio, dando uma vista ora a Loango, ora a Marconda, e mais outros lugares, e saindo de quando em quando um iate ao mar para vigiar os navios inimigos.¹⁸⁵

Dois meses depois da chegada de van Zuylen, outro comandante que partira da Bahia em agosto, PieterPieterszHeyn, chegou à foz do Zaire, onde tencionava encontrar refrescos para seus tripulantes que estavam, em grande parte, doentes. Ao chegar ao marco Padrão, pôs as coisas em ordem nos navios de Philips van Zuylen e dirigiu uma embaixada ao Conde de Sonho com “presentes a ele, aos seus dois irmãos, a sua mulher e alguns oficiais”.¹⁸⁶ Segundo foi informado, o palácio do Conde não levava vantagem alguma se comparado às suas estrebarias. Foram ainda os embaixadores apresentados também à condessa, “que é irmã do rei do Congo: estava ataviada com louçainhas de muitas cadeias de ouro, mas as suas damas (em número seguramente de cem) não traziam senão uns vestidos do entre casco de árvores entretecidos a moda de mosqueta”.¹⁸⁷ A condessa vestia-se à portuguesa enquanto as outras mulheres traziam os vestidos até acima dos peitos e corais ao pescoço. Para que os nobres se diferenciasssem dos simples súditos do reino era preciso que expressassem sua autoridade através de símbolos de diferenciação social. As roupas europeias eram uma das maneiras de tornar visíveis essas diferenças – daí que a condessa e as “outras mulheres do reino” se vestissem de formas tão diferentes.

Os embaixadores contaram que havia alguns anos o príncipe Maurício de Nassau recebera uma carta escrita em nome do conde de Sonho com pedidos de ajuda e assistência, com a contrapartida de obrigar-se por ela e pagar os seus custos. Declararam os holandeses que vinham a esse efeito, e solicitaram que os suprisse com os meios necessários. O conde, no entanto, respondeu que não sabia coisa alguma a tal respeito, que semelhante carta havia de ter sido escrita por alguns mercadores. Além disso, informou que as suas guerras raras vezes duravam mais de dois ou três meses, e que um

¹⁸⁵*Ibidem.* pp. 72.

¹⁸⁶*Ibidem.* pp.73-76.

¹⁸⁷DE LAET, Johannes. *Op. Cit.* pp. 77.

só combate era suficiente para findá-las. Em tais condições, requerer auxílio da Holanda, era uma coisa alheia a toda razão. Declarou somente que, se a requerimento seu os navios que andavam pelas cercanias de Luanda viessem a lhe auxiliar, os recompensaria, mas que até então não havia chamado nenhum e, portanto, não estava obrigado a pagamento algum. Os embaixadores consideraram que o conde afirmava a verdade e retornaram, encomendando com ele algumas coisas que necessitavam, como água e lenha, até sua partida em janeiro de 1625.¹⁸⁸

Nesses relatos fica patente a atuação dos senhores locais em favorecimento dos holandeses. O conde do Sonho, que anteriormente já dera boa acolhida os batavos em suas terras, continuou com tal política, que o favorecia grandemente, tendo em vista que as movimentações e o comércio no porto de Mpinda contribuía para aumentar o seu poder perante os outros chefes locais e mesmo perante o rei do Congo. É de se destacar também o conhecimento por parte dos senhores africanos a respeito dos personagens europeus importantes naquele momento, além das relações que possivelmente poderiam manter com eles. Foi o caso de Maurício de Nassau, autoridade holandesa à época, inimigo de Portugal e Espanha. Por outro lado, os holandeses também reconheciam esses régulos e os seus interesses, procurando agir de acordo com eles. O argumento do chefe africano ao negar o pagamento solicitado pelos holandeses, não foi de que era católico ou vassalo do rei de Portugal, mas sim de que não precisava ou que não havia pedido ajuda aos batavos naquele momento. Caso precisasse, solicitaria e pagaria pelo auxílio. Se o conde realmente escrevera a Nassau sobre essa matéria ou se os embaixadores batavos criaram essa história para usá-la como pretexto no intuito de conseguir algum pagamento, não sabemos. O que sabemos, e é o que importa aqui, é que os dois povos mantinham contatos e relações comerciais até então pacíficas.

Na documentação holandesa, como vimos, muitas vezes o *mani* Sonho aparece como colaborador e aliado, enquanto na documentação portuguesa aparece, frequentemente, como insubordinado e desobediente aos constantes avisos portugueses para que se afastasse dos hereges. Este é o caso de uma carta escrita por Fernão de Souza, governador de Angola entre 1623 e 1630, a El-Rei, Felipe III de Portugal, em fevereiro de 1625, em que protestava que “o Conde de Sonho continua em Mpinda com os holandeses, e que a seu exemplo o fazem os portugueses que aí residem, e que

¹⁸⁸ *Ibidem*. pp. 77.

Baltazar Cavalo, que serve de ouvidor ia resgatar as naus e comer com eles”.¹⁸⁹ O governador aconselhava ainda que o rei de Espanha devia providenciar remédio para que por nenhuma via se fizesse resgate com os ditos holandeses sob pena de morte para quem não respeitasse.¹⁹⁰

É interessante notar que a reclamação também diz respeito aos portugueses de Mpinda, que se relacionavam e comerciavam com os holandeses. Os luso-africanos e os portugueses que não vislumbravam retornar ao reino se beneficiaram muito com o comércio de outros europeus nos portos africanos sem se importar com os “direitos” de Lisboa. Abasteciam navios franceses, ingleses e holandeses com o que lhes fosse necessário e, claro, cobravam os preços que lhes pareciam justos.

Como já tivemos oportunidade de mencionar, eram muitas as dificuldades enfrentadas em Mpinda, se comparadas às enfrentadas em outros lugares (onde a situação, no entanto, também era ruim), pois a irregularidade dos abastecimentos vindos de Portugal complicava a sobrevivência nas regiões distantes do reino. Os soldados do além-mar enfrentavam situações bastante complicadas: falta de alimentos, munições, roupas, família, mulheres.¹⁹¹ Além disso, grande parte dos soldados destinados a proteger o império não possuía nenhum tipo de treinamento militar, sendo grande parte da força composta por nativos ou por homens enviados de Portugal a fim de cumprir pena como bandidos, degredados, condenados etc. Tal quadro de precariedades provavelmente se estendia a grande parte da população que se lançava (ou que era lançada) à terras distantes em busca de ouro, especiarias, escravos ou almas.

Retrato claro das dificuldades enfrentadas por portugueses no além-mar pode ser tomado em um documento de consulta ao conselho de Portugal onde, entre outras coisas, pedia-se auxílio contra os holandeses que infestavam os mares da Costa da Mina, ainda na primeira década do século XVII. Após saquearem algumas caravelas espalhadas pela costa da Guiné, os holandeses apresentaram uma carta de “negros ladinos da Mina” sobre as amizades que tinham assentado com eles, que lhes

¹⁸⁹ “Carta de Fernão de Souza a El Rei” (25/2/1625). *MMA*, vol VII, pp. 303.

¹⁹⁰ “Carta de Fernão de Souza a El Rei” (25/2/1625). *MMA*, vol VII, pp. 303.

¹⁹¹ As dificuldades alimentares na região podem ter sido amenizadas pela importação de plantas e alimentos americanos, contribuindo para que os desastres provocados pelas chuvas e secas causassem menores danos. Nos séculos XVI e XVII, algumas plantas como milho, mandioca, amendoim tabaco e feijão permitiram a redução da carestia durante as secas ou guerras. Para mais, VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

informaram que a fortaleza portuguesa estava sem provimentos, por haver dois anos que não enviavam nada, e com somente 30 homens e um capitão aleijado.¹⁹² Este pequeno relato, além de chamar atenção para a política africana de alianças, também permite entrever a delicada situação dos “domínios” europeus em terras africanas.¹⁹³

Uma alternativa encontrada por alguns estrangeiros, europeus e africanos de outras regiões do continente, para terem melhores condições de vida e comércio, foi fixar-se na terra com objetivo de construir suas redes de sociabilidades e de comércio. Os holandeses não foram exceção nesse processo e também criaram vínculos, famílias e estabeleceram suas redes no continente africano. Em 1651, o Conselho Ultramarino, em resposta às capitulações de paz entre Portugal e o Congo, assinalava que, para se conseguir a paz, era necessário que os mestiços, filhos que os holandeses deixavam no Congo, fossem tirados dali e que relações amistosas fossem estabelecidas com os negros – até porque a situação de Portugal naquele momento não era das melhores para que se declarassem guerras no além-mar a expensas da Coroa.¹⁹⁴

A presença de mulatos, filhos de comerciantes holandeses, em terras africanas, também foi notada por outros observadores portugueses em momentos anteriores – como no caso do relato de João Roiz Roxo, em 1618. A presença de filhos no território podia ser a materialização de necessidades sexuais, de relações amorosas ou uma estratégia de enraizamento em solo africano através da formação de uma prole de dependentes. Tais filhos podiam criar vínculos entre os estrangeiros e as comunidades locais, inclusive com as elites – o que era extremamente interessante para a formação de alianças. Os portugueses provavelmente tinham conhecimento de tais implicações e por isso eram sempre firmes em pedir que tais “mulatos e mulatas”, como foram chamados os descendentes de holandeses por Roiz Roxo, fossem expulsos dali.

É evidente que o agasalho dos senhores locais nem sempre garantiu a paz ou a segurança de ambos os lados, como mostram os constantes conflitos. Essa posição, no entanto, permitiu que os brancos que optaram por (ou foram obrigados a) ficar no continente africano e seus descendentes, mestiços ou não, se instalassem em

¹⁹² “Consulta do Conselho de Portugal” (18/8/1607). *MMA* p. 335-336

¹⁹³ Situação igualmente crítica viveriam os holandeses no nordeste brasileiro alguns anos mais tarde. José Antônio Gonsalves de Mello descreve algumas situações de extrema penúria entre os soldados holandeses em Pernambuco em *Tempo dos Flamengos - Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

¹⁹⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino” (27-7-1651). *MMA*. Vol. XI. pp. 61-65.

determinadas posições sociais, alcançassem poder e prestígio que talvez não conseguissem em suas comunidades de origem. O estudo destas pessoas, dos limites e possibilidades do(s) universo(s) em que viviam e das redes de relações e significado que construíram revela-se um tema interessante e importante que, apesar de não ser explorado neste trabalho, merece atenção.

Os portugueses, apesar de desejarem impor sua vontade aos chefes locais africanos, sobretudo contra os holandeses, inimigos herdados por Portugal com a união das coroas em 1580, muitas vezes simplesmente não podiam fazê-lo pela falta de recursos materiais e humanos. E essa situação era bem compreendida pela Coroa que, em alguns casos, preferia optar pela dissimulação e pela diplomacia em vez de se lançar em um confronto aberto contra os senhores locais. Em novembro de 1624, El-Rei de Espanha escreveu a Fernão de Souza instruindo que dissimulasse seus ressentimentos contra o rei do Congo e contra a construção da feitoria holandesa no porto. De acordo com o Rei,

Posto que os procedimentos delRei de Congo, e dos outros vizinhos, e naturais dessas partes, sejam tais que mereciam não se dissimular com eles, todavia respeitando que não há nesse Reino forças para contender a um mesmo tempo com tantos inimigos juntos, Vos encomendo que enquanto os Estrangeiros infestarem essas costas, tenhais particular conta de não irritar os naturais, nem romper com eles, dissimulando tudo o que foi possível até as coisas se melhorarem; porém se eles derem lugar, e entenderdes que se oferece alguma boa ocasião de dar na feitoria que os holandeses tem em Pinda, e Loango e desalojá-los de ali, o fareis, advertindo quem se deve cometer de modo que se não arrisque o sucesso, e se perca o cabedal, e crédito.¹⁹⁵

Felipe IV sabia sobre a delicadeza das possessões ultramarinas e a fragilidade de seus domínios, por isso não ordenava que se arriscassem os cabedais do reino, sobretudo no momento em que a Coroa se envolvia com conflitos em diversas frentes de batalha. Seria, portanto, mais prudente naquele contexto, contemporizar com os africanos e quando percebessem uma situação mais favorável, atacariam.

Ao longo dos anos, continuaram constantes nos documentos as reclamações por parte dos portugueses, bem como os pedidos de providências contra a relação amistosa entre conde de Sonho e os holandeses. Fernão de Souza, governador de Angola, foi um

¹⁹⁵ “Carta Régia ao Governador de Angola” (7-11-1624). *MMA*. Vol. VII. pp.270.

dos brigou insistentemente com os reis do Congo e com o conde sobre a convivência de holandeses em suas terras. Em 1629, foram enviadas muitas cartas com esse teor: o governador e o bispo de Angola escreveram tanto ao rei do Congo quanto ao conde de Sonho, prevenindo-os sobre os perigos de insistirem nos contatos com essa “gente miserável que vive dos roubos do mar”, de acordo com as palavras do Bispo. Fernão de Souza chamou o conde de Sonho a expulsar os holandeses de seu porto “pela obrigação que V.S. tem de conservar nele a pureza da nossa santa fé, e de atalhar os erros que gente tão depravada, e inimiga dela comunicam onde está”.¹⁹⁶ E para que não argumentassem que não foram advertidos, o governador reforçou quão irreparáveis seriam os danos contra o reino caso os rebeldes não fossem expulsos de lá e prometeu que, expulsando-os, compraria todo o marfim que tivessem a preço justo.

O bispo, por sua vez, reclamou que o conde de Sonho ofereceu o porto de Mpinda aos holandeses para ter com eles resgate de marfim, cobre e outras fazendas, sem levar em consideração o “prejuízo e dano irreparável” sofrido pela Coroa de Portugal pela “[...] amizade, e comercio de gente inimiga de Deus, e de sua Igreja, rebelde, levantada, e desobediente a seu Rei, e senhor natural [...]”.¹⁹⁷ Pediu que se considerassem os poucos ganhos que se tirava daquele comércio, pois sabiam muito bem que o cabedal com que os batavos resgatavam não era seu, uma vez que aquela gente “miserável e pobre” adquiria navios portugueses “mancos, e desarmados” que tomavam no mar como piratas. Além disso, chamava atenção para os perigos à fé católica que os protestantes “com sua falsa, e diabólica doutrina causa[va]m entre os fiéis, e católicos”; advertiu sobre os castigos divinos e temporais que o conde receberia ainda neste mundo e ameaçou com censuras canônicas.¹⁹⁸ Nenhum dos avisos, porém, surtiu efeito uma vez que nos anos que se seguiram continuaram constantes as reclamações contra as atitudes do conde e a “conivência” dos *mani* Congo.

Em sua *Relação da Costa de Angola e Congo*, escrita em 1632, depois de deixar o posto de governador, Fernão de Souza retomou o assunto da fortaleza de Mpinda. Insistiu o ex-governador que se tomassem providências contra a feitoria holandesa no porto do Congo e que seu comércio com aquela e com outras regiões da costa era muito prejudicial aos portugueses. O ex-governador acreditava ser provável que os batavos

¹⁹⁶ “Carta de Fernão de Souza ao Conde de Sonho (26-5-1629)”. *MMA*. Vol VII. pp.589-90

¹⁹⁷ “Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo” (26-5-1629). pp. 591-2. *MMA*, volVII,pp.591-2.

¹⁹⁸ “Carta de Fernão de Souza ao Rei do Congo” (26-5-1629). pp.587-8 e “Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo” (26-5-1629). pp. 591-2. *MMA*, vol VII.

ainda tivessem fortaleza em Mpinda àquela altura. Denunciou que ao norte de Mpinda, no porto de Loango, os holandeses também possuíam uma feitoria com um feitor e que todos os anos suas naus iam ao porto a fim de levar fazendas e receber o cobre e marfim que o seu feitor conseguia – comércio que era de grande proveito aos holandeses e dano aos portugueses. Fernão de Souza sugeriu que se queimasse a dita feitoria, expulsassem os holandeses e castigasse o rei. Além dali, mais ao norte, no porto de Mayombe, os holandeses também tinham acolhida para suas embarcações. Fernão de Souza relatou ainda que quando reclamava ao rei do Congo sobre a presença dos hereges em seus portos, este o respondia que “se eu [Fernão de Souza] não pudera fazer mais que defender-me deles, como podia ele defendê-los?”¹⁹⁹ Sua solução foi proibir que navios portugueses fossem a Mpinda e negar-lhes o negócio que tinham com os portugueses. Assim, teria conseguido obrigar o conde a lançar fora de suas terras os holandeses, porque não compravam mais que cobre e marfim, enquanto os portugueses, segundo o ex-governador, comerciavam coisas muito mais necessárias aos africanos.

Os conflitos naquelas regiões também eram comumente relacionados à presença de outras bandeiras europeias, sobretudo os holandeses que, além de inimigos de Espanha, eram hereges. Em 1634, Fernão de Souza escreveu a El-Rei informando sobre a contemporização do rei do Congo e do conde de Sonho com os hereges holandeses e que, por isso, era necessário empregar dissimulação com o rei. Informou que no Congo eram constantes os levantamentos, guerras e mortes, pois os reis não se governavam por leis políticas, mas eram “eleitos pela força”. Parecia-lhe que não se deviam alterar as relações vigentes, para não obrigar o rei do Congo a se comunicar com os holandeses por Loango, pedindo reforços contra os portugueses. Por isso, Fernão de Souza sugeria a V. Majestade que instrísse o governador a tratar os africanos de forma dissimulada para que a situação não se desencaminhasse.²⁰⁰

Por anos os governadores e capitães da Mina também reclamavam da presença crescente de holandeses em suas costas e relacionavam tal presença aos conflitos contra portugueses na região. Em 1635, André da Fonseca, ao informar a Felipe IV a situação na Mina e suas necessidades de reforço, declarou, entre outras coisas, que “o gentio daquela costa está muito levantado e metido com os holandeses e isto porque nas nossas

¹⁹⁹ “Relação da Costa de Angola e Congo pelo ex-governador Fernão de Souza” (21/2/1632). *MMA*. Vol. VIII. pp.125

²⁰⁰ “Carta de Fernão de Souza a El Rei (31/3/1634)”. *MMA*. Vol. VIII. pp.262

fortalezas não há com que resgatar e comerciar com eles”.²⁰¹ Da Fonseca denunciou que os holandeses tiravam daquela costa grande proveito com marfim, malagueta, ouro e algalea, e informou também que, em todos os tempos do ano, continuavam ali muitas naus do inimigo e também da Inglaterra. Aos ingleses, porém, se dava na fortaleza de São Jorge socorro de água e mantimentos a título das pazes estabelecidas entre eles e pelo fato de que sempre acudiam com pontualidade ao que lhes era pedido.²⁰²

As autoridades da Mina e de Angola também reclamavam constantemente da presença dos holandeses e que isso estimulava os congoleses contra os portugueses e seus aliados. Em 1638 o feitor de Angola informou que, no ano anterior, tivera acesso a uma carta do feitor de Loango, Leandro da Rocha Pimentel, na qual avisava que os holandeses tornaram a fazer feitoria em Mpinda, para onde fora uma nau grande bem armada. Esta embarcação teria vindo a pedido do *mani*Sonho e do rei do Congo que prometeram dar ali lugar a uma fortaleza onde trocaram presentes. Além destes senhores que já tratavam com os batavos, Leandro da Rocha Pimentel alertava que outros *muxicongos* fariam o mesmo em favor dos holandeses por terra, pois andavam muito alterados e descompostos.²⁰³

Quando os holandeses tomaram Pernambuco em 1630, o quadro do Atlântico sul mudou radicalmente. Após algumas tentativas frustradas de tomar a Bahia, os *Heeren* XIX (grupo de dezenove diretores que se ocupavam da administração central da Companhia das Índias Ocidentais) decidiram que seus próximos esforços se voltariam para Pernambuco, que àquela altura era considerada a capitania menos fortificada, a que “produzia maior quantidade de açúcar e, ao mesmo tempo, a parte mais próspera do império colonial português”.²⁰⁴ Em pouco tempo, tomaram os holandeses o litoral, empurrando os portugueses para o interior. Em 1636, Maurício de Nassau foi nomeado governador e comandante-chefe das possessões da Companhia no Brasil e, no ano seguinte, aportou no Recife. Desorganizada, era imperioso que a economia de Pernambuco mantivesse seus engenhos funcionando e fabricando açúcar. Para isso, necessitava-se, com urgência, de escravos.

²⁰¹ “Informações de André da Fonseca a El Rei” (02/3/1635). *MMA*. Vol VIII. pp. 317

²⁰² *Ibidem*. pp. 317.

²⁰³ “Carta do Feitor de Angola a El Rei” (16-3-1638). *MMA*. Vol VIII. pp. 392

²⁰⁴ BOXER, Charles R. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. pp.44.

No território luso-brasileiro, os escravos africanos eram mais bem vistos e requisitados pelos colonos. Os índios, apesar de também serem largamente utilizados, eram considerados, pelos colonos, ineficientes, preguiçosos, além de inconstantes quando o tema era a missionação. Aos africanos, ao contrário, eram reputadas boas qualidades para o trabalho, robustez física e mental, além de serem considerados melhores conversos. Em adição a estas alegações, havia ainda legislações específicas que pretendiam proteger os nativos americanos, enquanto o debate sobre a legitimidade do trabalho forçado africano ficou, por séculos, quase completamente silencioso. Além disso, o tráfico africano movimentava interesses europeus, americanos e africanos, da Coroa, de colonos e de traficantes de escravos, tornando-se, em pouco tempo, um aspecto característico e global do mundo ibérico. De acordo com Marocci, o interesse dos colonos do Brasil contribuiu de maneira significativa para conectar os continentes, de forma que o discurso de que um (o indígena) era ruim justificava a necessidade de importação do outro (africano), reputado melhor para o trabalho.²⁰⁵

Angola, considerada vizinha de Pernambuco devido às correntes e ventos favoráveis, saltava aos olhos como uma peça fundamental desta engrenagem. A conquista de Luanda “não só daria aos holandeses acesso ao melhor e mais populoso viveiro de escravos, como (assim argumentava, não sem razão, João Maurício) privaria ainda os espanhóis do porto de onde partiam anualmente cerca de 15.000 escravos para trabalhar nas minas do México e do Peru”. Era assim, um alvo perfeito.²⁰⁶

Quando as notícias da restauração portuguesa de 1640 chegaram ao nordeste brasileiro, onde Maurício de Nassau administrava as conquistas holandesas em Pernambuco, prontamente foi organizada uma grande festa em comemoração à aclamação de D. João IV.²⁰⁷ Porém, as comemorações não impediram que Nassau logo se preparasse para uma nova tentativa de conquistar praças na África, de onde poderiam traficar melhores escravos para o Brasil. Em 30 de maio de 1641, partiram o almirante Cornelis Jol, o perna de pau, e o coronel Henderson com cerca de 3 mil homens em 21 navios vindos do Recife. Levaram dez semanas para chegar à costa africana após uma

²⁰⁵MARCOCCI, em “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português” (ca. 1450-1650), discorre sobre a história conectada dos três continentes considerando as imagens e os discursos criados a respeito dos dois grupos mais discriminados do império português no período moderno, os indígenas americanos e negros africanos escravizados. Cf. *Tempo*, Niterói, v. 16, n. 30, 2011.

²⁰⁶BOXER, Charles R. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. pp.150-151

²⁰⁷BOXER, Charles R. *Idem*. pp. 145-149

viagem bastante conturbada, aportando em Luanda somente em 15 de agosto. Em poucos dias, sem muita resistência tomaram a cidade que, para sua surpresa, estava ainda bem equipada para uma provável defesa. Conquistaram ainda Benguela e a ilha de São Tomé, ancorados na justificativa de que não havia conhecimento naquelas terras do tratado recém-assinado entre Portugal e os Países Baixos naquele mesmo ano.²⁰⁸ Logo os holandeses tomaram conta de todo o litoral e do mercado exportador de escravos. Os portugueses foram obrigados a se retirar mais para o interior, de onde, no ano seguinte, assinaram um acordo com os holandeses permitindo sua instalação nos arredores de Luanda e a venda escravos.²⁰⁹

Nos quase vinte anos entre a primeira tentativa de tomada da Bahia, em 1624, e a conquista das praças africanas, em 1641, os navios flamengos, como vimos, foram uma presença constante na costa centro-ocidental africana, atuando no comércio e no corso, amedrontando a gente de Luanda. Por mais de uma vez, conta-nos Alberto da Costa e Silva, “contingentes portugueses, acompanhados por suas guerras pretas, viram-se obrigados a interromper campanhas militares e volver às carreiras para o litoral, diante de boatos sobre a eminência de ataques holandeses”.²¹⁰ Em 1641, os holandeses tomaram, com facilidade a praça de Luanda, bem guarnecida mas nada protegida.

Em 1641, quando os holandeses aportaram em Luanda, o trono do Congo encontrava-se vago pela morte do rei Álvaro VI, em fevereiro do mesmo ano. Pelo sistema de sucessão vigente no reino, um certo D. Álvaro fora eleito para substituir o rei morto. No entanto, o irmão do rei defunto, Garcia, duque de Mbamba e Capitão Geral do Congo, herói de guerra, rapidamente armou seu exército, marchou sobre a capital São Salvador e se proclamou o novo rei do Congo, Garcia II.²¹¹

Os holandeses sabiam que, para ter sucesso, deveriam construir, a espelho dos portugueses, alianças com os soberanos locais. Assim trataram de proceder logo que chegaram, procurando o rei do Congo, com quem assinaram acordos de paz. Uma carta de D. Garcia II a João Maurício de Nassau, escrita em maio de 1642, é o retrato de como tal proximidade poderia ser extremamente prejudicial aos portugueses. Neste

²⁰⁸ BOXER, C. R. *Salvador correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. pp. 253. Ver também: David Birmingham. *Alianças e Conflitos*. Primórdios da ocupação estrangeira em Angola. 1483-1790. Arquivo Histórico de Angola, 2004. pp.117

²⁰⁹ BOXER, C. R. *Salvador correia de Sá*.... pp. 182.

²¹⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.465.

²¹¹ THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition*... pp. XIII.

documento o rei fala sobre a paz firmada com os holandeses, sobre sua aliança contra Portugal e outras questões sobre pregadores protestantes. Após cumprimentar Nassau, afirmou que ouvira sobre suas virtudes e valentia através dos generais que tomaram a cidade de Luanda e nas cartas enviadas ao rei pelo grande príncipe de Orange, por intermédio do embaixador Cornélis Hendricksen. Os ditos generais pediram que D. Garcia II confirmasse “a verdadeira amizade entre mim [Garcia II] e o grande príncipe de Orange – o qual também o mesmo pede nas suas cartas – e juram a dita paz em ato publico em nome do dito príncipe”,²¹² o mesmo fazendo os embaixadores do soberano africano. Concordou o rei em tudo o que foi proposto pelos generais holandeses no que dizia respeito “à paz, à amizade e à aliança que juramos, mantendo toda fidelidade para podermos prejudicar os nossos inimigos e nos defendermos contra eles”. Permitiu, ainda, que se construíssem fortalezas em seus portos e só se posicionou contra a residência de pregadores ou embaixadores protestantes, pois confessava a “verdadeira fé católica” e colocava-se sob a obediência do Papa. Justifica ainda que “a maldade dos portugueses, fundados em ambições, não é suficiente para eu abandonar a fé católica, nem para eu expulsar de minhas terras e do reino de Angola as pessoas espirituais”.²¹³

Duas questões são interessantes de serem observadas nessa carta. Em primeiro lugar, que as formas de tratamento e o discurso político contido nesse e em outros documentos nos permitem perceber que as relações estabelecidas entre os dois estados se pautavam pelo equilíbrio diplomático. O tom respeitoso e lisonjeiro é uma das características das correspondências do período moderno e não pode ser tomado como expressão de relações de superioridade ou inferioridade entre as partes. A questão da religião é outro ponto interessante. A recusa de D. Garcia em acolher os pregadores calvinistas e sua defesa da fé católica nos permitem perceber como, ao passar das gerações, o catolicismo se integrou à cultura da alta elite congoleza – integração que se deu através de conflitos, negociações e apropriações. Além disso, a recusa de D. Afonso em aceitar o calvinismo dos holandeses deveu-se ao fato de que a legitimidade de sua monarquia baseava-se na Igreja Católica. Desde a morte do bispo do Congo, D.

²¹² “Carta de D. Garcia II Rei do Congo a João Maurício de Nassau” (12/5/1642). *MMA*. Vol VIII. pp. 584.

²¹³ “Carta de D. Garcia II Rei do Congo a João Maurício de Nassau” (12/5/1642). *MMA*. Vol VIII. pp. 584.

Francisco Soveral, em 1624, o controle da igreja local ficara nas mãos do rei do Congo – maisuma razão para que não quisesse concorrência religiosa em suas terras.²¹⁴

No ano de 1643, D. Garcia II escreveu novamente a Nassau informando que soubera de notícias sobre as pazes estabelecidas entre os Países Baixos e Portugal, após a restauração de sua coroa, e que se um holandês lhe não tivesse garantido que tais pazes não seriam prejudiciais à suas relações com o Congo, todos os investimentos feitos até aquele momento teriam se perdido. Dessas negociações resultaram a permissão para que os portugueses cultivassem novamente nas terras do rio Bengo, que fossem à cidade então ocupada pelos holandeses com objetivo de vender e comprar, e que os holandeses, por sua vez, fossem às suas terras no interior vender “suas drogas, queijos, manteiga, açúcar e outras couzas para vestir a troco de patacas de prata lavrada, e alguns escravos”.²¹⁵ O rei Garcia II reclamou das concessões dadas aos portugueses e sugeriu que fossem enviados para Benguela, pois “a natureza dos portugueses é inquieta e dá para semear discórdia, e eles procuraram todos os meios para nos meter de pernas ao ar e em revolução, e fazer com isso seu próprio proveito”.²¹⁶

Apesar dos constantes pedidos de apoio contra os portugueses, ao longo dos anos que se seguiram, a relutância holandesa em apoiar o *mani* Congo aumentou e, conseqüentemente, aumentou também a insatisfação de D. Garcia II com seus aliados. Em 1643, três embaixadas foram enviadas a Maurício de Nassau (em Pernambuco) pelo Conde do Sonho e pelo rei do Congo, D. Garcia II, solicitando apoio na guerra que travavam um contra o outro. Gaspar Barléu, em sua *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, escrita sob encomenda em 1647, reservou algumas páginas ao acontecimento. Fez o autor uma relação dos presentes enviados a Nassau (duzentos negros, um colar e uma bacia de ouro) e dos que foram enviados aos africanos (vestimentas europeias, alguns bens móveis e artigos que representavam prestígio e autoridade). Os embaixadores do conde de Sonho foram a Nassau e ao príncipe de Orange, na Holanda, para pedir que não enviassem o auxílio que o rei do Congo solicitava. Na terceira embaixada, o rei do Congo e o duque de Bamba dirigiram-se por dois embaixadores a Nassau, que julgou conveniente cair-lhes em graça com

²¹⁴ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.468.

²¹⁵ CADORNEGA, A. O. *História Geral das Guerras Angolanas*, pp.300. Apud. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp.102.

²¹⁶ “Carta de D. Garcia II Rei do Congo ao governador holandês no Brasil” (20/2/1643). MMA. Vol. IX. pp. 13-16.

algum serviço e os acolheu a expensas públicas até o momento em que partiram para a Holanda, onde apresentaram ao príncipe de Orange e aos diretores da Companhia cartas de seu rei. O autor aparentemente se interessou pelos embaixadores africanos, por suas danças e encenações. Contou que “eram eles de compleição robusta e sadia, rosto negro, mui ágeis de membros, que ungiam para maior facilidade de movimento”.²¹⁷ Viram ainda algumas de suas danças com saltos,

os temíveis floreios de espadas, o cintilar dos olhos simulando ira contra o inimigo. Vimos também a cena em que representavam o seu rei sentado no sólio e testemunhando a majestade por um silêncio pertinaz. Depois vimos a cena dos embaixadores vindos do estrangeiro e adorando ao rei, conforme o cerimonial usado em suas nações, e suas posturas, a imitação das suas cortesias e mostras de acatamento, coisas que, para divertimento dos nossos, exibiam, um tanto alegres depois de beberem.²¹⁸

Maurício de Nassau não se recusou a ajudar, mas, em carta dirigida aos diretores holandeses de Angola, procurou serenar e não fomentar as guerras e contendias daqueles chefes, por serem ambos aliados dos batavos. No mesmo ano, o embaixador português na Holanda, Souza Coutinho, teve notícias de algumas dessas embaixadas congolezas que foram à Holanda para conseguir, junto ao príncipe de Orange e a Companhia das Índias Ocidentais, auxílio para expulsar os portugueses de Angola. Comentou que não havia motivos de preocupação, visto que a WIC “está em tão miserável estado, que não fará pouco em conservar os gastos passados, quanto mais em entrar em outros novos”.²¹⁹ A posição de Nassau, portanto, além de expressar o interesse de manter a neutralidade nos conflitos entre seus aliados, expressava também o reconhecimento das dificuldades nas quais se encontra a Companhia das Índias Ocidentais no período. Não tardou para que Garcia II se desiludisse com os aliados holandeses visto que muitas vezes estes vacilaram em apoiá-lo contra os portugueses. Quando, em 1644, foi assinado um acordo entre portugueses e batavos, a rainha Nzinga (soberana de Matamba, no Sudoeste de África, no século XVII – que também travara relações com os holandeses) e o *mani* Congo procuraram se entender, comprometendo-se a dar cabo dos portugueses.

²¹⁷BARLÉU, Gaspar, (1584-1648). *Historia dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1974. pp. 255.

²¹⁸*Ibidem*. pp. 255.

²¹⁹“Carta de Souza Coutinho ao Conde da Vidigueira” (5/10/1643). BRÁSIOMMA vol. IX. pp 81

Cabe, neste momento, um pequeno parêntese sobre esta personagem. A rainha Nzinga (ou Ginga, como também é conhecida na documentação portuguesa) é provavelmente uma das personagens africanas desse contexto mais conhecidas pelos historiadores e pelo público brasileiro em geral.²²⁰ Nzinga nasceu em 1582. Em 1617, quando tinha 35 anos, seu pai faleceu e tomou lugar uma intensa luta pelo trono. Seu irmão mais novo, Ngola Mbandi, assumiu o trono apoiado por muitos dos antigos chefes aliados de seu pai. O novo Ngola, dizem as crônicas, era um personagem bastante relutante que foi intensamente atacado pelos portugueses. Em 1619, quando os lusitanos voltaram a atacar, conseguiram derrotar os exércitos do *soba* africano e prenderam muitos Mbundo, inclusive duas irmãs de Nzinga e a esposa do rei. O Ngola optou por um acordo com os portugueses para a devolução das prisioneiras. O *soba*, no entanto, não cumpriu sua parte no acordo e foi novamente atacado pelos portugueses. Ngola Mbandi fugiu para as ilhas do rio Cuanza, de onde aguardou os próximos movimentos portugueses.

Em 1622, então com 40 anos, Nzinga foi enviada a Luanda como embaixadora em nome de seu irmão e suas exigências de paz foram, ao menos oficialmente, aceitas pelo governador português. No mesmo ano, após ficar algum tempo em Luanda, Nzinga pediu para ser batizada, passando a adotar o nome de D. Ana de Souza. Talvez tenha sido convencida pela força do Deus dos brancos, pela estreita relação entre o comércio, poder e religião, ou pela impressão de poder que a cultura material portuguesa (casas,

²²⁰ A famosa e misteriosa rainha Nzinga foi abordada ao longo da história de diversas formas, de acordo com os projetos de identidade que se pretendia construir através de sua imagem. Nos textos do XVII ela figurou como a inimiga a ser vencida e nos séculos seguintes continuou a ser representada com uma mistura de “medo e admiração, rejeição e celebração”. A rainha aparece na América em celebrações populares, em quilombos e nas festas dos reis do Congo. Hoje, aparece como padroeira de diversos movimentos afrodescendentes e grupos de capoeira, que evocam a imagem de resistência e de luta contra o poderio europeu sobre os africanos. Hoje, sintetiza Selma Pantoja, na República de Angola, “Nzinga ocupa o lugar de heroína. Na sua trajetória de vida, ela foi figura de grande destaque nos conturbados contextos políticos e ideológicos da região, atuou diretamente nos maiores momentos de confronto militar e de negociação. Rainha, guerreira e habilidosa estrategista, ela assumiu o título Ngola. Foi expulsa pelos portugueses do seu reino e tempo depois conquistou outra região, a Matamba, onde governou até sua morte natural, aos 82 anos. A trajetória de Nzinga, marcada por muitas ambiguidades, favoreceu a representação de uma figura de mulher feroz inimiga dos europeus; ou então, a sua conversão à fé cristã foi vista como a prova de uma harmoniosa relação com as autoridades portuguesas. Outro ponto enfatizado nas abordagens sobre a vida desta rainha, ao lado do aspecto guerreiro, mágico e cruel, é sempre o “escandaloso” comportamento sexual de Nzinga. Para as mais recentes interpretações se tem buscado, no lado rebelde da soberana mbundu, reforçar a argumentação da “resistência” africana aos conquistadores europeus.” PANTOJA, Selma. “O ensino da história africana: metodologias e mitos: o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi”. *Cerrados*. v. 19, n. 30 (2010).pp.317-8.

utensílios, organização militar, ornamentos etc.) lhe causou. Talvez tenha sido convencida por todas estas coisas ao mesmo tempo.²²¹

O acordo firmado não foi cumprido pelos portugueses. Em represália, o Ngola se lançou mais uma vez contra as forças lusas, mas foi novamente derrotado e fugiu para as ilhas do Cuanza, onde ficou até sua morte. Em 1623, com 41 anos, Nzinga tornou-se rainha do Ndongo. Enquanto o acordo com os portugueses não era ratificado, a rainha investiu contra os povos subjulgados ou aliados dos portugueses, libertando muitos escravos e aumentando as áreas sob sua influência.²²²

Em 1625, NgolaAiriKiluanji foi feito rei com apoio dos portugueses. No ano seguinte, morreu o rei e outro Ngola, com o mesmo nome e também apoiado pelos portugueses, assumiu o trono. Este, como o antecessor, não tinha legitimidade dentro das tradições locais de sucessão e não foi aceito pelos senhores locais – muitos dos quais se aliaram a Nzinga. A partir daí, a rainha e os portugueses revezaram-se entre guerras e propostas de paz. Quando os holandeses surgiram no litoral de Angola, figuraram como uma possibilidade a mais contra os lusitanos. Assim que chegaram, Nzinga enviou um comandante de seu exército, NzingaAmona, a fim de conseguir um tratado de apoio mútuo, no qual incluía em ajuda militar contra o inimigo comum e facilidades comerciais.²²³

Os batavos, no entanto, talvez por não desejarem ou simplesmente por não poderem, não deslocaram grandes contingentes para apoiar os africanos quando estes os solicitavam. Em 1644, Nzinga esperava pelo apoio dos holandeses para atacar

²²¹ Sobre a conversão e sobre a reconversão da rainha ao catolicismo, ver SOUZA, Marina de Mello e. “A segunda “conversão” ao catolicismo da rainha Njinga – c. 1657.” In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

²²² GLASGOW, Roy. *Nzinga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982. pp.61-94. Nesta obra, Nzinga é apresentada como uma personagem extremamente valorosa, corajosa, “generosa, misericordiosa e cortês”, além de uma “liderança carismática” que respeitava as leis e costumes de sua gente. Por isso, segundo o autor, conseguiu arregimentar muitos seguidores para o “movimento de resistência contra os portugueses”. Esta ideia central e objetivo da obra são expressos inclusive no subtítulo “resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663”. Esta descrição da personagem é completamente diferente daquela apresentada em diversos momentos por outros cronistas, como o missionário Antônio Cavazzi, que dedicou uma grande parte de sua obra a descrição do reino de Matamba, da rainha Nzinga e da importância dos capuchinhos na sua (re)conversão a fé católica em 1656. Marina de Mello e Souza faz uma interessantíssima descrição desta misteriosa personagem em “A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - África central, século XVII”. In: *Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Universidade Autónoma de Madrid, 11 e 14 de dezembro de 2007. FONSECA, Mariana Bracks também analisou bem a representação da rainha Nzinga na obra de Cavazzi em “Olhares sobre a rainha NzingaMbandi: a “Descrição Histórica” do capuchinho Cavazzi”. In: *IX Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador, UFBA, agosto de 2011.

²²³ GLASGOW, Roy. *Op. Cit.* pp.120.

Massangano, mas esse apoio não chegou – apesar da insistência dos embaixadores enviados a Luanda pela rainha. Nzinga e o rei do Congo, sem o auxílio dos holandeses, esforçaram-se em cooptar aliados em torno dos enclaves portugueses e em punir aqueles que os apoiaram. Apesar das ofensivas africanas, os portugueses resistiram em Massangano. Dois anos mais tarde, quando chegaram reforços para os lusitanos, Nzinga finalmente recebeu algum auxílio holandês. Estes lhes forneceram canhões e um contingente de alguns soldados que, ao lado das tropas de Nzinga, destruíram totalmente o contingente lusitano, deixando somente quarto sobreviventes, entre os quais o comandante Domingos Lopes de Serqueira.

Somente em 1647 os holandeses perceberam que era imprescindível remover os portugueses do interior. Para isso, estabeleceram alianças com congolezes e Mbundos contra os lusitanos. Apesar de não enviarem muitos soldados para as batalhas, as armas de fogo fornecidas por eles representavam uma diferença substancial para os exércitos da rainha. Em algumas ocasiões, no entanto, os comandantes holandeses e suas tropas atuaram ao lado dos africanos contra os portugueses: em 1647, as tropas de Nzinga foram apoiadas pelo comandante Cornelius Ouman e, em 1648, 220 homens comandados pelo major Symon Peeterszoon lutaram ao lado de da rainha de Matamba. Ainda no último ano de poderio holandês em Luanda, os batavos destacaram cerca de 500 soldados que, ao lado das tropas do rei do Congo, se encaminharam para atacar Massangano. No rio Lucala, a 21 milhas, ou 34 km a oeste de Massangano, conseguiram derrotar algumas tropas lusitanas, mas não a resistência do enclave português.²²⁴

Após a reconquista de Angola pelos portugueses, a rainha perdeu seus aliados batavos e, algum tempo depois, com o tratado entre os portugueses e o rei do Congo, suas esperanças de conseguir aliar-se às forças daquele rei minguaram. Em 1650, um novo tratado de paz entre a rainha e os portugueses foi assinado, mas esta não desistiu de tentar construir novas alianças contra os lusos no território africano. Nzinga, portanto, foi um importante e ativo personagem desse momento que, lendas à parte, atuou insistentemente na defesa de seus interesses e de seu poder na região. As alianças que construiu foram bastante fluidas e variaram a cada momento de acordo com a ocasião e com as oportunidades em jogo. Ela soube utilizar, enquanto foi possível, as

²²⁴*Ibidem*.pp.124-134.

forças holandesas, portuguesas, congolezas e de diversos outros *sobas* africanos que, também movidos por seus interesses, decidiram a ela se aliar quando o assunto era expulsar os portugueses da costa e do interior africanos. A rainha morreu em 1663, velada justamente por Cavazzi, que se encarregou de realizar os ritos católicos, que foram seguidos pelos ritos locais na cerimônia de enterro.²²⁵

Assim como Nzinga, Garcia II também colecionava mais decepções que alegrias com os holandeses. Estes não o auxiliavam contra os lusitanos, a não ser ocasionalmente, ajudando as tropas africanas em batalhas contra os portugueses em seus presídios no interior. Além disso, ainda contribuía para o fortalecimento do Sonho. Exemplo disso foi o fato de que Daniel da Silva, sucessor de D. Miguel da Silva, recusou-se a ir a São Salvador, na virada de 1641 a 1642, para ser investido pelo *mani* Congo. Sem o apoio batavo para resolver este problema, “[...] o manicongo, que já dividia com Jinga a responsabilidade de manter o fogo aberto sobre os portugueses, resolveu atuar militarmente sobre o Sônio”.²²⁶ Em 1645, 1646 e 1647, Garcia II investiu contra o Sonho, mas as campanhas terminaram com revezes para o rei do Congo. Na realidade, sublinha Alberto da Costa e Silva, “a independência do Sônio já se consumara desde o início da década, ainda que só em 1647 Daniel viesse a assumir o título de Grande Príncipe do Sônio”.²²⁷

O rei do Congo não buscou aliados contra os lusitanos somente entre os holandeses e outros chefes africanos. Garcia II também se correspondeu com Felipe IV muito tempo depois da independência (ou rebelião) de Portugal. Tal correspondência não passou despercebida aos portugueses que, em março de 1649, discutiam, no Conselho Ultramarino, a carta de Garcia II ao rei Felipe de Espanha, datada de 5/10/1646, na qual o *mani* pedia algumas coisas que poderiam ser fatais ao domínio português de Luanda, sobretudo após a reconquista aos holandeses. Garcia II pedia que o rei de Espanha enviasse uma “armada competente por mar ao porto principal de Angola, deixando parte dela em Mpinda, nos rios de Dande e Bengo, para que junto com sua gente (que será prevenida) possa facilmente tomar a cidade e porto de São

²²⁵SOUZA, Marina de Mello e. “A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - África central, século XVII”. In: *Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madri: Universidade Autônoma de Madri, 11 e 14 de dezembro de 2007.

²²⁶SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.475-6.

²²⁷*Ibidem.* pp.475-6.

Paulo de Luanda”. Quando isso ocorresse, solicitava que se mandassem dois governadores para aquela praça, a fim de que pudessem melhor governar. Que esses governadores conservassem sempre a paz e união com o rei do Congo e que se ajudassem mutuamente contra os inimigos comuns, quando ocasião exigisse. Garcia II ainda pedia que nenhum dos enviados pelo rei, governadores, soldados ou moradores, fossem portugueses. O *mani* Congo aproveitou para solicitar que o rei de Espanha desse embarcação aos capuchinhos, como fizera antes, e que mandasse também dois ou três mineiros para se descobrissem as minas de ouro e prata que existiam em seus reinos.²²⁸

Em sua carta, o rei do Congo expressava que desejava, havia muito, que houvesse ocasião de manifestar o afeto “de seu coração com a pessoa de V. Majestade católica e sua real coroa, e o sentimento que teve sobre as elevações que contra ela tem havido, que este manifestou em público, dizendo se sentir contra os rebeldes de V. Majestade”, que fizeram muito mal ao seu reino, impedido a entrada de ministros evangélicos em seu reino. Agradecia a liberalidade do rei de Espanha, que sempre que pode enviou missionários capuchos a seu reino. O Conselho Ultramarino opinou que se devia dar fôlego ao envio de novos padres e que as demais matérias deviam ser analisadas pelo rei, que decidiria pelo que fosse mais conveniente.

Da mesma maneira, o rei de Espanha respondeu ao rei do Congo, cumprimentando-o como “Mui nobre e poderoso Rei de Congo [...] como aquele que como Irmão muito amo e prezo”,²²⁹ em sua carta de novembro de 1649, destinada a responder aos pedidos do rei do Congo por mais missionários capuchinhos para suas terras. Como tentamos insistir, ambos os lados tinham interesses em jogo e reconheciam as potencialidades um do outro enquanto possíveis aliados. Os espanhóis estavam interessados em ter inimigos de Portugal ao seu lado e em manter a atividade missionária o quanto fosse possível, especialmente com padres que fossem seus aliados. O Congo, por sua vez, também tinha interesse em manter a missão no reino e em ter como aliada a coroa espanhola, agora inimiga dos portugueses, de quem os congoleses sempre reclamaram. As atividades dos missionários capuchinhos enviados por intermédio de Espanha criaram alguns desentendimentos entre as duas monarquias ibéricas e foram de grande importância, sobretudo pelas informações que nos deixaram.

²²⁸ “Consulta da Junta de Portugal à carta do rei do Congo” (17/3/1649). *MMA*. Vol. X. pp.330-5.

²²⁹ “Carta régia ao rei do Congo” (20/11/1649). *MMA*. vol X. pp. 430-431.

Tais relatos e experiências formam um capítulo à parte e merecem ser analisadas mais detidamente – o que será feito no capítulo seguinte.

Diante de tal quadro, a recuperação de Luanda aos holandeses se tornou uma matéria de primeira importância para a Coroa lusa. Luanda não significava somente uma das fontes mais importantes de escravos da África centro-ocidental, mas envolvia o Brasil (uma vez que a produção açucareira dependia dos escravos) e o comércio com Buenos Aires, cuja prata era extremamente importante para os cofres da coroa e dos luso-brasileiros. Além disso, reconquistar Angola significava retomar o território cristão aos hereges calvinistas, que seriam enfraquecidos também do outro lado do Atlântico, em Pernambuco.

Com esse intuito, a armada de Salvador de Sá e Benevides saiu do Rio de Janeiro em 12 de maio de 1648, sob a proteção do arcanjo São Miguel, para reconquistar a praça de Luanda. Após uma travessia bastante complicada, que lhes tomou dois meses, a frota chegou à África em 2 de julho. Em Luanda, os holandeses sabiam sobre a armada que se destinava às suas possessões, mas subestimaram as qualidades militares de Salvador de Sá e não se preocuparam em defender o litoral, preferindo investir no ataque ao reduto português de Massangano. Salvador chegou a Luanda em 12 de agosto de 1648 e os dois navios holandeses que estavam no porto, ao avistarem a bandeira portuguesa, prontamente sumiram no horizonte. Assim como ocorrera em 1641 com os conquistadores holandeses, em pouco tempo os portugueses reconquistaram a praça, assinando alguns dias depois um termo de rendição.²³⁰

Angola, ao mesmo tempo em que era considerada uma das praças mais importantes para os destinos do Brasil e de Portugal, era vista como uma das mais frágeis. O próprio Antonio Vieira chamou atenção para a facilidade com que a praça foi tomada pelos holandeses e como, com a mesma facilidade, fora retomada pelas tropas de Salvador de Sá, anos depois. Tamanha desproteção, aliada à expectativa de novos ataques, criava um temor constante. Esses medos eram alimentados pela presença de navios holandeses que não cessaram de aparecer nas águas da costa ocidental africana. Vez por outra, os portugueses eram obrigados a reforçar suas defesas e a agir prontamente (na medida do possível) quando avistavam alguma bandeira holandesa no

²³⁰ BOXER, C. R. *Salvador correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. pp.268-276.

horizonte, temendo que os neerlandeses se empenhassem em novos ataques, como ocorrera em 1641.

Com a reconquista de Angola os equilíbrios de poder na região se alteraram novamente. Salvador de Sá, que permaneceu no posto de governador de Angola entre 1648 e 1651, deflagrou algumas guerras contra os chefes locais no intuito de puni-los pela colaboração com os invasores holandeses, entre eles, a rainha Nzinga e o rei do Congo, Garcia Afonso II, que teve que ceder parte de seus territórios à Coroa de Portugal. Além desse contexto de conflitos com os portugueses em Angola, o fim do reinado de Garcia, em 1660, foi bastante conturbado, marcado por assassinatos e violentas disputas pelo trono. O rei não respeitou a tradição sucessória congoleza e fez o que pode para que seu filho o sucedesse. Cavazzi conta-nos que o rei

Mostrou-se, no começo, muito zeloso dos interesses da fé. Mais tarde, porém, pelo desejo de nomear herdeiro do trono o seu filho, postergando a forma constitucionalmente eletiva do reino, entregou-se a seu verdadeiro frenesi e tornou-se escandalosamente cruel contra vítimas inocentes. Depois mostrou-se arrependido dos seus excessos, mas, em seguida, mais uma vez rebelou-se contra Deus.²³¹

Para assegurar a sucessão do filho, Garcia II “decepoou barbaramente as mais altas cabeças” a fim de matar todos os possíveis pretendentes ao trono. Cavazzi culpou os “bruxos, feiticeiros e sacerdote dos ídolos”, a quem o rei recorreu em busca de ajuda, de o terem influenciado para que matasse seu primogênito, D. Afonso, e escolhesse como herdeiro seu segundo filho, D. Antônio, que o sucedeu em 1660. Cavazzi arrematou informando que D. Antônio, “intruso na dignidade real”, demonstrava possuir o mesmo “gênio brutal” de seu pai, pois não permitiu que o cadáver do seu infeliz irmão fosse coberto nem se quer por um pano. O padre ainda informou que as atrocidades e injustiças cometidas por esse rei e os presságios ocorridos durante seu reinado (terremotos, pestes, mortes) já seriam indícios de sua morte no ano de 1665 na famosa batalha de Ambuíla.²³²

Com o início dos chamados governos brasílicos, após a reconquista de Luanda, a política até então vigente em Angola mudou radicalmente. De Lisboa, as ordens instruíam que não se fizesse guerra contra os senhores aliados, mesmo aqueles que

²³¹MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* vol 1. pp.247.

²³²*Ibidem.* pp.248.

apoiaram os holandeses, pois isso poderia ser mais desastroso do que a reconquista de suas alianças. Os governadores luso-brasileiros após 1648, no entanto, eram contra esta política e acreditavam que deveriam impor àqueles povos punição à altura de sua traição. As investidas de Salvador de Sá destruíram muitas aldeias e mataram muita gente. Tantas guerras provocaram um clima de insegurança e violência tamanhas que comprometia inclusive o andamento do comércio de escravos, sobretudo daqueles vindos do interior que dependiam dos pumbos.²³³

Com o retorno de Salvador ao Brasil, novos governadores foram escalados para atuar em Angola, muitos deles participantes ou chefes da restauração pernambucana. Acostumados com a conquista territorial e com as guerras contra os indígenas americanos, não consideravam eficaz a política de alianças com os chefes africanos promovida pela Coroa. Tiveram que aprender com a nova situação e adaptar suas técnicas e conhecimentos em alguns momentos. Em outros, aplicaram as táticas brásílicas, promovendo guerras e represálias, mesmo contrárias às ordens (ao menos às ordens oficiais) de Lisboa. Seguindo essa política, João Fernandes desembarcou em Luanda, em abril de 1658, com o objetivo certo de atacar o Congo. “Considerados apóstatas, ‘tredos’ cúmplices dos holandeses e dos castelhanos”, diz o historiador Luiz Felipe de Alencastro, os soberanos do Congo tornaram-se os primeiros alvos dos governadores brásílicos.²³⁴ Uma das investidas de João Fernandes contra o *mani* Congo em 1659 foi um desastre para os portugueses. O clero do Congo e os angolistas que ali resgatavam eram contra essa política violenta e conseguiram adiar os planos de Vieira, que ficou no cargo até 1661, quando foi substituído por Vidal de Negreiros.²³⁵

Negreiros, um dos principais chefes da restauração pernambucana, chegou a Angola como novo governador em 1661 e permaneceu no cargo até 1666. O *mani* Congo, antes acusado de traição por ter apoiado os holandeses contra os portugueses, passou a ser acusado de esconder minas de metais preciosos à Coroa portuguesa.

Desde sua chegada, Vidal de Negreiros mostrou-se pouco disposto a contemporizar. Queria os escravos fugidos de volta. Queria a liberdade de transito dos comerciantes portugueses pelas terras conguesas. Queria que o manicongo não consentisse a entrada na foz do Zaire de navios flamengos. Queria que as minas, fossem elas de

²³³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.pp.262.

²³⁴ *Ibidem*.pp.285

²³⁵ *Ibidem*. pp.286.

ouro, como, havia muito, se propalava, prata e cobre. E sentia que era urgente submeter o rei do Congo, até porque constava com insistência que D. Garcia II propusera uma aliança ao monarca espanhol para a tomada de Angola. Por sua vez, o manicongo não parava de reclamar a devolução da ilha de Luanda e da suserania sobre os dembos. A correspondência entre os dois lados aprofundou as diferenças, agudizou a crise e a encaminhou para a solução armada.²³⁶

Por ser o Congo reconhecido por Roma como cristão, Negreiros tratou de conseguir um “atestado” que refutasse o caráter cristão do reino africano, escrito pelo padre Manuel Curado, deão de Angola e do Congo, o que fez com que o reino fosse considerado “cismático”. Aliando seus interesses, os reforços enviados de Lisboa, Pernambuco e Bahia, e o apoio de alguns *mani* que não desejavam mais a sujeição ao *mani* Congo, Negreiros preparou-se para a guerra e atacou o reino do Congo, apesar de a Coroa ser contra.²³⁷

No decorrer dos anos, houve várias batalhas entre portugueses e congoleses, assim como guerras internas ao Congo. As tensas relações entre o reino e os portugueses de Luanda resultaram em uma guerra que durou cerca de 10 anos, terminando somente em 1665, com a batalha de Mbwila (ou Ambuíla). O reino do Congo era então comandado por Antônio I, filho de D. Garcia II, que convocou todo o povo congolês a uma guerra pela liberdade, contra os invasores. Apesar da superioridade numérica, o exército de Antônio I foi derrotado. Muitos nobres, inclusive o rei, foram mortos: D. Antônio foi decapitado e sua cabeça enviada a Luanda, juntamente com sua coroa, como emblemas da vitória. Vários senhores morreram: os *mani* Bamba, Pemba, Bata, Sunde, 95 alto dignitários e mais 400 outros senhores locais.²³⁸

Luis Felipe de Alencastro chama atenção para o fato de que “[...] Ambuíla pusera fim ao reino do Congo em sua forma centralizada, mas não abalara outras parciaisidades *bacongo* congregadas nos condados dirigidos por chefes eventualmente

²³⁶ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 487.

²³⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* pp. 284-300.

²³⁸ A vitória de Ambuíla não foi tão lucrativa quanto os soldados poderiam imaginar uma vez que não conseguiram aprisionar quase nenhum cativo. A maioria dos guerreiros negros foi morta na batalha. No ano seguinte, durante o governo de Tristão da Cunha (1666-7), as tropas se amotinaram por não serem pagas por Negreiros há mais de dois anos: como seriam pagos com os butins de guerra, sem cativos, não havia pagamento. Sobre a batalha de Mbwila ver, SILVA, Alberto da Costa e. “A disputa pelo comércio transatlântico”. In: *A manilha e o Libambo*, pp. 487-489; ALENCASTRO, Luis Filipe de. “Angola brasileira”. In: *O trato dos viventes*. pp. 291-320; e BIRMINGHA. “A destruição do Congo e do Ndongo 1641-1683”, In: *Alianças e conflitos*. pp. 136-137; entre outros.

submetidos ao ex-soberano de São Salvador”.²³⁹ Thornton, por seu lado, compreende a batalha de 1665 como um momento chave para que algumas elites locais conseguissem se organizar e se sobrepôr a capital do reino, enfraquecida. Para ele, o crescimento do Sonho representou a maior ameaça ao Congo, maior até do que o estabelecimento dos portugueses em Angola. Enquanto esta era uma região estrangeira, exterior ao reino e não governada nem povoada por congoleses, o Sonho era exatamente o oposto. O crescimento e enriquecimento de uma província dentro do reino causou um importante desequilíbrio de poderes, sobretudo quando parte importante da elite congolesa foi morta na batalha de Ambuíla – ou seja, muitos dos possíveis pretendentes ao trono.²⁴⁰

Com o exército do reino desfalcado, o Sonho pôde interferir mais ativamente na disputa sucessória. Três foram os principais atores que surgiram em cena em 1665: D. Álvaro, marquês de Matari, D. Afonso, “cunhado” de Garcia II e outro Álvaro, que saiu vencedor e tratou de eliminar seus demais concorrentes, assumindo o título de Álvaro VII. No início do ano seguinte, Paulo da Silva, conde de Sonho, seus aliados e exército marcharam para São Salvador com o homem que se tornaria o novo rei após matar o ocupante do trono.²⁴¹ Nessa ocasião, Cavazzi conta que São Salvador foi espoliada pelas tropas do Sonho, que também mataram a irmã de D. Antônio I, o degolado em Ambuíla, e saquearam o hospício dos capuchinhos, o colégio dos jesuítas e algumas igrejas. Depois disso, a cidade foi abandonada.²⁴²

O novo rei, Álvaro VIII, tratou de diminuir o número de inimigos e, para isso, enviou embaixadores a Luanda no ano seguinte a fim de assinar um acordo de paz com os portugueses. A tentativa de estabelecer relações amistosas com os senhores das demais regiões não foi muito bem sucedida e Álvaro VIII decidiu tomar o controle de Mpemba e Mbamba, ao sul, colocando governadores aliados em lugar dos que lá estavam. Pedro, duque de Mpemba, revoltado, marchou sobre a capital, ainda não totalmente controlada pelo novo rei, e tomou seu lugar, se autoproclamando novo rei com o título de Pedro III, em 1669. Os anos seguintes foram marcados por conflitos entre o Sonho e as demais forças que tentavam controlar a capital, nenhuma delas tendo poder para controlar o reino completamente. Em meio a todos esses conflitos, a capital, São Salvador, foi arruinada. Os escravos que ali viviam foram levados como butim de

²³⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* pp.300.

²⁴⁰ THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 69-71.

²⁴¹ *Ibidem.* pp.76-77

²⁴² MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* vol 1, pp.227.

guerra, fugiram ou migraram para outras regiões com seus mestres. De 60 mil habitantes, a capital foi reduzida a 5 mil, em 1670.²⁴³

Em 1670, cinco anos após a grande batalha de Mbwila, os portugueses se armaram novamente, desta vez contra o conde de Sonho, Paulo II da Silva. Nessa batalha, o conde foi morto e seu exército, destruído. No entanto, antes que o exército português conseguisse chegar a Mbanza Congo para proclamar um novo pretendente ao trono, Estevão da Silva, irmão do falecido conde, conseguiu reorganizar suas forças aliando uma série de fatores: fortaleceu-se pelo comércio com os holandeses no porto de Mpinda, de quem conseguia comprar armas, aliado a alguns suprimentos militares que lhe foram trazidos por um navio português que chegara em boa hora. O exército português foi pego de surpresa e totalmente derrotado. A armada do Sonho também sofreu muitas baixas, obrigando o conde a ficar temporariamente fora das disputas políticas de São Salvador.

Em 1672, São Salvador estava tão vulnerável e despovoada que o rei Pedro III decidiu se mudar para a região de Mubala, deixando a capital temporariamente sem rei. Quando o Sonho se recuperou da batalha contra os portugueses, voltou a se envolver na política real do Congo, o que só fez com que a capital fosse cada vez mais destruída. Ao final do século XVII, o reino do Congo estava arrasado, seu poder descentralizado e mergulhado em guerras internas. Sua reconstrução anos mais tarde pelo rei Pedro IV ocorreu em bases totalmente diferentes e sobre novos princípios.²⁴⁴

Após esse período, nenhuma cidade cresceu o suficiente para ocupar o lugar centralizador de São Salvador, o que deu origem a vários grupos concorrentes em diferentes províncias, que não reconheciam a autoridade dos reis coroados na capital.

²⁴³THORNTON. *The kingdom of Kongo*. pp.78-81.

²⁴⁴THORNTON. *The kingdom of Kongo*. pp. 81-83. Após a destruição de São Salvador, acabou a divisão estrutural entre cidade e campo, a antiga base da organização social, só persistindo na memória dos antigos nobres. Quando a nobreza deixou a capital, levou também seus bens e escravos, partindo para as províncias, mas não criou lá novas cidades como a antiga capital, a despeito de não haver mais os impedimentos da antiga estrutura. Apesar de continuarem existindo escravos, a antiga estrutura escravista não existiria mais. Outra mudança importante foi a dispersão dos nobres para as províncias, o que os aproximou dos camponeses que antes ignoravam. Essa nova proximidade fez necessária a construção novas ideologias e justificativas para a legitimação de seu domínio sobre aqueles camponeses. Uma delas foi a de que essa nobreza fazia parte dos que vieram para unificar povos diferentes e que viviam em conflito. Os conflitos, no entanto, continuaram assim como as razias, o aprisionamento de pessoas, de colheitas etc. Outra mudança ocorreu nos papéis da ideologia e da religião. Com o desaparecimento dos rituais de confirmação real em São Salvador, os itomi locais ganharam mais poder e os missionários também passaram a reclamar maior poder de legitimação para si, entrando em constantes conflitos com os itomi. *Ibidem*. pp.84-95.

Tal “concorrência” entre a antiga capital e os novos centros de poder foi, para Thornton, o principal motivo que levou à destruição do reino do Congo nas bases que era conhecido até então. No que diz respeito ao Sonho, apesar de ser territorialmente menor e ter relações sociais menos complexas que as de São Salvador, reproduzia essencialmente a mesma estrutura do Congo. “Desde o século XVI”, diz Thornton, “os condes de Nsoyo eram descendentes do primeiro conde a ser batizado, Miguel da Silva, e da Silva se tornou o nome de família de todos os condes, assim como Afonso era o nome de família dos reis do Congo”.²⁴⁵ Em alguns momentos, no entanto, a autoridade desta casa foi desafiada, deflagrando-se conflitos com outras famílias importantes pelo poder na região – o que ocorreu, por exemplo, nas décadas de 1620 e 1680.

Apesar de, na prática, constituir uma organização política separada, o Sonho continuou interferindo por muito tempo nas disputas sucessórias de São Salvador – tanto que, para Thornton, a compreensão dos eventos do final do XVII só é possível se compreenderem-se os interesses do Sonho. Apesar de dar menos ênfase à história do Sonho, Vansina também observa que, após a desestruturação de Mbanza Congo, “tudo se desfez, com exceção do Soyo que, todavia, teve as maiores dificuldades para permanecer unido”.²⁴⁶ Nesse momento, o Sonho estava fortalecido e possuía energia suficiente para derrotar qualquer poder da capital ou de outras províncias. O comércio com portugueses, ingleses e holandeses e as guerras que travou contribuíram significativamente para que alcançasse tal posição. Nesse final de século, o Sonho ainda atacou e conquistou o Ngoyo, região costeira ao norte do rio Zaire, e tomou conta dos portos de Cabinda e Malemba, muito importantes para o comércio com o exterior. Nesses locais, o conde de Sonho procurou consolidar seu domínio através de casamentos, muitos dos quais feitos à força. Mbanza Congo era, nesse momento, um dos locais de interesse estratégico para o Sonho. Restaurar o reino e colocar um rei aliado abriria acesso ao lucrativo comércio de escravos do sul. Mas, apesar de diversas tentativas, ficou claro que nem o forte Sonho conseguiria restaurar o reino pela força.²⁴⁷

A maioria dos historiadores do Congo concorda que, após a “restauração”, com Pedro IV em 1706 o reino do Congo não fora mais o mesmo. Vansina concluiu que o “[...] reino não era mais uma entidade centralizada, mas um conjunto de principados

²⁴⁵ THORNTON. *The kingdom of Kongo*. pp.92-3.

²⁴⁶ VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África*, V. pp. 269.

²⁴⁷ THORNTON. *The kingdom of Kongo*. pp.102-103.

muitas vezes ainda dilacerados por lutas internas entre pretendentes”.²⁴⁸ Thornton completa que o reino também passou a ser constituído somente por de ténues laços de casamento, acordos, e aliança com outros governantes igualmente poderosos. Nesse sentido, ambos os autores concordam em descrever o período de 1665-1718 como um “processo de mutação” no qual um sistema político foi substituído por outro, mas, apesar das diferenças, o Congo continuava assentado na mesma base de alguns séculos antes: um grupo de poderes regionais dispersos ligados por laços de casamento e parentesco mais ou menos fortes.

Mesmo após a famosa batalha de 1665, os holandeses continuavam representando uma ameaça aos portugueses que tinham que estar constantemente de armas empunhadas em direção ao oceano e ao sertão. Expulsos de Luanda e Benguela, continuaram figura fácil em Loango e no Sonho, e velejavam através de toda a costa comerciando e praticando a pirataria. “E cada vez”, diz Costa e Silva, “encontravam outras velas, francesas, inglesas, espanholas, hamburguesas e dinamarquesas, que desciam e subiam o litoral, não só para conseguir escravos, mas a mercadejar uma gama crescente de mercadorias”.²⁴⁹

No contexto da primeira metade do século XVII, os holandeses foram bastante importantes, uma vez que trabalharam para quebrar o predomínio (predomínio, ressalte-se, não monopólio) que até então havia de portugueses comerciando nas terras africanas. Foram os primeiros a se beneficiar da “brecha” aberta na atuação ibérica ainda no final do XVI e, durante todo o século subsequente, perturbaram o quanto puderam, por mar e por terra, a vida dos lusitanos em terras africanas. O enclave holandês em Elmina, na Costa do Ouro, tomado aos portugueses, funcionou como sede da WIC na África por algum período. Daquela fortaleza eram enviados longos relatórios periódicos aos superiores na Holanda sobre atividades comerciais a WIC na costa africana. Cada item do comércio, inclusive os escravos era contabilizado e anotado. Quando um escravo morria, era feito um relatório à WIC e quando navios negreiros deixavam a África para o novo mundo, os capitães tinham que redigir relatórios de carga, com indicação do número total de escravos, especificando seu sexo e idade aproximados. Cada um desses documentos era copiado e enviado a Elmina e aos Países Baixos.

²⁴⁸VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”.pp.269.

²⁴⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp. 490.

Em sua pesquisa sobre o volume do tráfico holandês de escravos, Johannes Postma propõe uma análise a partir de três divisões temporais: a primeira, de 1630 a 1674, quando o monopólio foi concedido à primeira WIC, fundada em 1621; um momento seguinte, de monopólio da segunda WIC, entre 1675 e 1734, e finalmente o período de tráfico livre, entre 1735 a 1795. No primeiro período, a documentação mais escassa não permite ter uma noção real do volume da participação holandesa no comércio. Ficaram registrados somente alguns episódios em que navios neerlandeses comerciaram escravos, como o caso daqueles vendidos em 1619 na América inglesa. Esses escravos, porém, provavelmente foram capturados de navios portugueses ou espanhóis e não foram fruto de transações comerciais que visavam especificamente à compra e à venda de cativos. A conquista de Pernambuco, em 1630, mudou essa situação, pois criou a necessidade de fornecimento constante de mão de obra escrava para suas plantações. Nas décadas de 1630 e 1640, os plantadores aumentaram suas demandas por trabalhadores escravos, mas a WIC não foi capaz de as suprir. Para citar um exemplo, em 1641, João Maurício de Nassau solicitou 15.000 escravos por ano, mas a WIC não conseguiu enviar mais de 3.000 deles. Entre 1636 e 1645, a Companhia das Índias transportou para o Brasil pouco mais de 23.000 escravos. Após esse período, o volume diminuiu devido às dificuldades financeiras da Companhia, à recuperação das praças portuguesas e à entrada de outras potências europeias a competir no comércio de escravos no Atlântico.²⁵⁰

Em uma importante base de dados que atualmente encontra-se acessível, o *Trans-Atlantic Slave Data Base*, é possível obter informações sobre diversas viagens negreiras no Atlântico. Para o período de 1600 a 1700, encontramos um total de 587 navios de bandeira holandesa comerciando pelo Atlântico: 438 de tais viagens tiveram início nos Países Baixos, 86 em Pernambuco, 6 em Luanda (entre 1626 e 1650) e as demais espalhadas por diversas localidades. As viagens originadas em Pernambuco e Luanda refletem exatamente o período em que os batavos tomaram estas regiões aos portugueses. Necessitavam de mão de obra para trabalhar nas lavouras de cana e foram atrás dela no continente africano. Entre as principais regiões de desembarque, o Brasil

²⁵⁰ POSTMA, Johannes. "The Dimension of the Dutch Slave Trade from Western Africa". *The Journal of African History*, Vol. 13, No. 2 (1972), pp.239.

ficou em segundo lugar, atrás das ilhas do Caribe, que receberam um número maior de navios e de escravos ao longo de todo o período citado.²⁵¹

Entre os portos de embarque mais visitados pelos navios holandeses ao longo da costa africana, aqueles da África centro-ocidental são os que possuem maior número de viagens registradas, 176, seguidos de perto pelos portos da baía do Benin, com 154 viagens. Nas incursões à África centro-ocidental temos um total de 73.700 cativos, enquanto a baía do Benin segue logo atrás com 60.900 escravos embarcados.²⁵² Do montante de viagens registradas para a África centro-ocidental neste período, aquelas que tiveram Mpinda como principal porto de embarque de escravos são as que mais nos interessam. Foram, no total, 8 navios registrados no *Slave Voyages* – cinco dos quais nos anos de 1638-9, todos com destino a Pernambuco. Nesse período, a estreita relação que o *mani* Sonho pretendia estabelecer com os holandeses de Pernambuco pode ter sido a motivação de tais viagens. Apesar de o número total ser certamente maior, Mpinda representou um local de pequeno volume de exportação de escravos aos holandeses. O porto Luanda foi visitado muito mais vezes que o de Sonho e o motivo principal foi certamente o controle holandês durante oito anos: 39 das 44 viagens com embarque de cativos em Luanda ocorreram justamente no período de ocupação holandesa. O porto de Mpindahá muito vinha sendo esquecido pelos navios negreiros que comerciavam na costa. Estes preferiam as regiões mais ao norte do Congo ou mais ao sul, como Luanda, onde a ocupação se dava de maneira mais intensa, onde as guerras de expansão permitiam um fornecimento maior e mais regular de cativos e onde o controle do comércio por uma autoridade central africana era mais fraco.

Mesmo que inicialmente os números apresentados pareçam insignificantes, sobretudo se tomarmos em conta os números de todo o período do tráfico, na realidade não o são. Uma viagem trivial que hoje fazemos em poucos dias ou horas, no século XVII podia levar meses. Sem contar que outros fatores influenciavam: o regime das marés, ventos favoráveis, recursos financeiros, pessoal, carregamento de mercadorias,

²⁵¹ Para esse período, os dados do *Slave Trade* relacionam o Caribe holandês como o maior local de desembarque de escravos, com cerca de 74 mil escravos. Em seguida, encontram-se a Guinéia holandesa, com 30,5 mil escravos e o Brasil com 26 mil homens desembarcados. Dos escravos enviados ao Brasil, 25,2 mil foram para Pernambuco, sendo que 24,8 mil somente no período entre 1626 e 1650.

²⁵² As viagens para a região centro-ocidental do continente dividem-se em: 50 para a região ao norte do Congo, identificadas somente como “Congo North” e sem especificação de porto; 40 viagens em Loango, 44 em Luanda, 8 em Mpinda e 26 em portos não especificados. Nessas regiões, o total de cativos registrados pelo *Slave Voyages* foi o seguinte: região “Congo North” com 26,2 mil escravos, Loango com 15,3 mil escravos, Luanda com 15,8 mil cativos e Mpinda, com 1.807 cativos embarcados.

pagamento de taxas e, em alguns casos, autorização para partir. Esse foi o caso de muitas viagens dos padres e governadores que se destinaram à África.

Entre as oito viagens registradas no *Slave Voyages* para o porto de Mpinda, temos a informação da data de início de somente duas delas: uma em 1669 e a outra em 1675, todas partindo dos Países Baixos. Em 03 de julho de 1668, o *São Franciscus*, capitaneado por Cornelis van den Anker, partiu de Texel com destino a Mpinda. Dali conseguiram embarcar 337 escravos que foram levados para a Guiana francesa. Não ficou registrada a data em que o navio partiu da África, mas chegou a Guiana francesa em 09 de abril de 1669, oito meses após a saída dos Países Baixos.

Em 13 de agosto de 1674, foi a vez do *Griffioen*, comandado por Christoffel Lens, partir de Vlissingen com destino a Mpinda. Deste porto, foram embarcados 604 escravos, que foram levados para as Guianas holandesas, aonde chegaram em 05 de maio 1675. O *Griffioen* partiu para os Países Baixos novamente só em 17 de dezembro do mesmo ano, mas não há registro dos motivos. O navio do capitão Christoffel Lens levou os mesmos 8 meses para ir dos Países Baixos à Mpinda e dali ao seu destino comercial.

Entre os navios do período de 1638-9, infelizmente só possuímos as informações das datas em que os navios chegaram com escravos nos portos de desembarque. Desse modo, não é possível identificar o tempo que cada período da viagem levou. Além disso, o *Slave Voyages* registra as viagens que tiveram embarque de escravos, e não as que simplesmente passaram por Mpinda ou que objetivavam comerciar outros produtos. Foi o caso da viagem de Philips van Zuylen, que em agosto de 1624, chegou ao porto de Loango (ao norte do porto de Mpinda), e, no mês seguinte, foi honrosamente recebido pelo conde de Sonho, com todas as honras e facilidades possíveis. Ali comprou somente o necessário para seguir viagem, como água e lenha, e partiu somente em janeiro do ano seguinte.²⁵³ Assim como esta viagem, muitas outras também podem não ter sido registradas pela base de dados sobre o tráfico atlântico – afinal, ela tem um objetivo bem determinado.

De outros portos, como da península ibérica, por exemplo, temos algumas informações sobre a duração das viagens. Tais dados permitem que nos aproximemos um pouco mais do ritmo dos transportes à época. Na viagem de retorno ao Congo, após

²⁵³DE LAET, Johannes. *Op. Cit.* pp. 77.

a partida de Diogo Cão para Lisboa, levou-se cerca de três meses para alcançar o continente africano: saíram em dezembro de 1490 (e ao longo da viagem morreram alguns tripulantes, entre eles uns negros que enviados pelo rei do Congo para conhecer os costumes europeus) e chegaram em março do ano seguinte.

A missão dos padres capuchinhos, por exemplo, sofreu atraso de anos porque não conseguiam autorização para partir. Em 1619, próximo, portanto, aos primeiros pedidos do rei do Congo Álvaro III, 12 capuchinhos, simbolizando os 12 apóstolos, foram selecionados para partir para a missão do Congo, mas não saíram do continente. Somente em abril de 1644 o novo grupo de padres que compunha a missão do Congo foi autorizado a partir de Madri. Ali permaneceu por alguns meses aguardando o embarque e, partiu do porto espanhol de Sanlúcar somente em fevereiro de 1645. Os padres chegaram ao Congo, após enfrentarem uma turbulenta e longa viagem, apenas em setembro do mesmo ano – sete meses depois.

Um segundo grupo, que saiu em março de 1646, teve uma viagem mais complicada. Os padres foram retidos em Lisboa por alguns meses devido a intrigas do padre Cristovão de Lisboa (episódio detalhado em outro momento deste trabalho). Embarcaram em junho de 1645 e permaneceram por algum tempo na América portuguesa. Esta viagem foi cheia de contratemplos: a embarcação foi capturada pelos holandeses que os levaram para Angola. Dali, seguiram para Pernambuco e depois, para Holanda, onde os missionários seriam julgados por suposta conspiração. Nunca conseguiram, portanto, chegar ao Congo. A segunda missão (que finalmente conseguiu chegar ao porto de Mpinda) partiu de Cádiz em outubro de 1647 com 14 religiosos que chegaram ao rio Zaire somente em março do ano seguinte. É possível perceber, assim, como o tempo necessário para que tais viagens fossem realizadas era bastante longo. Além das condições naturais necessárias ao sucesso de tais empreitadas, havia questões de ordem política que podiam fazer com que fossem retardadas mais ainda.

A viagem partindo do Brasil também podia ser mais ou menos longa, dependendo do local de embarque. Os ventos e correntes do Brasil para a África eram muito mais favoráveis do que aqueles enfrentados pelos navegadores que zarpavam da Europa em direção ao continente africano. Eram mais favoráveis, inclusive, que entre alguns pontos da costa brasileira, como o trecho Maranhão-Ceará, por exemplo. Pernambuco, sabemos, era considerada muito próxima a Luanda, pelas boas correntes

que vigoravam ali. Essa proximidade seria uma das razões para explicar, na interpretação de Alencastro, a estreita ligação entre o Brasil e Angola – ideia central de seu livro.²⁵⁴ A armada de Salvador de Sá, por exemplo, saiu do Rio de Janeiro em 12 de maio de 1648 e, após uma travessia bastante complicada, que lhes tomou dois meses, a frota chegou à África em 2 de julho e em Luanda em 12 de agosto do mesmo ano.

Precisamos ainda ter em mente que esse banco de dados pode não conter todas as viagens registradas para o período, tanto para os portos de Mpinda quanto para outros portos africanos, sobretudo quando cruzamos com informações de outras fontes – como consultas aos Conselhos ibéricos, cartas e relatórios de autoridades europeias e africanas – que reclamam sobre a constante presença de navios holandeses nos portos africanos, neste caso o de Mpinda.

Com a recuperação do nordeste brasileiro em 1645, a WIC foi privada de seu maior mercado de escravos. Não foi excluída, no entanto, de sua participação no tráfico: as colônias espanholas e as Guianas tornaram-se seu alvo principal a partir de então. Inicialmente atuou no comércio ilícito para os territórios espanhóis, mas logo em 1662 a WIC firmou um contrato de *asiento* com a Espanha. Por esse acordo, a Companhia das Índias comprometeu-se a entregar 2.000 escravos negros por ano – número que foi ampliado com o passar do tempo. Em dois momentos específicos, entre 1635 e 1645 e entre 1662 e 1672, o número de escravos transportados pelos holandeses superou as expectativas de 2.000 homens por ano. No restante do período, no entanto, a regra foi o contrário: atingiam menos da metade da meta estabelecida e havia anos em que nenhum escravo era traficado. Para todo esse período de 45 anos, não mais que 70 mil escravos devem ter sido transportados pelos holandeses.²⁵⁵

Após a falência da WIC, uma segunda companhia foi criada com o mesmo nome e gozou do monopólio do comércio de escravos até 1734. Nesse período, Postma estima que cerca de 170 mil escravos, numa média de quase 2.800 por ano, tenham sido transportados em navios negreiros da WIC entre 1675 e 1735. Em 1730, a Companhia perdeu o monopólio de comércio de escravos em quase todas as partes, exceto na Costa do Ouro. Quatro anos mais tarde, no entanto, o monopólio dessa região também foi quebrado e o comércio aberto aos comerciantes livres – que ainda dividiam o comércio de escravos na costa do ouro com navios da WIC. Após 1735, a Companhia dedicou-se

²⁵⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* pp.61.

²⁵⁵ POSTMA, Johannes. “The Dimension of the Dutch Slave Trade ...”.pp.240.

a gerenciar as estações comerciais da Costa do Ouro, passando a cobrar taxas para autorização do comércio de escravos aos comerciantes independentes. Em todo este tempo, estima-se que algo entre 250.000 e 270.000 escravos foram transportados nos mais de 900 navios holandeses pertencentes a comerciantes independentes e a WIC.²⁵⁶

Foi somente a partir do final do século XVII e ao longo do XVIII, portanto, que os holandeses foram ultrapassados por franceses e ingleses no comércio de escravos. Conforme o tempo passou, tornou-se mais difícil conseguir escravos das regiões centro-ocidentais da costa africana. Os batavos foram obrigados a voltar-se para outros pontos de comércio na África Ocidental onde os custos eram menores, como a Costa do Ouro, Benin, Calabar e Camarões.²⁵⁷ Com as guerras da Revolução Francesa e do Império, as atuações holandesas no tráfico foram diminuindo, até que cessaram por completo, tendo os navios da Holanda, ocupada pela França entre 1795 e 1813, deixado de gozar de qualquer segurança nos oceanos. Em 1814, a monarquia proibiu, de uma vez por todas, que seus súditos participassem do tráfico negreiro.²⁵⁸

Ao longo desse período, o envolvimento de outras nações europeias no comércio escravo aumentou consideravelmente e, por isso, a participação relativa dos holandeses diminuiu. Deste modo, das cerca de 12,5 milhões de pessoas tiradas da África, os holandeses transportaram quase 500 mil, ou cerca de 5% do número total de escravos – chegando a aproximar-se dos 10% em alguns momentos. “A Holanda nunca foi”, conclui Postma, “a nação escravista ‘líder’ no sentido de superioridade quantitativa sustentada, embora durante o século XVII possa ter havido curtos períodos nas décadas de 1630 e 1640 durante as quais os holandeses dominaram o comércio de escravos”.²⁵⁹

Os dados do *Banco de Dados Sobre o Tráfico Transatlântico de Escravos*, da Universidade de Harvard, para o período de 1606 a 1810, confirmam as estimativas gerais apresentadas por Postma. D. Eltis, S. Behrendt e D. Richardson calculam que os holandeses transportaram entre 450 e 500 mil homens, mulheres e crianças através do Atlântico. Para o período de 1519 a 1817, os números holandeses, se comparados aos de

²⁵⁶*Ibidem*.pp. 243.

²⁵⁷RATELBAND.*Op. Cit.* pp.354-361

²⁵⁸M'BOKOLO, *África Negra. Historia e civilizações*. Tomo I. pp.280-281. O artigo citado de David Eltis, Stephen D. Behrendt e David Richardson é interessante para maiores detalhes sobre a participação de diversos países europeus (principalmente França, Inglaterra e Holanda) no tráfico de escravos com atenção especial para as nuances e especificidades de cada período do comércio.

²⁵⁹POSTMA, Johannes. “The Dimension of the Dutch Slave Trade from Western Africa”.*The Journal of African History*, Vol. 13, No. 2 (1972), pp.247.

outras nacionalidades, poderiam apresentar-se como ínfimos. Portugal aparece como o maior exportador de cativos do continente africano, seguido de Inglaterra e França. Os holandeses aparecem somente em quarto lugar, com menos de 5% do volume total de homens transportados. Antes de 1650, porém, de acordo com os dados apresentados pelos pesquisadores, transportaram mais gente do que os ingleses e, até 1700, mais que os franceses.²⁶⁰ Foi somente a partir desse período que os dois outros grandes reinos do velho continente tomaram a dianteira do traslado de homens através do Atlântico.

Isso não significa que franceses e ingleses não atuaram no Atlântico. Atuaram e muito. Embarcações francesas pilharam constantemente os navios portugueses apinhados de ouro e de mercadorias das Índias. No final do século XVI a presença de franceses já era forte em alguns locais como a Senegâmbia. Compravam ouro, marfim, pimentamalagueta, peles e azeite de dendê. Traziam da Europa, têxteis, álcool, objetos de metal e mesmo armas de fogo, que os portugueses eram proibidos de comerciar com os africanos. Os preços mais atrativos e a venda daqueles dois últimos artefatos foi particularmente importante, assim como ocorreu no caso dos holandeses, para que os franceses conseguissem furar os enclaves comerciais portugueses em determinadas regiões.

Quanto aos ingleses, o impulso em suas atividades comerciais veio a partir de 1550 e 1565, com as companhias inglesas de comércio. “Exploravam as costas do Atlântico do Oeste até o Golfo de Benin, onde compravam, sobretudo, ouro, peles e um pequeno número de escravos”.²⁶¹ Na Senegâmbia, competiram exitosamente com a presença lusitana e francesa. Em 1588, criaram uma companhia de comércio com a Guiné, mas as atividades de corso e pilhagem de navios castelhanos talvez lhes tenha parecido mais atraente.

Foi precisamente nesse momento que os holandeses começaram a aparecer com mais frequência na costa africana. Investiram junto aos senhores locais, aprenderam as suas regras de comércio e diplomacia. Levavam produtos de que os africanos

²⁶⁰ Os autores apresentam detalhadamente suas estimativas, cálculos e lacunas na documentação encontrada no *Banco de Dados Sobre o Tráfico Transatlântico de Escravos*, do Instituto W. E. B. Du Bois (W. E. B. Du Bois Transatlantic Slave Trade Data Set), da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos. Entre as viagens negreiras ocorridas entre 1527 e 1867, a participação das diversas nacionalidades dividiu-se entre: 26,8% para Portugal e Brasil, 14% para a França, 6,3% para EUA 4,5% para Holanda e 4,1% para Espanha. ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D; & RICHARDSON, David. “A Participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”. *Afro-Asia*, 24 (2000).pp. 9-50.

²⁶¹ OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V*. pp.13.

necessitavam para fins práticos ou de prestígio. Praticavam preços mais baixos e levavam muitos gêneros locais. Representavam mais um aliado, ou inimigo, a depender do lado que escolhiam e dos interesses em jogo. Empunharam armas ao lado de africanos, em alguns momentos, sobretudo quando o objetivo era reduzir as forças portuguesas. Atuaram, enfim, como todos os agentes envolvidos no Atlântico: de acordo com os conflitos, interesses e oportunidades que se apresentaram.

Alguns estudiosos, ao analisar os conflitos no reino do Congo, sobretudo quando se relacionavam de alguma maneira aos europeus ou ao tráfico de escravos, tendiam a supervalorizar a atuação e interferência destes nos rumos da história do reino. A partir do final da década de 1980, trabalhos como o de David Eltis e de Joseph Miller passaram a questionar a relativa importância do comércio Atlântico para a história do continente.²⁶² John Thornton, por seu turno, tendeu a diminuir consideravelmente a importância das atividades portuguesas na transformação das estruturas sociais e de poder na África, buscando enfatizar a ação dos atores africanos nos processos ocorridos ao longo de sua história, em detrimento da influência estrangeira.²⁶³ Apesar da valorização da ação interna africana no desenvolvimento desses contatos, alguns trabalhos possuem como horizonte o desenvolvimento das sociedades ocidentais europeias, o que pressupõe que haja um “caminho” correto para o desenrolar da história de todas as demais sociedades. Deste ponto de vista, todos os grupos humanos que não atingiram o mesmo “grau de civilização” que os europeus seriam enquadrados como atrasados e subdesenvolvidos. Como procuramos insistir, não se trata de buscar na África do século XVI e XVII o prenúncio da violência e opressão desenvolvidas ao longo do século XIX, mas de procurar, na época moderna, a especificidade da história que lhes pertence.

A presença europeia – assim como a presença de outros grupos culturais com os quais o continente possuía antigos laços, por exemplo, os muçulmanos – certamente

²⁶² LOVEJOY, “The Impact of the Atlantic Slave Trade on África: A Review of Literature”. In: *The Journal of African History*, Vol. 30, No.3. (1989). INIKORI, Joseph E. “O tráfico Negro e as Economias Atlânticas de 1451 a 1870”. In: UNESCO. *O Tráfico de Escravos Negros sécs. XV-XIX*. Lisboa: Edições 70, 1979. pp. 97-98. *Idem*: “Ideology versus the Tyranny of Paradigm: Historians and the Impact of the Atlantic Slave Trade on African Societies”. In: *African Economic History*, No. 22 (1994). pp. 48-49. Para mais: M'BOKOLO, “Tráfico Negro e as Diásporas Africanas: Problemas Historiográficos”. In: *África Negra: História e Civilizações*. Lisboa: Vulgata, 2003.

²⁶³ THORNTON. *África e os Africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800*.

modificou essas sociedades em diversos níveis. A partir do momento em que tais histórias se conectaram, as transformações na cultura do reino do Congo ocorreram justamente porque seus membros, pelas mais variadas razões, assim desejaram. Se diversos povos europeus disputaram entre si e com africanos o comércio naquelas partes do mundo, foi porque ambos viram nele possibilidades de lucros. Mas, se o comércio se desenvolveu, foi porque reis, chefes locais e mercadores do continente se interessaram e resolveram nele se engajar. Os estrangeiros, como foi dito ao longo deste trabalho, dependiam da boa vontade da gente local para conseguir alimentação, para descobrir as melhores rotas, para obter permissão de comércio. Em muitos casos, o que desejavam as autoridades locais eram os símbolos e bens de prestígio que os títulos europeus podiam lhes conferir, reforçando sua autoridade perante seus subordinados e dependentes. As disputas entre europeus e africanos estiveram longe de ser protagonizadas unicamente pelos estados europeus ou pelos interesses do capital comercial externo, mas contaram com a ação decisiva dos poderes africanos, mormente os reis do Congo e os condes e senhores locais, sobretudo os do Sonho.

Se a história se faz através de interações, ou seja, da influência recíproca de dois ou mais elementos, é, por definição, necessário que se almeje compreender os dois lados da moeda e as diversas partes do processo. É imperioso, portanto, pensar não somente a história do reino do Congo ou a história das aventuras holandesas pelo Atlântico, mas refletir sobre como essas histórias se conectaram e como se influenciaram mutuamente. Afinal, se *nenhum homem é uma ilha*, o desenrolar da história – movida justamente por esses homens – também não pode ser pensado como tal.

Capítulo 4. “Cristãos e idólatras, neófitos e apostatas”

A história do reino do Congo, assim como toda história, pode ser observada a partir de diversos pontos de vista. O pesquisador pode chamar atenção, ou mesmo desviá-la, para os assuntos que mais lhe parecem significativos dentro daquilo que estuda. Pode privilegiar diferentes aspectos da história de um povo – cultura, política, economia, religião – em função de seus interesses e de seus objetivos. Além da subjetividade inerente a todo ser humano curioso que se dispõe a pesquisar sobre alguma coisa – não somente no mundo da disciplina História – há ainda outros elementos que podem conduzir ou nortear o trabalho final do historiador, levando-o a privilegiar um ou outro aspecto: as fontes, por exemplo. No caso da história do reino do Congo no século XVII, muitas das fontes disponíveis foram escritas por europeus: mercadores, políticos, militares e religiosos de naturalidades diversas. Seus relatos tinham objetivos diferentes mas sempre tentavam apreender uma realidade estranha e, através de suas lentes, traduzir para seus compatriotas as maravilhas e curiosidades de um mundo estranho. Todos esses filtros, entretanto, muitas vezes distorcem a realidade e não é ela, evidentemente, o que pretendemos alcançar. A “realidade” já se foi e dela não temos, hoje, mais que sombras. São as representações de tal realidade e as formas como ela foi vista e interpretada por diferentes testemunhas, tanto os locais quanto estrangeiras, que desejamos perseguir.

As fontes sobre a história do reino do Congo estudadas neste trabalho possuem diferentes naturezas, objetivos e formatos e tratam de um também variado número de assuntos.²⁶⁴ Em meio a disputas políticas, esforços de reconhecimento, solicitações de pessoal, material bélico, tecnologia, alimentos, enfim, em meio a praticamente todos os assuntos que, por alguma razão, valia a pena escrever, um tema foi recorrente: a religião. Por mais que nos ocupemos em perseguir diferentes aspectos da vida daquelas sociedades do Congo no século XVII (tanto nativos quanto estrangeiros e seus descendentes), são recorrentes nas fontes referências a aspectos religiosos. Tal recorrência pode ser explicada por dois motivos principais. Em primeiro lugar, pelo fato de que muitos daqueles que escreveram suas impressões a respeito do continente

²⁶⁴ Para uma melhor descrição das fontes utilizadas neste trabalho cf. *Introdução*, p. 06- 19.

africano eram religiosos ou estavam no reino do Congo por alguma razão direta ou indiretamente ligada a objetivos religiosos. Além disso, mesmo aqueles cuja missão principal não se relacionava à Igreja e sua expansão, compartilhavam uma mentalidade mágica a respeito do mundo característica dos europeus do período moderno.

A estrutura, a organização e as transformações do mundo material eram explicadas por causas sobrenaturais que estavam além do alcance e da compreensão dos homens. Aquilo que qualificamos como “religião” era responsável por organizar as respostas e explicações sobre o mundo. O cristianismo, a certa altura da história da Europa, tornou-se a religião mais forte, mas não deixou de concorrer com outras formas de expressão locais dentro e fora de seu território, contra as quais teve que lutar. A Igreja Católica tinha como missão difundir a palavra de Cristo pelo mundo e, para isso, tinha que lutar contra grandes inimigos: muçulmanos, judeus, protestantes. Essa atmosfera bélica acabou se espalhando por todos os campos da sociedade europeia ocidental católica, que se sentia constantemente ameaçada dentro e fora de seus muros.

Além destas grandes “religiões do livro”, o catolicismo também tinha que conviver com outras religiosidades locais que não eram consideradas tão ameaçadoras quanto as primeiras, mas que, nem por isso, deixaram de ser perseguidas. Muitas vezes, no entanto, houve uma estreita convivência entre o catolicismo que procurava se estabelecer e as religiosidades tradicionais. Disso resultaram misturas e apropriações, em ambos os lados, de aspectos do outro que lhe pareciam interessantes. Esse tipo de tradição do catolicismo, que John Thornotn qualificou como “inclusiva”, fez parte de sua formação e de seu desenvolvimento posterior onde, em determinadas situações, era mais importante unir-se ao inimigo, absorvendo algumas de suas características, do que entrar em aberto confronto com ele. Essa “mentalidade inclusiva” dos missionários será abordada com mais profundidade em um momento posterior do texto, mas é extremamente importante ter em mente que os padres cristãos destinados ao Congo compartilhavam dela.

Assim, a mentalidade cristã ocidental do período moderno, aliada ao fato de que muitos dos que puderam nos deixar registros escritos desta história eram membros da Igreja, ou estavam ligados ao pensamento católico de alguma maneira, fez com que grande parte das fontes trabalhadas abordassem temáticas relacionadas à religião. Enveredar por este ponto de vista na história do Congo permite entrever as relações e as

conexões entre os europeus aqui implicados (ibéricos e holandeses) e os congoleses, da mesma maneira que viemos fazendo até o momento, abordando as relações políticas entre esses agentes. Por estes caminhos enveredaremos a partir de agora, procurando perceber onde e de que formas as relações entre os personagens europeus e africanos se desenvolveram e como suas histórias se combinaram, criando novos conflitos e alianças.

As contendias do velho continente e a viuvez dos bispados lusitanos

Em 1483, a esquadra portuguesa comandada por Diogo Cão aportou na foz do rio Zaire e iniciou uma longa história de contatos, alianças e conflitos com o reino do Congo. A província do Sonho, localizada na foz do rio Zaire, foi a primeira região do reino a ter seu chefe batizado, além de ter sido sempre a primeira província a receber os europeus que se dirigiam ao reino, especialmente os missionários católicos. Tais contatos lhe conferiram a fama de ser a porta de entrada do Evangelho naquelas terras, além de local onde a religião se estabeleceu de maneira mais forte.

Desde as primeiras trocas de correspondências com os europeus, os reis do Congo solicitaram que lhes enviassem missionários para atuar na divulgação do Evangelho em seu vasto território, mas os números eram sempre considerados insuficientes. Desde o século XV, a Portugal foi conferida a honrosa condição de defensor da fé e, a partir de então, diversas bulas pontifícias ratificaram o direito português a todas as terras que conquistavam.²⁶⁵ Nos séculos XVI e XVII, no entanto, outros estados desejavam aventurar-se no além-mar e a expansão da fé era uma das tarefas a ser realizada. A Santa Sé reconhecia que o volume de missionários enviados por Portugal não era, nem de longe, suficiente para atender às necessidades de missionação das conquistas. Por isso, alguns papas eram favoráveis à atuação de outros reinos em África e Ásia sem interferência dos portugueses. Urbano VIII (1623-1644), por exemplo, investiu bastante nos esforços missionários, pois percebia que os

²⁶⁵SANTOS, Patrícia Ferreira dos. “Entre a Fé e o Império Portugal e o Papado na expulsão dos padres jesuítas”. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo: setembro de 2008

privilégios concedidos às coroas ibéricas atrapalhavam a autonomia de Roma, uma vez que limitavam sua autoridade sobre as missões. A Santa Sé defendia que os privilégios do padroado não eram eternos e que podia perfeitamente revogá-los quando os interesses da Igreja (a conversão de almas) assim o exigissem, mas Portugal, principalmente depois de 1640, queria evitar que missionários de outras regiões fossem enviados para locais de sua influência.²⁶⁶

No continente europeu, a relação entre as potências católicas se mostrava bastante complicada nesse momento. Após a independência de Portugal, em 1640, as relações entre “o rebelde” e a Santa Sé ficaram tensas. O papa Urbano VIII enfrentava o dilema de apoiar ou não D João IV, desagradando à Espanha, no primeiro caso, ou Portugal e França, no segundo. O papa decidiu-se por ficar neutro na situação, nem reconhecendo Portugal, nem aceitando formalmente as exigências espanholas.

No conflito entre Portugal, Roma e Espanha, estava em jogo, além do controle e da influência sobre os bispos e padres no ultramar, a legitimação ou não da independência – ou rebelião – de Portugal. A aproximação entre os lusos e a Santa Sé era vista por Felipe IV como uma atitude inconsequente e temerária por parte dos papas, tanto Urbano VIII quanto Inocêncio X, que sucedeu o primeiro, em 1644, e ficou no cargo até 1655. No período de Inocêncio X, El-Rei de Espanha enviou diversas cartas e emissários a Roma a fim de afastar a presença dos rebeldes de Portugal. Em 1647, o conde de Castrillo, núncio em Madri, manifestou, em nome de Felipe IV, seus temores pela mudança de atitude do papa em relação aos enviados lusitanos. Sua Majestade sentia “vivissimamente esse grande desfavor” por ser de manifesto agravo e notabilíssimo dano à sua coroa, que pretendia continuar com Sua Santidade uma verdadeira e ótima correspondência.²⁶⁷ No mês seguinte, Felipe IV escreveu ao seu “mui caro i mui amado amigo”, Cardeal Pancirolli, secretário de estado da Santa Sé entre 1644 e 1651, pedindo que ouvisse as razões apresentadas por seu embaixador em Roma, conde de Oñate, contra a admissão de embaixadores portugueses por sua Santidade – que com seu piedoso e santo zelo deveria observar a admissão de embaixadores do “Tirano de Portugal”.²⁶⁸ Nesses dois documentos, o rei de Espanha assumiu uma postura branda, apresentando suas razões e justificativas e pedindo que

²⁶⁶BOXER, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. pp.247-8.

²⁶⁷ “Carta do Núncio em Madri ao Secretário de Estado” (9/01/1647). *MMA*. Vol. X. pp.5-6.

²⁶⁸ “Carta de el-rei de Espanha ao Cardeal Pancirolli” (7/2/1647). *MMA*. Vol. X. pp. 17.

elas fossem consideradas para o bem e o zelo da cristandade. Dois anos depois, no entanto, o tom das correspondências foi consideravelmente alterado.

Em janeiro de 1649, um domingo, o Conselho do Estado se reuniu em Madri para discutir e votar as atitudes a serem tomadas em relação a certas cartas enviadas pelo cardeal Albornoz no final do ano anterior. Nessas cartas, o cardeal informou que havia passado por Roma um tal frei do habito de Avis chamado Monoel Alvarez Carrillo, que fora enviado pelo “Rebelde de Portugal”. Ao saber de tal encontro, Albornoz foi ter com o papa. Sua Santidade lhe informou que aquele era um negócio tratado e ajustado havia muito tempo e que o tinha por bom, de modo que Sua Majestade não poderia se opor. O papa informou que, quando Felipe IV recobrasse Portugal com as armas, conversariam sobre o assunto, mas, enquanto isso, não podia deixar de ouvi-los para que não se desesperassem na religião. O cardeal, então, entrou em contato com Sua Majestade para que providências urgentes fossem tomadas a respeito. O Conselho achou por bem não ser aceito nem embaixador nem pessoa particular do rebelde de Portugal, antes que “[...] sua Santidade fizesse a demonstração que devia, contra um vassalo rebelde de V. Majestade, e um reino usurpado tiranicamente”.²⁶⁹

Sua Santidade tinha que escolher, pois conservar o reino de Portugal significaria perder Castela. Nesse caso, Felipe IV tomaria todas as providências para a conservação dos seus direitos: ameaçava com um cisma, com o corte de relações diplomáticas, com a suspensão do dinheiro para Roma e com a intensificação da guerra contra Portugal. A ameaça era clara: a concretização da paz tão desejada na Europa estava nas mãos do papa, que com aquela novidade criava maiores constrangimentos.²⁷⁰

Esse conflito contribuiu para tencionar ainda mais a relação entre os impérios europeus e o impasse dele resultante influenciou diretamente o provimento dos bispados ultramarinos e o envio de missionários. O problema do provimento dos bispados para o Congo e Angola foi somente uma parte do problema enfrentado por Portugal depois de

²⁶⁹ “Consulta do Conselho do Estado” (24/1/1649). *MMA*. Vol. X. pp.305.

²⁷⁰ “Consulta do Conselho de Estado (24/1/1649)”. *MMA*. Vol. X. pp.307. Quanto à discussão a respeito da guerra contra Portugal, um dos integrantes do Conselho, duque de Medina, lamentou serem necessárias tais atitudes em momento tão delicado de perigosos conflitos em suas próprias províncias. Era, no entanto, mais firme e propôs a V. Majestade considerar que, se o papa não se emendasse, deveriam mudar de estratégia e adotar uma postura mais enérgica: que se acelerasse a saída da Armada e se juntasse a maior quantidade de milícias ao exército a fim de “intentar algo em Portugal de modo, que não se veja aquela guerra tão morta como hoje está [...]”. El rei foi favorável a todas as ações propostas, mas quanto a Armada, sentenciou que “se fará quando puder”. *Idem*. pp. 309.

sua independência. Tamanha era a viuvez das dioceses lusitanas, na metrópole e no ultramar, que os Três Estados enviaram novamente Manoel Carrillo com uma carta, em outubro de 1649, a fim de suplicar que o Sumo Pontífice confirmasse os bispos nomeados pelo monarca luso. Esperavam que o papa “escutasse com piedosos ouvidos os clamores de suas Igrejas, dando remédio à causa que os incita [...]”.²⁷¹ Acreditavam que Portugal não merecia aquele tratamento por ter sido justamente através de suas conquistas que a Igreja Católica conseguira dilatar seu número de fiéis em todas as partes do mundo.

A fim de demonstrar a situação de abandono e injustiça em que se encontravam, o documento listava o estado de todas as dioceses do mundo português. As do Reino só contavam com um prelado para as treze catedrais existentes. Nas da Ásia, havia necessidade de cinco bispos, pois contavam com somente dois, muito doentes e velhos. Na África, precisavam de quatro bispos para trabalhar naquelas terras “[...] fertilíssimas de convenções de idólatras”. Nas ilhas atlânticas e na América não havia nenhum bispo. No estado do Brasil, aliás, a carta chamava atenção para o fato de que a terra, “povoada de opulentas vilas, praças e cidades”, estava em grande parte

infestadas das Nações do Norte [holandeses], que vigilantes sobre nosso descuido, procuram introduzir suas heresias com aquela astúcia com que as derramaram por todo o mundo, e que na perfídia dos judeus, desamparada de seus Prelados, acha frequentíssima resistência; donde procede que com grande dor vemos sem remédio arrancar a vinha do Senhor, plantada por nossos sacerdotes, e semear a cizânia pelos nossos inimigos.²⁷²

Ficava, pois, evidente a premente necessidade de atenção àquela matéria. O remédio para “tão grandes males” era simples e estava inteiramente nas mãos de Sua Santidade. De Roma, entretanto, não veio nenhuma confirmação de bispos até 1671.

Mas não era só de Portugal que vinham os pedidos de provimento de bispados. O rei do Congo também insistiu por diversas vezes sobre a questão. Garcia II, no entanto, não desejava que Portugal tomasse parte de tais negociações: pedia que o rei de Espanha indicasse os ministros a serem mandados às suas terras. A fim de resolver essa questão, o rei do Congo enviou algumas embaixadas a Roma e a Portugal. Em uma

²⁷¹ “Carta dos três estados ao papa” (8/10/1649). *MMA*. Vol. X. pp.404.

²⁷² Coisa parecida talvez pudesse ter sido dita sobre Angola, caso o documento fosse enviado alguns anos antes. “Carta dos três estados ao papa” (8/10/1649). *MMA*. Vol. X. pp.405-6.

delas, em maio de 1648, Garcia II “suplicava humildemente” que seus motivos fossem analisados. Argumentou o *mani* que tanto ele quanto seus antecessores, desde o ano de 1500 – na realidade, desde o ano de 1491 –, abraçaram a fé católica e sempre se perseveraram nela, não se submetendo a Espanha nem a Portugal. Reclamou também que, espontaneamente, e não pela força das armas, se sujeitou à fé de Cristo, não reconhecendo outro superior na terra que a Santa Sé Apostólica.²⁷³ Garcia II também reclamava que os bispos de Congo e Angola eram escolhidos e nomeados unicamente pelo rei de Portugal e os reis do Congo não tinham qualquer prerrogativa nessa eleição. O distanciamento em relação a São Salvador aproximava os padres dos interesses dos portugueses de Angola – onde viviam a maior parte do tempo e, após 1642, em tempo integral –, que eram muito cruéis com o povo do Congo e com os escravos, causando mais mal que bem ao reino.²⁷⁴

Em junho de 1648, o padre Nuno da Cunha, embaixador de Portugal em Roma, escreveu ao rei D. João IV informando que o rei do Congo enviara como missionários dois capuchinhos, frei Ângelo de Valença, castelhano, e João Francisco Romano, italiano, a fim de solicitar o envio de bispos designados por Castela. Nessa primeira correspondência, o padre informou que, assim que soube de tais encontros, foi ter com o papa que, convencido de seus argumentos, ordenou que não se falasse mais daquela matéria.²⁷⁵ Em setembro do mesmo ano, frei Manuel Pacheco escreveu de Roma desmentido a informação de Nuno da Cunha. Disse, aliás, estar maravilhado que o padre tivesse dado tal aviso ao rei sabendo que não seria possível esconder-lhe a verdade. O papa, disse ele, nunca mandou que se esquecessem daquela matéria. Antes, ao contrário, nomeou em julho daquele mesmo ano, D. Francisco Staibano como “Administrador Eclesiástico” para o reino do Congo.²⁷⁶ Algum tempo depois, Staibano renunciou ao cargo, prolongando por mais tempo a vacância do bispado congolês. Manuel Pacheco informou, inclusive, que D. Francisco fora nomeado como administrador – e não como

²⁷³ Interessantes são algumas notas de rodapé do padre Antônio Brásio que não deixou de dar sua opinião em muitos documentos. Sobre a conversão dos reis do Congo ao cristianismo, o editor da *Monumenta* diz que muitos reis “cristãos” recaíram no paganismo e a maioria deles viveu uma vida mais de pagãos do que de fiéis, “mesmo aqueles que têm o elogio brilhantemente traçado por alguns panegiristas capuchinhos, como o próprio Garcia II”.

²⁷⁴ “Capítulos da Embaixada do rei do Congo” (9/5/1648). *MMA*. Vol. X. pp.139-145.

²⁷⁵ “Carta do padre Nuno da Cunha a el-Rei de Portugal” (6/6/1648) *MMA*. Vol. X. pp.169.

²⁷⁶ “Nomeação de Bispo para o Congo” (2/7/1648). *MMA*. Vol. X. pp.189.

bispo – para que não se atentasse contra o direito do rei português que, assim, não poderia protestar.²⁷⁷

Intriga ou não de Manuel Pacheco, fato é que Nuno da Cunha viu-se obrigado a escrever a D. João IV, em outubro – portanto, no mês seguinte – explicando detalhadamente o que lhe foi dito pelo papa após seu encontro com a embaixada do rei do Congo. Sua Santidade apresentou-lhe dois simples, mas fortes argumentos para justificar sua decisão de enviar bispos “estrangeiros” ao ultramar. A primeira consistia no fato de que à Santa Sé Apostólica pertencia o direito de prover o mundo de ministros evangélicos. Aquele direito fora dado aos reis cristãos somente nos casos em que os gentios e infiéis não consentissem na evangelização de seus súditos. Nesses casos, os reis tinham o direito de conquistar suas almas pelas armas. Com aqueles povos que não se faziam guerras, como foi o caso do Congo, não havia motivo para que os reis católicos guardassem para si o direito espiritual de salvação das almas.

A segunda razão consistia no argumento de que Sua Majestade não tinha poder para impedir que a Santa Sé escolhesse e mandasse ministros confidentes para as partes que julgasse necessário. O papa teria lhe dito ter consciência de que as “conquistas de Portugal estavam muito desamparadas, e que só de Congo lhe pediam sessenta Missionários[...]”. Além disso, Portugal não tinha padres suficientes e “ainda que V. Majestade mandasse todos os Religiosos que havia em suas terras, não bastavam para suprir a menor parte delas”.²⁷⁸ Sendo a propagação da fé e a salvação das almas a única razão pela qual os reis católicos e a Igreja se lançavam pelo mundo, Sua Santidade considerava alheia a toda a razão que impedissem o envio de missionários de confiança às terras que necessitavam enormemente.

Nuno da Cunha explicou ao rei que concordou com todos os argumentos do papa, mas pediu que os padres escolhidos fossem enviados por Lisboa e não por qualquer outra parte. O padre lembrou que a falta de zelo apostólico nos tempos de Castela mostrou que Deus podia tirar-lhes as almas conquistadas, bem como os benefícios e rendas advindos delas. “Nos tempos dos Reis de Castela”, escreveu o padre, “se faltou a esta obrigação, [e] teve essa Coroa nas mesmas Conquistas tanta diminuição nas rendas, e tantas e tão grandes perdas, com menos cabo da fazenda, e

²⁷⁷ “Carta do Frei Manuel Pacheco ao embaixador em França”. *MMA*. Vol. X. pp.192-3.

²⁷⁸ “Carta do padre Nuno da Cunha a el-Rei” (24/8/1648). *MMA*. Vol. X. pp.212.

reputação, como é notório no Mundo”.²⁷⁹ Entre as perdas a que o padre se referia, estavam Mina e o nordeste brasileiro, ocupados pelos holandeses. Visivelmente a favor do envio de missionários e bispos de outros reinos, o padre encerrou a carta com a sugestão de que Sua Majestade também concordasse com tal decisão, mas que se adiantasse ao papa e enviasse tais padres de Lisboa, para que assim fossem sujeitos ao monarca português e não a Roma.

Em outra carta escrita a D. João IV, no mesmo momento, Nuno da Cunha registrou mais uma vez sua preocupação com o fato de que os bispados ultramarinos pudessem ser ocupados por “estrangeiros”. Suplicava a Sua Majestade, pois “[...] os bispados ultramarinos tem mais necessidade de ser providos que os do Reino, estão mais longe, tem mais almas à sua conta, tem menos quem acuda e se doa delas”.²⁸⁰ Se D. João IV não enviasse ninguém aumentavam os riscos de que o papa enviasse quem bem entendesse, segundo interesses desfavoráveis à causa portuguesa. Se isso acontecesse, o monarca não poderia protestar sem criar conflitos ou embaraços com Sua Santidade.

As súplicas e reclamações do rei do Congo e de seus embaixadores não fizeram ecos sobre a questão e o reino só teve seus bispos nomeados novamente em 1671, após a assinatura em 1668 do tratado de paz entre Lisboa e Madri. Com este acordo, a independência de Portugal foi reconhecida pela Espanha e por Roma que só então passou a confirmar os bispos portugueses.

Da mesma forma que o provimento dos bispados, o envio de missionários para o ultramar também foi sensivelmente afetado pelas contendas no velho mundo. D. João IV esforçou-se por impedir que missionários de outras nações fossem enviados às terras que *considerava* estarem sob sua jurisdição temporal ou espiritual. Em consulta ao Conselho Ultramarino datada de 28 de janeiro de 1649, discutiram-se as atitudes a tomar no caso do envio de missionários às “conquistas”. O Conselho concordava que no caso de Sua Majestade não poder prover ministros suficientes para a propagação da fé e salvação das almas, o Sumo Pontífice as poderia nomear sem infringir os privilégios concedidos aos reis de Portugal. Ponderaram que, por mais que D. João IV não o pudesse prover, deveria se apressar e esforçar para socorrer ao menos os bispados considerados mais importantes, como Cabo Verde, Guiné e Angola. Era perigoso que

²⁷⁹ “Carta do padre Nuno da Cunha a el-Rei” (24/8/1648). *MMA*. Vol. X. pp.214.

²⁸⁰ “Carta do padre Nuno da Cunha a el-Rei de Portugal” (4/7/1648). *MMA*. Vol. X. pp. 190.

nestas terras tão importantes fossem admitidos missionários “estrangeiros”, ou seja, não aliados à causa portuguesa, pois poderiam atuar como espiões ou agentes de seus inimigos. Os integrantes do Conselho Ultramarino ajuizaram, portanto, que essas

são conquistas tão necessárias, por razão dos escravos e mantimentos ao Reino de Castella e outros, e a comunicação destas Conquistas ser fácil, que os Reinos de Europa facilmente, estando nestas Christandades Missionários estrangeiros e não vassalos de V. Majestade, se poderão inquietar as mesmas conquistas com estes Missionários, e com as informações que darão a seus Superiores.²⁸¹

D. João IV deveria fazer o possível para animar a cristandade destas regiões a fim de que não se abatessem pela falta de ministros. Perder o apoio de tais senhores causaria maiores problemas à manutenção da fé e à segurança temporal daquelas conquistas. Para que isso não ocorresse, os padres enviados por Sua Santidade não deveriam ser estrangeiros, muito menos espanhóis, e deveriam partir de Lisboa para que o rei de Portugal tivesse mais controle. O envio de missionários às terras do ultramar não significava, pois, somente manter a prerrogativa da salvação das almas. Significava manter uma firme base de apoio espiritual e político sem a qual a influência portuguesa seria progressivamente enfraquecida. A fim de dirimir tal questão, o Conselho chegou a apresentar como proposta que se mandassem os padres encarcerados nos conventos do Reino: estes seriam de melhor serviço nas missões onde a necessidade de salvação das almas e propagação da fé eram mais urgentes.

O papa Inocêncio X relutava em responder às solicitações de ambos os lados, acirrando ainda mais os ânimos. Tal atitude desagradava profundamente o rei português, que se sentia ferido em seus direitos oriundos do Padroado régio. Para tentar conter essa “intromissão”, dom João IV esforçou-se por convencer o rei do Congo de que aceitar missionários não enviados por Portugal era uma atitude injusta, tendo em vista todos os benefícios feitos até aquele momento pela coroa lusa – sobretudo na inserção e difusão do cristianismo e da cultura europeia em suas terras – muitos dos quais levados a cabo justamente pelos padres portugueses. Os apelos de D. João IV, entretanto, não foram ouvidos de nenhum dos lados: de Roma saíam missionários sem autorização do

²⁸¹ “Consulta do Conselho Ultramarino” (28/1/1649). *MMA*. Vol. X. pp.320.

monarca luso e, no Congo, eram recebidos com grande contentamento e igualmente sem autorização rei de Portugal.

O reino do Congo e os missionários do Evangelho.

No mesmo ano da independência de Portugal, Urbano VIII criou a Prefeitura Apostólica do Congo, que era subordinada à Propaganda Fide. Devido à necessidade e ao interesse na conversão das almas e também como tentativa de retomar, aos poucos, o controle sobre as missões no além-mar, Urbano VIII decidiu enviar os padres que já havia dezenove anos eram solicitados por D. Álvaro III, rei do Congo. Por sua proximidade com a Igreja, os capuchinhos italianos foram escolhidos e, sob a direção do padre Boaventura de Alessano, natural do reino de Nápoles, partiram para a África no ano de 1644, onde chegaram no ano seguinte. Recomendou o papa que os missionários levassem a sério a missão, que se afastassem dos hereges, dos cismáticos e das práticas dos infiéis, tendo em vista que muitos se perdiam do caminho tridentino.²⁸² Garcia II, rei do Congo, recebeu com mostras de felicidade os capuchinhos enviados pela Propaganda Fide sem consultar ou esperar qualquer aprovação de Lisboa. O rei ainda exortou seus vassallos a receberem alegremente os ministros e a os auxiliarem em todo o possível.

Alguns portugueses aliados da causa de D. João IV desconfiaram dos missionários e os consideraram espiões de Castela – o que lhes causou alguns incômodos adicionais. Desde 1643, os capuchinhos tentaram sair da Europa em direção à África, mas tiveram a partida retardada por dois anos. D. João IV também era contra os capuchinhos pela sua proximidade com o rei de Espanha, que pretendia reabrir o comércio de escravos a fim de abastecer suas terras na América hispânica. Os lusos imaginavam que os capuchinhos possuíam a intenção de intermediar o fornecimento diretamente do reino do Congo, o que não ocorreu efetivamente – sendo o tráfico reestabelecido mais tarde através de Angola (domínio português) e pela insistência de Salvador Correia de Sá.²⁸³

²⁸² “Instrução da Propaganda Fide ao prefeito da missão do Congo”. (25/6/1640). *MMA*. Vol. VIII. pp. 437-8

²⁸³ BOXER, C. R. *Salvador correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*. pp.291.

Francisco Leitão, que serviu aos Filipes durante muitos anos nas Índias Orientais, na Mina, no Brasil, em Angola, nas demais conquistas de Portugal e no Conselho da Fazenda, tinha acesso a muitas informações e não deixou de dar sua opinião sobre o envio de padres italianos às terras (consideradas) portuguesas. Argumentava que havia alguns bons cristãos no Congo, mas que havia também muitas “bruxarias e gentilidades” e que grande número de clérigos dava mau exemplo aos fieis. Por isso, Leitão achava que:

Por ser muito grande o Reino do Congo e a gente muitíssima, bem se deixa ver que a messe é grande e os operários poucos, e que por causa da rebelião de Portugal, não irão para lá de novo operários do evangelho, pelo qual, não somente cessará a pregação evangélica e conversão das almas, senão perderá a cristandade que havia, por não haver quem a cultive e arranque os cardos dos vícios, esta exposta as doutrinas heréticas que o Apóstolo São Paulo disse que são divididos como câncer: e isto se pode temer mais na muita ignorância, facilidade daquelas gentes, estando destituídas de padres e mestres que as ensinem e adestrem.²⁸⁴

Devido à notória impossibilidade de Portugal proporcionar o envio adequado de missionários, Leitão pedia que Sua Majestade de Espanha permitisse o envio de uma missão partindo daquele reino, pois assim seria notório ao mundo que, enquanto os rebeldes de Portugal perdiam suas conquistas, abandonando-as aos erros e vícios, o rei de Espanha não se escondia a suas obrigações, entre as quais, a mais importante, eram o zelo apostólico e a propagação da santa fé. Muitos portugueses acreditavam que essa era justamente a intenção dos reis de Espanha ao enviarem os padres italianos, sem autorização de Portugal, às terras de soberanos que lhes eram aliados. Até Cavazzi, quando conseguiu finalmente viajar para a missão do Congo, em 1653, enfrentou problemas devido ao fato de seu navio não ter passado por Lisboa. Por ter saído direto de Cádiz, na Espanha, as autoridades de Luanda questionaram seu desembarque e somente após algumas averiguações ele e seus companheiros foram liberados.

Com objetivo de parlamentar em favor de D. João IV, o padre Antônio de Couto foi enviado, em 1648, ao Congo. Antônio de Couto devia lembrar ao rei a obrigação que devia a Portugal, “não só pela união de armas, e irmandade, que os Senhores Reis meus predecessores celebraram com ele”, mas principalmente porque os portugueses

²⁸⁴ “Parecer de Francisco Leitão sobre a missão dos capuchinhos (4-12-1643)”. *MMA* vol. IX. pp.92

mostraram, ao rei e a seu povo, as palavras do Evangelho pela primeira vez, ensinando-lhes “o verdadeiro caminho da salvação”. Além disso, deviam à nação portuguesa “a política com que hoje se governam, e a ela devem o temor e respeito com que sempre foram tratados de seus inimigos, e de seus inimigos, de mais de outras muitas obrigações particulares, que não é necessário referir”.²⁸⁵ D. João IV pretendia lembrar ao rei do Congo todos os “benefícios” espirituais e políticos concedidos até aquele momento, a fim de que o *mani* se mantivesse fiel à causa portuguesa.

Era também sua missão lembrar quão mal o rei do Congo tinha correspondido a todos esses benefícios, inclusive ajudando os holandeses quando estes tomaram a ilha de Luanda e durante todo o tempo em que se conservaram nela, “provendo-os de mantimento, e do mais necessário para sua conservação, e para ruína, e destruição dos Portugueses”. O padre acusava Garcia II de receber holandeses e italianos em suas terras, homens que não eram “melhores para conservarem as almas que os portugueses, nem mais zelosos e leais a sua amizade”. Por fim, concluiu, em tom quase ameaçador, advertindo que o rei do Congo já sentira as consequências de ter se aliado aos holandeses e que sentiria, em breve, as consequências de se aliar também aos italianos.²⁸⁶

Os padres italianos foram alvo de intensas discussões entre congoleses e portugueses dos dois lados do oceano. Sobre o assunto, Antônio de Couto foi ter com Garcia II, no ano de 1649, e escreveu, em seguida, ao rei de Portugal. O rei de Congo argumentou que mandou virem os italianos baseado no breve do papa Urbano VIII, que autorizou sua recepção. O enviado do rei de Portugal reclamava, no entanto, que o breve, que lhe foi apresentado pelo *mani*, não constava mandar-lhe mais que quatro ou cinco padres. Naquele tempo, no entanto, disse Antônio de Couto, havia não só italianos, mas também castelhanos. Muitos desses padres iam e voltavam da Europa com alguma frequência e Couto acreditava que fomentavam “as vãs esperanças em que vivia El Rei de Congo de lhe vir armada de Castella”.²⁸⁷

Se tais esperanças realmente existiam ainda naquele tempo, era porque o rei do Congo tinha alguma esperança de que, através do contato com Felipe de Espanha, conseguisse tirar os lusitanos de suas terras – como pediu em outro documento que já

²⁸⁵ “Carta de instrução de D. João IV ao Padre Antônio de Couto” (18/12/1648). *MMA*. Vol. X. pp.287.

²⁸⁶ *Ibidem*. pp. 287-8.

²⁸⁷ “Carta do Padre Antônio de Couto a ElRei D. João IV” (28-7-1649). *MMA*. Vol. X. pp.367-8.

tivemos oportunidade de apresentar. Antônio de Couto era da opinião de que, para uma firme paz e quietação do reino do Congo e para que se acabassem todas as desconfianças, era necessária a expulsão de tais missionários – ainda que o *mani*, em uma das capitulações que fez ao Governador Salvador Correia de Sá, tivesse prometido não admitir em seu reino pessoa estrangeira que não fosse enviada pelo porto de Luanda.

Como a questão do bispo para o Congo ainda era um assunto de urgência, o rei Garcia II respondeu que tratou direto com Roma e pediu bispos sem nomeação de D. João IV por estar impedido e ocupado o porto de Luanda pelos holandeses. Apelara, então devido à necessidade, mas sabia que os bispos do Congo eram da nomeação de Sua Majestade. De boa vontade, garantia, aceitaria os homens que o rei de Portugal enviasse, bispos e missionários.

De sua missão, Couto concluiu que o *mani* Congo, com palavras, mostrava que aceitaria de boa vontade as antigas paz, aliança e união com o reino de Portugal. Devia, no entanto, alertar a Sua Majestade, “como vassalo fiel e desinteressado de V. Majestade”, que não podia

assegurar que esta paz e união seja firme, e verdadeira, por ser esta gente inconstante e variável, muito astuta e sagaz, e parece que não quer ser tratada com brandura mas com rigor, e pode suceder que nas ocasiões faltem com a boa correspondência que devem à benignidade e zelo cristão de V. Majestade.²⁸⁸

Em resposta ao padre, Garcia II protestou, informando que ele e seus antepassados sempre sofreram, antes da ocupação de Luanda pelos holandeses, do ódio que governadores e moradores de Angola tinham dos súditos do *mani*. Garcia II insistiu em todas as provas que sempre mandara a D. João IV de sua amizade e informou que não pôde escrever ao rei de Portugal também pelo fato de estar o porto de Luanda ocupado pelos holandeses. Esperava provar que seu intento não era dizimar os portugueses para poder tratar com outra gente estrangeira e que “desde agora em diante aceito a verdadeira amizade Del Rei Dom João o 4º, meu Irmão em armas, como antigamente”.²⁸⁹ No que dizia respeito à relação com os holandeses, o rei também informou a Antônio de Couto avaliando que de nenhum proveito eram os holandeses,

²⁸⁸*Ibidem.* pp.369.

²⁸⁹ “Carta do Rei do Congo D. Garcia Afonso II ao padre Antonio do Couto (28-7-1649)”. *MMA*. Vol. X. pp.372.

por serem infiéis e inimigos da santa fé Católica, além de não possuírem coisa nenhuma senão o que furtam e roubam – o que “[...] bem se viu por experiência dos sete anos que ocuparam a cidade de Luanda”.²⁹⁰

Como de costume, na mesma data Garcia II escreveu ao rei de Portugal, agradecendo uma carta recebida e reclamando dos portugueses que vivam naquelas terras bem como das condições de paz impostas por Salvador de Sá após a reconquista de Angola. Sobre isso, pediu que D. João IV tomasse providências a fim de que fossem garantidas as boas relações entre os dois reinos. Admitiu que teve comércio com os hereges holandeses, mas afirmou que isso nunca o influenciou em sua confissão de fé, “como testemunharam os livros heréticos deles de mim publicamente queimados, no meu terreiro, em presença de eclesiásticos, e seculares”. Reforçou, por fim, a reclamação contra os portugueses: da vizinhança dos holandeses não recebeu em sete anos o dano que em poucos meses lhe têm feitos os católicos portugueses.²⁹¹

As ponderações de Antônio Couto e do rei de Portugal não afastaram Garcia II dos holandeses, dos capuchinhos e nem dos espanhóis. No mesmo ano de 1649, o rei de Espanha – que ainda se intitulava “por graça de Deus Rei de Portugal e dos Algarves, daquém e dalém mar em África, senhor da Guiné e da Conquista, navegação e comércio de Etiópia” – escreveu ao “mui nobre e poderoso rei D. Garcia II Rei do Congo meu como Irmão mui amado” agradecendo o bom acolhimento dado aos capuchinhos enviados e pedindo que igual tratamento fosse dado aos demais que se preparavam para partir. Agradeceu também o apoio dado ao rei Felipe quando da “sublevação de Portugal”, além do “ânimo e afeto que tendes às coisas de minha Real Coroa (que é conforme o que sempre esperei)” e prometeu que concederia todos os pedidos do rei.²⁹²

Quanto aos missionários capuchinhos, as opiniões se dividiam. Salvador Correia de Sá, assim que saiu com destino a Luanda, recebeu ordens de expulsar os capuchinhos daquelas terras. O governador de Angola, no entanto, era de opinião contrária, advogando que não só deviam ser autorizados a ficar no Congo, como a viver em Luanda. O governador informou que tentara diminuir a autonomia dos missionários e seu contato direto com Roma – atitude que os padres evidentemente não gostaram – e que não achava que medidas mais drásticas fossem necessárias. Correia de Sá chegou

²⁹⁰*Ibidem.* pp.374

²⁹¹ “Carta do Rei do Congo a el Rei de Portugal” (28/7/1649) . *MMA*. Vol. X. pp.377.

²⁹² “Carta régia ao rei do Congo (20/11/1649)”. Vol. X. *MMA*. pp. 430-431.

até a defender a ordem pelos bons trabalhos que efetuava em terras africanas e a sugerir que D. João IV conseguisse mais “quinze ou vinte sujeitos desses, para se espalharem por todo este sertão, que farão muitíssimos frutos às almas dessa multidão de gentio.” Tais religiosos, dizia Salvador de Sá,

mais que nenhum servem para semelhantes missões, porque movem com seu exemplo virtuosíssimo, e muito com serem desapegados de todo o gênero de interesses, com que vem a conhecer a gentildade que nenhum negócio os trará cá mais que o zelo da fé; Não fazem gasto nem lhes faz pavor ou remissão a aspereza destes climas.²⁹³

Os padres, assim, eram considerados pelo governador de Angola como melhores missionários justamente por serem desinteressados e só pensarem, segundo ele, no zelo da santa fé. Outros portugueses, no entanto, nutriam opinião diversa a respeito dos padres barbados. O Cabido do Congo, por exemplo, escreveu ao Papa em 1651, argumentando que a chegada dos capuchinhos fora um engano, tendo eles vindo a mando do rei Filipe para que o Congo se confederasse com Castela, dando-lhes porto de Mpinda para o comércio. Além disso, acusava que tal proximidade tinha o objetivo de interferir na amizade e na aliança que tinham os congoleses com o rei de Portugal, avançando sobre sua jurisdição e introduzindo costumes errôneos aos olhos dos lusos.²⁹⁴ As instruções de D. João IV de nada adiantaram, uma vez que os padres italianos não foram expulsos nem por Salvador Correia de Sá nem pelos governadores seguintes, permanecendo na África centro-ocidental em atividade missionária por 190 anos, de 1645 até 1835.

Ao longo dos diversos anos de trabalho apostólico, os padres tinham como obrigação comunicar-se com seus superiores e informar as novas da missão. A historiadora Anne Hilton observou que a correspondência missionária normalmente passava por algumas fases que expressavam a mudança de percepção dos padres em relação aos povos que encontravam. No primeiro momento, ao chegarem, os missionários descreviam com alegria o estado das missões e as possibilidades que vislumbravam. Depois de um tempo, as correspondências expressavam mais desesperança pela constatação da permanência de hábitos tradicionais entre os habitantes, sobretudo entre aqueles que já haviam recebido o batismo. Por fim, a terceira

²⁹³ “Carta de Salvador Correia de Sá ao rei D. João IV (28/12/1649)”. *MMA*. Vol. X. pp.463-464.

²⁹⁴ “Carta do Cabido do Congo ao Papa (13-10-1651)”. *MMA*. Vol. XI. pp.95.

fase dessa escrita missionária seria caracterizada por um momento em que os missionários já estavam adaptados às práticas culturais locais, sendo capaz de descrevê-las com maiores detalhes, mesmo que para denunciá-las.²⁹⁵

Essas “fases” da escrita missionária podem ser observadas na correspondência dos capuchinhos italianos que, inicialmente, animados e estimulados pela situação da cristandade do Congo, que consideravam sinceramente convertida ao cristianismo, informavam aos seus superiores as grandes promessas da terra para o cultivo de almas cristãs, consideradas como modelo de fidelidade. Alguns missionários, no entanto, não vislumbravam um cenário tão positivo. Para eles, os conversos eram falsos, idólatras, dissimulados e interessados somente na autoridade que a religião lhes conferia.

Cavazzi, durante todo o período em que viajou pela região do Congo, percebeu algumas diferenças no processo de conversão desenvolvido no território africano e declarou não poder negar “um sincero e bem merecido louvor à cristandade de Sonho, por ser a mais ilibada e importante de todo o reino do Congo”.²⁹⁶ Nas vilas, locais de maior concentração de população e riquezas, reis e príncipes, segundo o missionário, trabalhavam para extirpar a idolatria (como eram caracterizadas pelos europeus as expressões religiosas tradicionais), atuando contra os *nganga*, principais pilares da religião tradicional. No entanto, denunciava o capuchinho, outros senhores atrapalhavam todo o trabalho dos príncipes e dos reis, na medida em que protegiam os *nganga*. Esses “maus cristãos do Congo”, dizia o missionário, “para não perderem o favor dos princípios católicos, professam aparentemente a nossa santa religião, mas, às escondidas, protegem os feiticeiros, base e fundamento de toda idolatria”.²⁹⁷ Assim, por mais que os senhores e missionários católicos trabalhassem para espalhar a fé de Cristo, nunca conseguiam alcançar seus objetivos. Os *nganga*, descobertos e expulsos de uma região, fugiam para outra onde sempre havia quem os abrigasse, ou ainda fugiam e se escondiam nas florestas, sempre representadas como locais de potencial segurança para aqueles que se sentiam ameaçados. Nessas regiões, os “feiticeiros” podiam praticar mais livremente seus rituais – ou, na visão do missionário, “seus infames crimes” com os

²⁹⁵ GONÇALVES, Rosana. “Missionários Capuchinhos no reino do Congo: experiências de contato (século XVII)”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011. pp.2.

²⁹⁶ Neste local os fiéis erigiram diversas igrejas dedicadas aos santos católicos e a Nossa Senhora. MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 17-18.

²⁹⁷ *Ibidem.* pp. 87.

quais “contaminam e seduzem muitos que acorrem numerosos para conseguirem a cura das doenças por meio de remédios supersticiosos”.²⁹⁸

Por toda a parte o missionário podia identificar estes “ministros ocultos de Satanás”, que trabalhavam incansavelmente para diminuir os frutos dos trabalhos dos missionários nas terras africanas. Se nas capitais as tarefas de missionação eram difíceis, mais árduo ainda era no interior, onde a presença de igrejas e padres era raríssima. Uma vez por ano era a frequência com que os missionários passavam pelas regiões mais interiores do reino, uma vez que não podiam abandonar as capitais, que também contavam com número reduzido de padres. Mesmo no Sonho, onde o número de ministros era maior, contava-se com apenas um ou dois capuchinhos, assistidos por um irmão que os ajudava com a língua ao mesmo tempo em que aprendia as regras e os costumes católicos. Nas regiões à beira-mar, como o Sonho, segundo a visão de Cavazzi, os costumes tradicionais iam, aos poucos, sendo substituídos pelos contatos com europeus, mas nos povos do interior, aonde só chegavam poucos brancos, “estes costumes estão tão arraigados que, quando procuramos convencer pela discussão os idólatras, eles viram as costas ou fazem troça de nós, julgando-nos doidos”.²⁹⁹ Para Cavazzi, esse era um problema sobre o qual os próprios padres não tinham ingerência, visto que eram poucos para trabalhar um território tão vasto e com uma população tão cheia de vícios. Desabafava o missionário, dizendo que:

O resto das regiões interiores, digo-o chorando, vê-se todo contagiado, e não será fácil purificá-lo completamente, pois de quando em quando as populações e as províncias inteiras, voltando as costas a Deus, tornam a chamar seus antigos mentores e abertamente os favorecem. Desta maneira, mesmo os príncipes, para não perderem tudo de uma vez, dissimulam e só confortam os missionários com a esperança de que o povo volte, conforme o seu costume, desgostado e arrependido dos seus vícios.³⁰⁰

Tal dificuldade era uma constante desde os primeiros tempos da missionação na África. No final do século XVI, frei Diogo do Santíssimo Sacramento, ao descrever sua chegada a Angola e suas viagens terra adentro, contou que encontrou muita gente pelo caminho, a quem batizou e ouviu as confissões inclusive do *mani* Bamba, um dos

²⁹⁸*Ibidem.* pp. 87.

²⁹⁹MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp.138.

³⁰⁰*Ibidem.* pp.87-88

maiores senhores do reino do Congo. Lastimava que todos os anos milhares de almas iam para o inferno por falta de ministros e que os batizados, se não morriam meninos, muito poucos se salvavam, pois não havia quem lhes ensinasse a religião. “Comungar ou confessar ou ouvir missa todo o ano, não há memória disso, e isto sucede em todo o Reino [...]”, completava o missionário. Frei Diogo do Santíssimo Sacramento pôde observar também que, “se algum padre vem a este Reino, seu principal intento é adquirir negros, e não almas” e sugeria que os missionários enviados àquelas terras fossem pobres, obedientes, castos e humildes, pois, de outro modo, não haveria proveito algum em todo aquele trabalho.³⁰¹

Em diversos documentos, os próprios missionários admitiam que as “deficiências” da cristandade no Congo eram resultado direto da falta de padres para o trabalho apostólico ou do péssimo trabalho executado por aqueles que lá estavam. Tais argumentos, entretanto, podiam ter o objetivo de justificar a aflição dos padres que imaginavam não conseguir realizar, apesar de seus enormes esforços, o trabalho que lhes fora designado. Podiam também ter o objetivo de acusar o trabalho de outras congregações que julgavam censuráveis ou com as quais tinham divergências. O contexto dessas acusações, assinala Thornton, é fundamental para que compreendamos as opiniões correntes em cada lado.

Evidentemente, os conflitos que envolveram escritores e leitores dos relatos com os quais trabalhamos hoje não podem ser desconsiderados, uma vez que eram parte fundamental do contexto de construção desses documentos. Tal característica, no entanto, não inviabiliza a utilização de tais informações, mas impõe alguns cuidados a mais. Os capuchinhos, por exemplo, logo que chegaram às terras africanas identificaram que os jesuítas estavam envolvidos no comércio de homens e denunciaram que isso atrapalhava profundamente sua atividade principal, a conversão dos africanos.

Ao contrário dos jesuítas, os capuchinhos investiram nos trabalhos de conversão mais generalizada dos povos africanos, inclusive os do interior, e se recusaram a possuir escravos. Os capuchinhos acusavam a SJ de investir e estimular o comércio de homens, tendo em vista que os próprios padres da Companhia possuíam muitos escravos. Segundo o governador de Angola, João Fernandes Vieira, excomungado pelos jesuítas, a SJ possuía mais de 10 mil escravos em Angola, além de muitas fazendas, gado,

³⁰¹“Carta de frei Diogo do Santíssimo Sacramento” (2-12-1584).*MMA*. Vol. III. pp.296-7

mercadores particulares que comerciavam no sertão e casas de aluguel em Luanda. Os capuchinhos também acusavam os jesuítas de se dedicarem aos negócios e esquecerem a tarefa missionária que tinham sertões adentro.³⁰² O padre Michelangelo Guattini, por exemplo, registrou que quando foi recebido em Luanda no final de 1668, os padres jesuítas que lá residiam recebiam do rei uma pensão anual de 2 mil cruzados, possuíam uma escola, trinta quintas com casas que alugavam, 1200 escravos, “muitos deles carregadores, ferreiros, marceneiros, poteiros” que trabalhavam para os padres e para outros, cujas rendas diárias iam para seus senhores.³⁰³

É provável que tanto os capuchinhos quanto o poder civil de Angola possuíssem conflitos com a Companhia de Jesus pelo poder e riqueza que possuía, tanto no além-mar quanto na Europa, mas suas denúncias – por mais que exageradas – expressavam que a SJ, assim como padres de outras ordens, viu nas terras distantes do império português, possibilidades de enriquecimento e empoderamento e investiu nessa oportunidade. Voltados para esses interesses, muitos inicianos deixaram o trabalho missionário de lado, preferindo residir e atuar somente nas vilas, onde podiam cuidar de seus negócios.

Além disso, os jesuítas estavam profundamente envolvidos com os assuntos políticos africanos. Ao longo de anos, foram constantes as reclamações contra a atuação de alguns padres da Companhia em terras africanas. Desde a segunda metade do século XVI, o rei do Congo, Diogo I (1546-1561), reclamava com D. João III sobre os procedimentos de alguns padres jesuítas que pregavam no púlpito contra o rei e contra o povo, chamando-os de homens vis e de poucos conhecimentos.³⁰⁴ Um século mais tarde, os conflitos entre o rei do Congo e os eclesiásticos fizeram com que o bispo, frei Manoel Baptista, se mudasse para Angola em 1624, deixando o reino por muito tempo sem ministros.

Na região dos povos mbundos, ou ambundos, a influência dos jesuítas era tamanha que, no século XVII, “[...] além de seu papel de clérigos, educadores e mercadores, ocupavam posições quase seculares como embaixadores e conselheiros

³⁰² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* pp.177-83.

³⁰³ GUATTINI e CARLI, Michelangelo e Dionigi, *La mission au Kongo des Pères Michelangelo Guattini e Dionigi Carli* (1668). 2006. pp. 84-5. Apud. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp.181.

³⁰⁴ O padre Antônio Brásio informa que por esse período havia cerca de vinte e seis padres da Companhia enviados de Portugal. Com o tempo, dois voltaram para o reino e onze morreram, sobrando somente doze para evangelizar toda a gente. *MMA*. Vol. IV. pp.578

junto aos Mbundos” – e, podemos acrescentar, junto à maioria dos círculos políticos entre os quais se envolveram. “Sua versatilidade”, acrescenta o historiador Roy Glasgow, “é testemunho de sua importância na vida comercial, espiritual e política da época”.³⁰⁵ Os soldados de Cristo atuaram como embaixadores e diplomatas; envolveram-se em intrigas políticas e em conspirações quando seus interesses comerciais e políticos estavam em jogo.

Mas não foram somente os jesuítas acusados de envolvimento em atividades comerciais. Na primeira década do século XVII, o rei Filipe III escreveu ao cardeal de Borja se queixando dos excessos eclesiásticos cometidos por todos os que moravam naquelas terras que, “esquecidos de suas obrigações, como se acham tão longe da Santa Sé Apostólica não vivem exemplarmente, e atendem sobretudo à mercancia, e adquirir fazenda”.³⁰⁶

Outros fatores contribuía para que a vida dos europeus em geral, e dos padres em particular, fosse bastante complicada em terras africanas. Se grandes eram as dificuldades para conseguir que os padres atravessassem o Atlântico, não menos complicado (quicá mais complicado ainda) era mantê-los vivos depois que punham os pés em terra firme. A ilha de São Tomé, por exemplo, era um dos lugares mais mortíferos para os brancos, que logo caíam acometidos de fortíssimas febres e dores de cabeça. E o continente era tão nocivo quanto as ilhas. De acordo com o padre Mateo Aguiano, nas terras do Congo geralmente os missionários caíam enfermos com grande facilidade. Os que, a despeito das dificuldades, conseguiam se salvar, ficavam marcados pelo resto de seus dias, muitos deles inválidos. Dos capuchinhos da frota de 1645, por exemplo, grande parte morreu assim que chegou. Aqueles que sobreviveram, com poucos dias de arribada no porto de Mpinda desabaram doentes. Frei João de Santiago descreveu os sofrimentos pelos quais passaram os padres ao longo da enfermidade, tendo que cuidar uns dos outros além de enfrentar os cães e ratos que disputavam com os inválidos o pouco de comida que tinham. Curaram-se, depois de

³⁰⁵ GLASGOW, Roy. *Nzinga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982. pp.61.

³⁰⁶ “Carta Régia ao Cardeal de Borja (28-8-1618)”. *MMA*. Vol.VI. pp. 324. Desgostosos dos insucessos de sua missão de 1548-55, muitos jesuítas também acusavam o rei Diogo I, caracterizando-o como mau cristão e como causador de diversos impedimentos ao trabalho dos missionários. Cf. THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church...”.pp. 149.

algum tempo, devido às sangrias a que foram submetidos e, acreditava o frei, devido principalmente à ajuda celestial.³⁰⁷

Além do pequeno contingente de missionários que chegava às terras africanas e conseguia sobreviver às doenças e aos ataques de animais, outro fator que atrapalhava o contato entre os missionários e as populações do interior era a dificuldade de viajar para essas regiões. As florestas, animais e obstáculos naturais (rios, montanhas etc.), além da necessidade de carregar toda provisão nas costas dos negros (pois não havia carros nem animais de carga), tudo representava um impedimento a mais para o sucesso da atividade missionária.

A diferença entre as línguas era outro fator que implicava imensas dificuldades para a atuação dos ministros, ao mesmo tempo em que representava um caminho possível para a interação entre as duas culturas. A existência de personagens que viviam transitando entre os dois universos, da cultura local e da cultura europeia, chama atenção para a profunda interação entre os dois mundos.

No final do século XVII, um dos papéis fundamentais do clero era a educação da elite das principais províncias. As irmandades eram locais importantes para que os membros da elite aprendessem as práticas e preceitos cristãos, os costumes europeus, além de ler e escrever. Essas pessoas educadas trabalhavam como interpretes, ouviam as confissões e atuavam como professores. Em troca, eram liberadas dos serviços militares, de pagar impostos, tinham os mesmos benefícios que os clérigos em processo legais e eram enterradas com os missionários.³⁰⁸

Estes leigos, assim como o clero local, tiveram papel importantíssimo no processo de expansão e manutenção do catolicismo no Congo ao longo de séculos. Como intérpretes, como mestres de capelas e como catequistas, aqueles recrutados entre a mais alta nobreza atuaram como “responsáveis pela criação da interpretação incomum do cristianismo, e foram eles que propagandearam isso”. Mesmo em casa, afirma Thornton, “foram eles que ensinaram às populações rurais orações e hinos cristãos, preparavam o caminho para os padres e garantiam a instrução”, pois quando um padre, qualquer que fosse sua ordem, atuou no Congo, foi em grande parte na administração de sacramentos e não na educação dos fiéis. Desse modo, Thornton acredita que o trabalho pôde continuar mesmo com a ausência de padres. “Eles garantiram continuidade na

³⁰⁷ MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 282.

³⁰⁸ GRAY, Richard. *Black Christians & White missionaries*. pp.44-46.

Igreja e também garantiram que a doutrina permanecesse constante” mesmo após a crise a as guerras civis após 1665.³⁰⁹

Até que os padres aprendessem as línguas locais, o que muitas vezes não chegava a acontecer, precisavam da ajuda de intérpretes africanos para transmitir a palavra e ensinamentos da Igreja. No entanto, ao mesmo tempo em que representavam a ponte possível, a atuação dos “línguas”, como eram chamados os intérpretes africanos, também colocava novas dificuldades, que precisavam ser administradas pelos missionários. O padre Cavazzi reclamava da imperícia dos intérpretes, que “frequentemente não compreendem bem os mistérios da nossa santa fé e por conseguinte não podem explicá-los corretamente e chegam até a dar explicações contrárias à verdade”.³¹⁰

Além das barreiras impostas pela própria língua, a atuação dos intérpretes era considerada, muitas vezes, como inapropriada e até mesmo como um obstáculo a mais no processo de conversão dos futuros fiéis. O padre Antônio Cavazzi de Montecuccolo deixou registrados alguns casos onde acusava os intérpretes de trabalharem contra os princípios dos padres e em busca de algum benefício próprio. No princípio, disse o capuchinho,

os nossos missionários julgavam que os intérpretes representassem uma ajuda e um alívio, mas em seguida, descobrindo as suas fraudes, experimentaram dupla pena, por serem enganados e por não se poderem livrar deles, com prejuízo da reputação do seu ministério e da sinceridade das doutrinas que ensinavam.³¹¹

Os ditos prejuízos causados à divulgação do evangelho concorriam com a dependência dos padres em relação aos línguas. Enquanto dependessem deles, os padres tinham que escolher entre conviver, tentar consertar o quanto fosse possível seus vícios ou fazer vista grossa em relação a eles. Entre as atitudes denunciadas por Cavazzi como as mais perniciosas, encontrava-se o fato de os intérpretes exigirem pagamentos dos moradores em troca dos serviços espirituais – coisa a que os capuchinhos eram particularmente contrários, pregando que deviam viver de forma simples, somente daquilo que lhes fosse dado como esmola. Os intérpretes afirmavam que, apesar de os

³⁰⁹THORNTON, John. “The Development of an African...”.pp. 165.

³¹⁰MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 349.

³¹¹*Ibidem.* pp. 350.

padres não receberem dinheiro, eles podiam recebê-lo. Justificavam que a água do batismo e outros sacramentos não tinham todo o seu valor se não fossem acompanhados por uma retribuição de importância correspondente. Resumia o missionário que os intérpretes

sabiam enredar de tal maneira aqueles simplórios, que estes, estimulados por verdadeiro amor à Fé, receando perder o fruto espiritual que tanto desejavam, compareciam frequentemente com panos e com búzios, não sem sacrifício em vista da sua miséria, causando a admiração dos missionários.³¹²

Os panos e búzios a que se referia o missionário funcionavam como moeda corrente na região do Congo e eram pagamento bem mais valioso que os punhados de farinha, ovos e frutos que aquela gente costumava oferecer. Pior ainda, concluía o missionário, eram aqueles que “impelidos por natural perfídia” semeavam “abomináveis erros e vícios e ensinando não dogmas católicos, mas dogmas do Inferno”.³¹³

Muitas acusações e reclamações dos missionários, como já salientado, eram resultado dos conflitos de interesses e de jurisdição entre as diferentes ordens que atuavam na África centro-ocidental ou mesmo entre aqueles que representavam o poder secular e o poder religioso (tanto europeu quanto local). A prática mendicante dos capuchinhos, por exemplo, foi motivo de discórdia em algumas ocasiões. O fato de não aceitarem esmola alguma, fazia com que padres de outras ordens, que recebiam ou cobravam em troca dos serviços espirituais, se sentissem extremamente incomodados. Em Bata, por exemplo, um padre secular chegou a pedir que os missionários diminuíssem o ritmo de seus trabalhos para que também tivesse a chance de trabalhar. Como os barbadinhos não cobravam esmola alguma, eram preferidos pela população. O conflito foi resolvido pelos capuchinhos, que se afastaram da província para que o pároco não tivesse prejuízos. Em maio de 1653, a Propaganda Fide divulgou um decreto que ratificava a “faculdade absoluta e independente dos párocos para batizar, pregar, administrar os sacramentos e fazer todas as funções para o bem das almas até a distância de 5 léguas da residência dos párocos e capelães”, confirmando que provavelmente os conflitos de jurisdição entre párocos e missionários, e entre os que cobravam ou não pela administração de serviços religiosos, continuou bastante viva.³¹⁴

³¹²*Ibidem.* pp.350-351

³¹³*Ibidem.* pp.352.

³¹⁴BRÁSIO. *MMA*, vol. I, pp. 359. *Apud.* GONÇALVES, Rosana. *África Indômita*. pp. 62.

Essa dimensão conflituosa é indispensável para a compreensão de tais relatos. Ela permite perceber como a atuação dos padres dependia de inúmeros fatores que influíam diretamente nos resultados alcançados: o pequeno número de missionários, os interesses de muitos deles nos lucros do comércio de escravos, a dificuldade de movimentação pelos extensos territórios, as constantes e numerosas mortes causadas por doenças locais, o desconhecimento das línguas locais e a dependência em relação a indivíduos que, assim como os missionários europeus, tinham seus próprios interesses e objetivos no estabelecimento dessas relações – interesses que nem sempre eram compatíveis com os dos padres, para o pesar destes.

O que se esperava dos missionários era que viajassem para as regiões distantes do seio da cristandade e trouxessem o maior número de almas possível ao rebanho de Cristo. O batismo era, para isso, a porta de entrada. Por vezes, centenas de homens, mulheres e crianças eram batizados em um só dia pelos missionários – números que eram registrados nos relatos de viagens e nos relatórios enviados aos superiores de cada ordem em Roma ou Madri. Em suas viagens às diversas províncias do interior os capuchinhos também tomaram nota de todas as atividades executadas, que eram compostas em grande parte por batismos e confissões, mas igualmente registraram os casos de confronto direto, por vezes violento, com as populações locais.

No ano de 1648, os capuchinhos saíram em missão para Mbata, ou Bata, província localizada na fronteira leste do reino do Congo. Extensa, era considerada uma das províncias mais importantes do reino, mas sua capital foi avaliada pelos missionários como inferior a outras pelo pequeno número de moradores, pela escassez de famílias nobres e ainda pela minguada frequência de estrangeiros. Logo que a notícia da chegada dos missionários se espalhou pela região, informou Cavazzi, “acorreu povo inumerável, até da distância de 25 ou 30 léguas, com desejo ardente de se purificar e de se soltar das correntes de Satanás”.³¹⁵

Segundo Cavazzi, os missionários se empenharam em traduzir fielmente, através dos intérpretes, a palavra do Evangelho, de forma que não houvesse equívocos mas, essa atitude fez com que muitos congoleses protestassem contra a necessidade de tais ensinamentos, argumentando que os europeus os queriam enganar, pois adiavam o batismo, ofendendo o seu desejo de serem cristãos. Ao contrário da impressão

³¹⁵MONTECUCCOLO, Cavazzi de. Vol. 1. pp.352.

inicialmente positiva que tais exigências pudessem ter causado aos padres, Cavazzi não deixou de registrar que a capital lhe parecera cheia de vícios estimulados pelo mau exemplo do duque – o que exigia vigoroso remédio em sua opinião. Se exteriormente o duque parecia muito feliz em receber os serviços de Deus, suas promessas de auxiliar os capuchinhos nunca eram cumpridas.

Situações parecidas foram encontradas pelos missionários em outros territórios por onde viajaram. Em oito de setembro de 1658, os capuchinhos chegaram a Uandu, província muito vasta, tributária do reino e que se declarava católica. Na opinião do cronista, no entanto, os costumes de seus moradores não eram nada católicos. O senhor daquela terra compartilhava com seus subordinados dias consagrados às divindades locais, praticando “numerosas abominações e práticas idolátricas”, disse o capuchinho. Em um raio de 80 léguas, acrescentou, encontrou apenas um homem casado conforme as leis da Igreja Católica, sendo todos os outros casados com muitas mulheres e pais de muitos filhos. O próprio marquês da província, disse-nos Cavazzi, tinha duzentas concubinas – número talvez exagerado para reforçar a situação de pecado que o missionário desejava retratar.³¹⁶

Mas as esperanças dos padres reascenderam quando lhes pareceu que alguns moradores locais aceitaram suas ações, procurando abandonar os seus “amores pecaminosos”, reformar os seus costumes e viver sempre como verdadeiros católicos. Nessa província, em poucos dias os padres contaram cerca de 400 pessoas, entre adultos e crianças, que receberam o batismo, “e muitíssimos, chorando sinceramente os seus pecados, purificaram as suas consciências com o sacramento da penitência”.³¹⁷

Nem todos, entretanto, eram a favor da presença dos padres. Alguns se negavam a receber os sacramentos por eles ministrados ou os desacreditavam perante o senhor local. O marquês de Uandu, concluiu o padre, os tolerava para que não houvesse conflitos que representassem perigo à segurança da comunidade “que se baseava, diziam eles [os africanos], no privilégio de seus costumes antigos, e não na escravidão de novos dogmas e rigorosos preceitos”. A hostilidade contra os missionários nesta província foi tamanha que eles foram obrigados pela violência a deixar aquela terra e a

³¹⁶*Ibidem.* pp.361.

³¹⁷*Ibidem.* pp.362

“vaguear pela região em busca de almas mais dóceis e menos escravizadas pelo vício”.³¹⁸

Por mais que os padres sempre encontrassem moradores que corriam alegremente de grandes distâncias para receber o batismo, também se deparavam com os obstáculos dos poderes tradicionais em relação à nova religião que os brancos tentavam disseminar. Como o próprio missionário registrou a segurança, a estrutura social e o poder estavam baseados nos costumes e tradições antigas e não nas novas práticas, que estavam muito mais distantes das populações do interior do que daquelas que viviam no litoral, como o Sonho, ou na capital do reino, São Salvador.

A mesma situação foi encontrada pelos missionários em várias outras regiões do interior, onde a violência contra os padres era proporcional à violência destes contra os *nganga* e os “ídolos” locais (bonecos, estatuetas e vários outros objetos construídos para auxiliarem pessoas ou comunidades). Em Sundi, província muito extensa situada a cerca de 120 léguas de São Salvador, os missionários acreditavam que a proximidade com reinos não convertidos estimulava “idolatrias” e “superstições”. Cavazzi relatou a viagem do padre Boaventura de Sorreto à região e a violência com que foi surpreendido em uma tentativa de destruir os símbolos religiosos daquele povo. Enquanto Boaventura de Sorreto “derrubava aqueles bonecos e os queimava com os outros objetos supersticiosos, foi assaltado pelos naturais armados, que lhe bateram ferozmente e depois o arrastaram pelos pés no espaço de meia milha, entre espinhos e abrolhos”. O padre Jerônimo de Montesárchio alguns anos mais tarde também sofreu enormes dificuldades na luta contra os “ídolos” de Sundi.³¹⁹

Em viagem a região de Ulolo, aldeia muito povoada no ducado de Mbata, anos antes, o padre Jorge de Geel narrou a já conhecida situação de reverência do povo aos antigos símbolos de suas religiões tradicionais. Nessa aldeia, o padre encontrou um *quimpaxi*, local de reunião para eventos rituais religiosos que, de acordo com Luiz Felipe de Alencastro, fundavam “o pacto entre as gerações, unindo a linhagem em torno do culto de *NzambiMpungu*, o supremo ancestral da comunidade bakongo”.³²⁰ Ao entrar no local carregado de significados o padre, acompanhado por alguns fiéis, lançou-se com violência e “com santo zelo despedaçou todos os simulacros, deitando-lhes fogo e

³¹⁸ MONTECUCCOLO, Cavazzi de. Vol. 1. pp.362.

³¹⁹ *Ibidem.* pp.379.

³²⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* pp.292.

cantando em alta voz, como é nosso costume, o salmo: ‘exurgat Deus et dissipentur inimicieus’”. Então, chegou aquele que tomava conta do *quimpaxi* e, cheio de ira, chamou o povo, que começou a bater no padre com um grosso cacete até que caísse no chão quase morto. Teriam acabado com o padre se alguns dos presentes não os impedissem argumentando que a ira do rei seria maior ainda. Então, levaram-no para um abrigo onde um padre secular lhe administrou os sacramentos e o assistiu até a morte, no ano de 1652, quando seu corpo foi enterrado em uma igreja que mais tarde seria dedicada aos capuchinhos.³²¹ O rei, em represália, mandou queimar aldeia e os responsáveis foram presos e castigados.

Padre Pedro Tavares foi outro exemplo de missionário inflamado contra os ídolos locais e que, por vezes, colocou a vida em perigo na tentativa de destruí-los. Em suas viagens ao longo do rio Bengo, chegou a região cujo *soba* era conhecido como Golungo, onde sabia existir um ídolo que tinha intenção de tomar. Ao aproximar-se do ídolo, cuspi-o, deu-lhe coices e só sossegou quando conseguiu arranca-lo do chão com o auxílio de uma faca. O padre logo percebeu que os moradores locais o observavam “admirados e coléricos [...] com muitos arcos e flechas” e advertiu que se algo lhe acontecesse seriam castigados pelos portugueses. Marina de Mello e Souza observou que o padre, fiando-se protegido pela autoridade militar portuguesa na região e, claro, pela vontade divina,

atou uma corda no pescoço da imagem, prendeu-a ao seu jumento e disse aos ajudantes que o levassem em roda do terreiro, enquanto batia nele com um cordão e dizia ‘em alta voz pelo língua, que era excelente: Não vedes o vosso deus açoitado, arrastado e escoiceado?’, para que não restasse dúvida de quem era a autoridade naquele momento.³²²

O *soba* ofereceu algumas riquezas e escravos em troca do ídolo, mas o padre negou e o levou embora para as outras cidades pelas quais passou, terminando por atear fogo a ele.³²³

³²¹ A história do padre, ao menos no relato de Cavazzi, foi reconhecida como ato de extrema bravura em nome da “verdadeira fé” e ficou registrado para a história que sua morte teve características de mártir, pois durante suas exéquias “diziam que seu corpo suava odor de flores – e sobre o fato dois holandeses foram testemunhas.” MONTECUCCOLO, Cavazzi de. vol 2. pp. 24.

³²² *Carta do padre Pedro Tavares ao reitor do colégio de Luanda* (14-10- 1631). Apud. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp. 217.

³²³ Pedro Tavares conta ainda que um morador branco de Luanda resolveu interceder pelo *soba* e pelo ídolo mas desistiu de argumentar quando o padre informou saber que ele era de nação hebreia e que

A violência dos missionários em suas tentativas de acabar com os rituais africanos, identificadas pelos europeus como inspirados pelo demônio, de nada adiantava. Muitas vezes atuava no sentido contrário, fazendo com que as populações ficassem mais resistentes à presença dos brancos.

Devemos chamar atenção, no entanto, para o fato de que muitas dessas descrições podem ter sido exageradas ou romanceadas para que atendessem aos objetivos do texto. Cavazzi desejava propagandar o trabalho dos capuchinhos e suas qualidades na conversão de pagãos registrando tanto os sucessos que tiveram quanto as dificuldades que enfrentaram – que contribuía, por sua vez, para aumentar o valor de todas as conquistas dos capuchinhos, criando uma memória honrosa de sua prática em território africano.

No Congo, o rei Garcia II também teve muitos problemas com os capuchinhos, sobretudo quando foi informado que os padres traziam armas e que intentavam tirar-lhe do trono. Garcia, que até então se demonstrara tão zeloso pela religião católica,

precipitou-se em toda a sua malvadez, de maneira que, abafando os remorsos da consciência, não omitiu ação nenhuma que pudesse deixar dúvidas sobre a sua apostasia. Erigiu altares aos ídolos, rodeou-se publicamente de numerosas concubinas, desprezou o uso dos sacramentos, aviltou as coisas sagradas, blasfemou contra Deus e os santos, renunciou ao Paraíso e exterminou muitas pessoas, suspeitando de que ambicionassem suceder-lhe ao reino.³²⁴

Como já comentamos, Garcia II teve algumas ressalvas quanto à chegada dos missionários de São Francisco, desconfiando de suas intenções desde os primeiros momentos – desconfianças que, de acordo com as suspeitas de Cavazzi, eram inspiradas por calúnias e boatos espalhados por holandeses e ou outros “malévolos”.

Não durou muito tempo o período de concórdia entre o rei do Congo e os capuchinhos, pois logo se levantaram antigas suspeitas contra os missionários que afastaram cada vez mais o rei. Com a intenção de retomar a exclusividade do apostolado naquelas terras, sobretudo após a retomada de Angola em 1648, os jesuítas se dedicaram

aquilo era matéria de jurisdição do Santo Ofício. Ameaça maior não poderia haver contra um cristão novo, mesmo em terras tão distantes do reino. Assim sendo, o homem mudou de ideia e apoiou o padre em sua intenção de queimar o *quitete* sequestrado. *Carta do padre Pedro Tavares ao reitor do colégio de Luanda* (14-10- 1631). Apud. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp. 220.

³²⁴MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 2. pp. 11.

a espalhar boatos de que os capuchinhos eram espiões enviados por Castela e que traçavam ardis contrários à amizade e boa correspondência do *mani* Congo com o rei de Portugal. Em 1651, o padre Antônio de Couto, já citado, aconselhava Sua Majestade nesse sentido. Solicitava que fossem enviados outros missionários, que não os frades menores, e que estes fossem portugueses. O capuchinho Serafim de Cortona respondeu a tais intrigas solicitando que os próximos capuchinhos fossem enviados por Portugal e não por outro lugar, a fim de que não houvesse mais motivos para desconfianças. A essas informações deu ouvidos Garcia II que passou a tratar os capuchinhos com frieza e a colocar todo tipo de obstáculos à atuação daqueles missionários em suas terras.³²⁵

As tensões com o clero de Angola fizeram com que Garcia II desconfiasse mais ainda dos frades menores, chegando a interceptar suas correspondências e mercadorias. Por vezes, a situação dos capuchinhos era tão insegura que precisavam andar pelo território com documento de autorização que comprovassem o interesse exclusivo na missionação. O crescimento dos conflitos fez com que o rei africano passasse cinco anos na tentativa de substituí-los. Aos poucos, pelos cerceamentos do rei, os capuchinhos foram se afastando das atividades no Congo e se concentraram mais em Angola. Se em 1652 havia 26 capuchinhos no Congo e mais 4 em outras localidades, em 1657 havia apenas 13 missionários em todo o reino, dos quais 2 estabeleceram-se na província do Sonho – o que mostra uma rápida diminuição do contingente e, portanto, da atuação dos clérigos capuchinhos no Congo durante o reinado de D. Garcia. Após sua morte e a ascensão de dom Antônio como novo *mani* Congo (1663-1666), as relações entre os missionários italianos e a coroa congoleza se estreitaram novamente e os barbadinhos voltaram a atuar com mais regularidade, sobretudo após a batalha de Ambuíla.³²⁶

No Sonho, em comparação com outros territórios congolezes, os capuchinhos tinham algumas facilidades. Nessa província, puderam manter uma presença mais regular e contínua (mas igualmente deficitária) que em outras regiões, onde a morte e as doenças constantemente levavam os missionários, que eram muitos difíceis de serem repostos. O porto permitia que os *mani* Sonho estivessem sempre interados sobre a chegada de novos padres e, como eram geralmente considerados de exemplar cristandade, era comum que ali permanecessem alguns missionários, a fim de dar

³²⁵GONÇALVES, Rosana. *África Indômita*. pp.71.

³²⁶GONÇALVES, Rosana. *África Indômita*. pp.52-54.

continuidade ao trabalho. Em Mbanza Sonho, sempre havia um ou dois frades assistidos por um irmão que os ajudava com a língua e aprendia os costumes católicos.

Na província costeira, ainda, os padres barbadinhos não tinham rivais. Eram os únicos que tinham o poder de administrar os sacramentos católicos. Em São Salvador, por exemplo, era mais comum que houvesse outros padres seculares concorrentes, tanto europeus quanto nativos, enfraquecendo a autoridade da ordem dos frades menores perante o rei e os leigos. No Sonho, rapidamente os capuchos trataram de estabelecer estreitos laços com a realeza local e conquistaram importante papel junto aos *mani*, sobretudo nos rituais de legitimação. Richard Gray chama atenção para o fato de que muitos dos rituais mais importantes do Sonho giravam em torno do calendário cristão, como a páscoa, natal, pentecostes e todos os santos. Misturado às datas locais importantes, o calendário cristão ia se construindo. Algumas das festas cristãs mais importantes no Sonho ao final do século XVII, por exemplo, eram em homenagem a St. James, em 25 de julho, e S. Lucas, em 18 de outubro, quando se comemorava a vitória sobre os portugueses na batalha de 1670.

Assim como em São Salvador, a participação dos *mani* nas missas, devidamente paramentados com suas insígnias e com um conjunto de rituais que os colocavam como uma das figuras mais importantes ali presentes, era fundamental. São constantes os relatos de missionários a nos informar que, sempre que os reis compareciam às missas, elas estavam cheias. Quando faltavam ou se retiravam, imediatamente ficavam esvaziadas. Os símbolos e rituais cristãos forneciam mais pompa e esplendor à corte e a aliança entre o rei e os missionários eram um elemento de legitimação espiritual da autoridade e poder do rei: antes da coroação e antes de iniciar qualquer batalha era aconselhável que consultasse ou fosse pedir alguma bênção aos missionários.³²⁷

Mas a relação entre os capuchinhos e os condes de Sonho não foi marcada somente pela paz. No final da década de 1650, houve tantos desentendimentos entre o conde e o padre Boaventura de Corella, então prefeito da missão no Congo, que o padre excomungou publicamente o conde e seus seguidores. Cheio de ira, o conde publicou um édito proibindo que qualquer pessoa se atrevesse a frequentar o hospício e a igreja dos capuchinhos, considerados perturbadores da paz, coligados ao rei do Congo, conjurados contra o Sonho e inimigos de todos os moradores da província. O conde

³²⁷GRAY, Richard. *Op. Cit.* pp. 28-43.

morreu algum tempo depois e Cavazzi deixou no ar sua suspeita de que tal falecimento não tivesse sido decorrente de castigo divino.³²⁸

No trono sucedeu-lhe D. Miguel da Silva, que era considerado bom católico e favoreceu muito a missão, ajudando os padres em seus trabalhos de expansão da fé. Mas logo lastimou-se Antônio Cavazzi pelo fato de que “depois de dois anos, pela natural fraqueza de espírito que torna instáveis os homens em tais circunstâncias, desviou-se do bom caminho e precipitou-se no abismo lamacento da sensualidade”.³²⁹ Quando D. Miguel da Silva morreu em 1658 arrependido de seus pecados, sucedeu-lhe D. Paulo da Silva, que era considerado pelos capuchinhos como bom governador e muito respeitado pela província.

As relações entre as autoridades africanas e os missionários católicos não foram, portanto, caracterizadas somente pela paz e pela concórdia, mas foram marcadas por muitos conflitos. Ora a favor, ora contra, os senhores do Congo tinham que trabalhar para tentar equilibrar os benefícios trazidos pela nova religião com as tradições e estruturas que sustentavam seu próprio poder e autoridade dentro dos grupos locais. Teciam relações com as novas e antigas elites de acordo com seus interesses, limitações e possibilidades. Muitas vezes, tal acordo se dava pela tradução de ritos antigos em novos nomes e a própria atividade dos padres católicos na missionação influenciava para que diversas “misturas” ou “mal-entendidos” ocorressem. Por outro lado, aos senhores locais também era interessante agradar aos dois lados: receber bem os padres, prometendo-lhes todo apoio, e proteger os antigos *nganga*, que ajudavam a regular os mundos natural e sobrenatural dos quais faziam parte.

A “cristandade” congoleza

Assim como na África, na Europa e no resto do mundo conhecido pelos europeus o demônio era considerado o maior perigo à cristandade e, como tal, devia ser incansavelmente perseguido. Protestantes, judeus, feiticeiros, muçulmanos, entre outros, eram considerados por intelectuais, juízes, magistrados e teólogos cristãos europeus da época moderna, como representantes do demônio entre os homens, responsáveis pelos

³²⁸MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 384.

³²⁹*Ibidem.* pp. 386.

desastres naturais, pelas epidemias, pela fome e pelas derrotas. A diversidade era fonte de todas as desordens. Todos eram suspeitos. Todo sagrado não oficial era considerado herético, logo, demoníaco. Era preciso, portanto, enfrentá-lo e combatê-lo.³³⁰ Com tal objetivo os padres se lançavam por terras distantes e desconhecidas identificando e classificando tudo o que era novo dentro de seus padrões e daquilo que podia compreender.

O “outro” era sempre construído com base no cristianismo, que era o “próprio ar que se respirava naquilo que se chamava Europa. Era a atmosfera na qual o homem vivia a sua vida, toda a sua vida”.³³¹ O historiador LucienFebvre, em sua obra *O problema da descrença no século XVI*, chamou atenção para o peso e para as amarras do cristianismo na vida dos europeus ocidentais no século XVI. Através de sua pesquisa, Febvre procurou demonstrar como todas as etapas da vida das pessoas (nascimento, casamento, doença, morte) e todas as atividades sociais (festas, fofocas, política, justiça, guerras) estavam inescapavelmente envoltas pela “aura” e pela mentalidade religiosa cristã. Febvre defende que, nesse século, os europeus ocidentais não tinham a possibilidade de escolha sobre serem cristãos ou não: “era-se cristão de fato”. Todos, mesmo sem querer, estavam imersos em um “banho de cristianismo” do momento que nasciam até o momento em que morriam. Toda a vida pessoal, profissional e pública era cercada pelo cristianismo: “a igreja se imiscui em tudo ou, mais precisamente, achava-se imiscuída em tudo. A peste aflige? Procissões. [...] há perigos para os frutos da terra, a seca ou a chuva em excesso? Procissões”. Infestação de animais? O bispo lhes excomungava. Tudo isso, de acordo com o autor, se fazia sem se perguntar ou sem se indagar. Era impossível fugir.³³²

³³⁰Delumeau analisa alguns dos grandes medos que comoveram a Europa Ocidental entre os séculos XIII e XVIII, num processo de comparação espacial e temporal criticando a ideia de cientificidade, luzes e racionalização normalmente atribuída ao Renascimento. O autor mostra com esse período criou medos (Deus vingador, o fim do mundo, feiticeiras, judeus, diabo, mulheres) que expressavam ou eram fruto das inseguranças materiais, guerras, peste, desgraças, pelos quais os homens passavam naquele momento. Os inimigos perseguidos eram bodes expiatórios, explicações necessárias a uma realidade de medo, incertezas, violência e, principalmente, uma realidade mágica. Esses medos, criados pela elite, ajudavam a alargar o fosso existente entre a mentalidade e os medos da elite e os medos da população em geral, sobretudo os camponeses (que tentavam “civilizar”). O outro era diferente e ameaçador: precisava ser distanciado ou exterminado. Para mais, ver DELUMEAU, *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³³¹ “A obra mestra: o problema da descrença no século XVI (1942)”. In: MOTA (org). *LucienFebvre*. São Paulo: Ática, 1978. pp.38.

³³²O autor defende que, no século XVI, nem pensadores considerados mais “radicais”, como Rabelais, se viram livres dessa influência – tanto na sua visão de mundo (onde Deus era o centro das coisas) quanto

Tantas amarras eram, no entanto, mais fortes entre os europeus que viviam nas cidades, sobretudo entre os intelectuais, como demonstra Delumeau, e mais frágeis (ou mesmo inexistentes) para a maioria da população, sobretudo para as comunidades camponesas mais isoladas. Carlo Ginzburg também chama atenção para o fato de que o próprio cristianismo se utilizou de tradições pagãs para conseguir se difundir (por exemplo, as datas de seu calendário) e que a Igreja também fazia (e ainda faz) procissões, rezas, benzeduras, para afastar o mal das comunidades, para resolver crises, desgraças, desastres naturais, miséria, fome, medo, enfim, para tentar aplacar a ira do Deus vingador.³³³

Mesmo aqueles que eram batizados, definindo-se ou sendo definidos como cristãos, compreendiam e vivam sua religiosidade de formas inteiramente diferentes e, na maioria das vezes, de acordo com as necessidades práticas impostas pelo dia a dia. Muitas vezes, as práticas autorizadas pela Igreja se confundiam com as dos camponeses, dando origem a misturas e ressignificações que a própria Igreja, ao longo dos séculos XVI e XVII, passou a considerar como perigosas e a perseguir. Os esforços da Contra Reforma, nesse sentido, possuíam o objetivo de “uniformizar”, “civilizar” e “limpar” o catolicismo popular de suas “impurezas heréticas”.³³⁴

Por mais que houvesse conflitos entre as exigências da cultura erudita (ou daqueles que possuíam o poder) e as práticas das culturas populares, o cristianismo era, em alguma medida, uma realidade presente na vida da maioria dos europeus da Idade Moderna, fosse como uma forma de devoção real, como uma ameaça iminente contra a qual deviam se proteger ou mesmo na forma de um espaço de sociabilidade, reuniões e festas onde a comunidade vez ou outra se reunia. Desse ponto de vista seria possível compreender as analogias e as comparações sempre feitas em relação ao cristianismo, aproximando-se ou distanciando-se dele, para que se pudesse inserir aquele *outro* com o qual se deparavam dentro de seu universo de conhecimentos. Ao mesmo tempo, a demonização das tradições religiosas africanas por parte dos europeus também fazia parte da construção da própria identidade católica – baseada na relação com o outro não católico, portanto, ameaçador. As viagens e as descrições se serviram desse conjunto de

nos próprios vocabulário e gramática. FEBVRE. *O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. pp.302.

³³³ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. pp.43.

³³⁴ BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

saberes acumulados para ajudar a construir ou reconstruir as imagens da África que a sociedade europeia erguera já havia muito tempo.³³⁵

Para Antonio Luis Alves Ferronha “os europeus nada entenderam da mentalidade religiosa dos africanos e fizeram juízos precipitados e apriorísticos; é que eles próprios estavam familiarizados com o feitiço, com o amuleto, com o talismã e com as bruxarias”. Carregavam consigo cruces, rosários e imagens bentas pelos seus sacerdotes, instrumentos que mais tarde passaram a chamar pelo mesmo nome dos instrumentos religiosos africanos. O próprio autor chama atenção para o fato de que “não poderíamos exigir a um homem do século XVI ainda por cima estrangeiro que compreendesse o complexo sistema religioso africano”.³³⁶ Mais que isso, não podemos exigir que um homem qualquer de outra cultura tivesse a capacidade de se desligar de tudo aquilo que já conhecia para compreender um *outro* que muitas vezes se apresentava como ameaçador e estranho – apesar das semelhanças apresentadas nos discursos das testemunhas da época.

Em muitos registros dos missionários capuchinhos ficam evidentes as diversas misturas orquestradas entre a cultura cristã europeia trazida pelos missionários e a cultura tradicional africana, bem como a aceitação e a convivência de muitos padres com essas práticas. Por outro lado, em outros tantos registros também é possível perceber como os padres se empenhavam em lutar contra as religiões locais. Os diversos casos de violência ou de má recepção pelos senhores locais e as dificuldades dessas missões fizeram com que Cavazzi concluísse que o trabalho dos missionários, que muitas vezes lhes custavam as vidas, rapidamente era anulado pois os negros com a mesma facilidade que aceitavam a doutrina católica também a esqueciam. Difícil era, pois, manter os africanos firmes nos ensinamentos que os padres lhes ministravam, o que era atribuído à inconstância e fraqueza espiritual dos negros, sobretudo nas pessoas mais “incultas e ignorantes” que, “em vez de estarem a ouvir, riem-se e troçam do nosso ensino, virando as costas, sem possibilidade de discussão”, disse o capuchinho.³³⁷ Mas a dificuldade de conservação do cristianismo entre essa gente “inculta e ignorante” poderia ser explicada por outros fatores não aventados pelo missionário, que só conseguia perceber que o fruto de tanto trabalho se perdia com tamanha rapidez.

³³⁵ ALMEIDA, Carlos. “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi...”

³³⁶ FERRONHA, Antonio Luis Alves em “Comentário” a obra de PIGAFETTA, Filippo & LOPES, Duarte. *Descrição do reino do Congo e das terras circunvizinhas*. Lisboa: publicações Alfa, 1989. pp121.

³³⁷ MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp.357.

A facilidade daquilo que os missionários consideravam como conversão se devia, em parte, ao fato de que as palavras e ensinamentos cristãos eram traduzidos por palavras africanas já conhecidas. Assim, os moradores que vinham de longe afoitos pelo batismo, diziam os missionários, na realidade acorriam aos brancos para “comer todo o sal” oferecido por eles. A expressão “comer sal”, utilizada em vez de “batizar-se”, foi introduzida talvez pela dificuldade de encontrar naquela língua um termo próprio para traduzir o conceito do batismo cristão, que por muito tempo era ministrado somente jogando-se um pouco de sal e água na boca das pessoas, sem nada mais. Assim como essa, diversas outras traduções eram feitas identificando termos cristãos a palavras já conhecidas e utilizadas pelos africanos. Tal costume criava confusões e identificações entre as religiões que passavam a ser consideradas por muitos como duas versões da mesma crença. Cavazzi ponderava, ainda no século XVII, que essa “impropriedade” da linguagem poderia mostrar-se como bastante perigosa aos frutos de seus trabalhos.

Para o pesquisador africanista John Thornton, mais que a simples similaridade de palavras, o reconhecimento entre as duas religiões foi possibilitado pela existência de uma base comum de conhecimentos e princípios religiosos. De acordo com o autor, as religiões dos séculos XVI e XVII não eram religiões intelectuais, mas sim reveladas por seres de outro mundo e interpretadas pelos seres humanos. Partindo deste pressuposto, o autor procura perceber como as revelações constituíram o ponto mais importante para a formação da religião e como permitiram o encontro entre o cristianismo e as religiões tradicionais africanas.

Entre as bases que permitiram o desenvolvimento do diálogo estaria, segundo o autor, em primeiro lugar o fato de que “ambas as culturas aceitaram a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas tomavam conhecimento desse outro mundo”.³³⁸ Tanto africanos como europeus reconheciam o mundo dividido em dois (mundo dos mortos e mundo dos vivos) e reconheciam também que através da morte era possível transitar de um mundo para o outro. Além disso, ambos aceitavam que o “outro mundo” tinha ingerência sobre “este mundo” e que podia interferir nele através de algum tipo de poder superior. Por fim, o conhecimento desse “outro mundo” se dava através de revelações interpretadas por grupos de pessoas especiais que eram capazes de mediar

³³⁸ THORNTON. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. pp. 313.

essa relação. Para o autor, portanto, o fundamental era que toda forma de comunicação com o outro mundo se dava através das revelações e tanto o cristianismo quanto as religiões africanas se fundavam em revelações – havendo, claro, divergências entre o que era aceito como válido por um e por outro. Presságios, adivinhações e feitiços eram realidades correntes nas duas culturas e Thornton acredita que esse era o elemento essencial na formação e modificação das religiões.³³⁹

A religiosidade resultante da interação entre as religiões africanas e o catolicismo foi chamada pelo autor de “catolicismo africano”. Segundo Thornton,

o cristianismo africano podia ser considerado uma forma de cristianismo uma vez que seus adeptos aceitavam uma série de verdades a partir das quais diversos seres de outro mundo – sobretudo santos reconhecidos pelos cristãos católicos, porém filtrados pela tradição religiosa africana – eram dados a conhecer, conquistando desse modo status especial, e sendo adorados pelos africanos. Ao mesmo tempo, entretanto, o catolicismo africano não era igual àquele praticado na Europa ou pela maioria dos euroamericanos, cuja filosofia resultante continuou a reconhecer muitas outras revelações como válidas e, além disso, nunca aceitou totalmente diversos pontos da doutrina católica.³⁴⁰

Essa base de elementos comuns permitiu, na visão do autor, que o reino do Congo, bem como seus habitantes batizados, fossem considerados católicos pelas potências europeias e pela Igreja. Não era necessária uma mudança drástica de comportamentos e atitudes por parte dos novos cristãos, sendo tomados por bons crentes mesmo com atitudes e práticas questionadas por alguns missionários.

Mas, se as informações eram relidas pelos africanos e assimiladas a partir de suas tradições, a coincidência de revelações ou o reconhecimento formal por parte das potências católicas seria suficiente para classificar a religião do Congo nos séculos de XVI e XVII como católica – mesmo que adjetivada? Não nos seria permitido interpretar que ao menos alguns daqueles atores africanos (sobretudo grandes senhores, nobres, alfabetizados e educados à europeia) soubessem a importância e a conveniência de se assumirem como católicos diante dos europeus e, ao mesmo tempo, continuar a confraternizar com seus subordinados? Além disso, como generalizar e classificar como católico um reino africano onde grande parte da população conhecia pouco dos brancos,

³³⁹*Ibidem.* pp. 316.

³⁴⁰*Ibidem.* pp.334.

tendo contato somente com alguns padres em raras oportunidades ao longo da vida para comer sal ou receber água na cabeça?

O historiador Charles Boxer, assim como diversos autores de documentos citados ao longo deste trabalho, chamaram atenção para a falta de missionários e para o prejuízo que isso causava ao enraizamento da religião no Congo. De opinião radicalmente oposta, o africanista John Thornton argumenta que a falta de padres não representou um impedimento real ao desenvolvimento da religião católica no reino. Para o autor, os historiadores que abordam o tema da cristianização do Congo baseiam-se em vários mal entendidos e em pressupostos errados.³⁴¹ Ele também critica o fato de que tais historiadores trabalharam com fontes em que os interesses políticos interferiam nitidamente nos juízos de valor e nas opiniões expressas pelos escritores. O bispo de São Salvador, D. Manuel Baptista, por exemplo, escreveu em 1619 muitas acusações contra o rei Álvaro III (1614-22) e sobre o estado da cristandade congoleza em geral, mas Thornton chama atenção para o fato de que tais acusações devem ser vistas dentro do contexto dos conflitos daquele momento.

Apesar de todas as acusações, o historiador acredita que é possível encontrar evidências da inabalável lealdade *formal* de vários reis para com a Igreja e a cristandade. Além disso, Portugal e as autoridades romanas sempre consideraram o Congo um reino católico e não se dirigiam a seus reis como pagãos que precisavam de conversão – tanto que, na maior parte do tempo em que ficaram no Congo, os capuchinhos tinham a função basicamente de ministrar sacramentos e não de converter incrédulos. Os capuchinhos, lembra Thornton, consideravam os camponeses, em sua maioria, ignorantes (e atribuíam isso a falta de padres) mas jamais consideraram as elites como anticristãs. “Eles podiam denunciar os costumes congolezes como pecaminosos, mesmo supersticiosos, mas não pagãos”.³⁴² O pesquisador deixa, portanto, bem demarcada, para fins de seu argumento, a diferença entre os camponeses

³⁴¹ Segundo Thornton, estes historiadores acreditam que o cristianismo foi sempre uma religião estrangeira que servia primordialmente (ou somente) para atender aos interesses europeus, que a conversão do reino era tida como superficial, como um sincretismo leve, somente desenvolvido por parte da corte, ou ainda que a religião europeia não conseguiu estabelecer raízes locais fortes. Para estes, diz o autor, a extensão do cristianismo é medida pelo número do clero europeu no território africano: assim, no início do século XVI ele seria mais forte, sobretudo com D. Afonso enquanto no final do XVI e XVII seria mais fraco, pois neste momento o clero português abandonou o Congo e se dirigiu a Angola.

³⁴² THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church...”. pp.151.

e as elites congolezas em relação à religião católica, e deixa claro que considera os últimos mais importantes.

A diferença entre a elite e os camponeses, que compunham a grande maioria da população, no entanto, parece-nos extremamente importante para a compreensão do desenvolvimento do catolicismo no reino do Congo – fator que se mostra um tanto subvalorizado na interpretação de Thornton. Eram os reis e a elite, conhecedores da religião católica e dos costumes europeus, que podiam escrever e deixar registros de suas ações. Eram, eles sim, reconhecidos pelos portugueses e romanos, como verdadeiros cristãos, não a população em geral.

Esta diferença, acreditamos, é de suma importância para que se possa compreender o processo de difusão do catolicismo pelo reino do Congo. Nos relatos de missionários capuchinhos e nas correspondências de eclesiásticos é possível distinguir pelo menos duas áreas onde o contato com o catolicismo se deu de formas bastante distintas. A primeira sendo representada pelas regiões costeiras e pelas capitais, sobretudo Mbanza Congo, onde se concentravam as igrejas, os missionários e grande parte da elite, e, a segunda sendo representada pelas regiões do interior onde a presença de padres católicos era rara e onde as estruturas locais de poder estavam mais solidamente assentadas nos laços e relações tradicionais do que naquelas trazidas pelos brancos. É preciso salientar, no entanto, que mesmo nas aldeias o conhecimento da religião, da escrita e dos costumes portugueses se restringia à elite, não se estendendo a toda a população – mesmo porque o conhecimento e o domínio sobre a religião era um instrumento de poder que, quanto mais restrito, mais forte.

A atitude da Igreja em relação às tradições de outras culturas também variava de acordo com o poder político que podia exercer dentro daquelas sociedades: podia ser bastante exclusiva quando exercia um claro poder político ou inclusiva, no caso contrário, em sociedades onde sua influência era limitada – como no reino do Congo, onde os europeus exerciam pouco poder sobre as sociedades locais. Os missionários que se destinaram aos domínios do *mani* Congo compartilhavam dessa “concepção inclusiva” da religião que, como defende Thornton, “significa que todos os aspectos da cultura da região alvo que não eram diretamente contrários com a doutrina fundamental

da Igreja eram considerados aceitáveis”.³⁴³ O único comportamento necessário para que se fosse aceito como cristão, continua o autor, era a autoidentificação e o reconhecimento da Igreja Católica e do papa. Diferente do que aconteceu nas conquistas espanholas, no Congo os missionários chegaram, na maioria das vezes, como convidados muito solicitados e aguardados que tinham que fazer sua religião o mais aceitável possível. O reconhecimento formal era, portanto, o único necessário.

Para Thornton, é somente a partir da compreensão da mentalidade dos missionários que se torna possível compreender suas atitudes frente às práticas religiosas no Congo. Os estudos atuais, para ele, confundem justamente essas duas mentalidades, como se os missionários do século XVI e XVII tivessem a mesma preocupação que os estudiosos contemporâneos com uma “mudança de coração” (ou seja, algum tipo de mudança profunda). Os missionários enviados ao Congo para ali trabalhar “pacificamente” tinham um espírito aberto a concessões em relação às religiões locais, acarretando diversas misturas.³⁴⁴

A religião católica praticada no Congo tinha muito de sincretismo, mas tal sincretismo era considerado pelos padres missionários e por Roma dentro da ortodoxia. Exemplo dessa concepção inclusiva foi o fato de que eles não rotularam as manifestações religiosas africanas como paganismo (“uma teologia alternativa inaceitável”), mas sim como superstição e pecado. Muitas fontes, como as deixadas pelos capuchinhos (que Thornton considera como menos influenciados politicamente), falam da adoção do cristianismo como mais um elemento da cosmologia congoleza. Autores como MacGaffey, por exemplo, chamam atenção para as diversas associações de palavras e termos *kikongo* para designar objetos, conceitos e pessoas da mentalidade católica. Foi justamente o que permitiu ao catolicismo ser adotado e incorporado dentro dos costumes tradicionais congolezes. E, de acordo com Thornton, esse sincretismo não representava um problema para os coetâneos. Parecia-lhes, diz o autor “perfeitamente aceitável e normal”.³⁴⁵

³⁴³ THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”. pp. 152.

³⁴⁴ A Igreja católica em muitas situações usava desta alternativa para conseguir conquistar novas almas em territórios onde não possuíam domínio efetivo ou onde as práticas locais não se mostravam tão ameaçadoras. Diferentemente deste momento, no XIX, quando os missionários revisitaram o Congo em contexto totalmente novo, o que antes era considerado ortodoxo, não foi mais. THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo...”. pp. 154.

³⁴⁵ *Ibidem*. pp. 151-152.

Os padres não quiseram ou não se preocuparam em entender a religião daqueles que encontravam, pois ela lhes parecia pouco importante (ao contrário do que ocorreu, por exemplo, com muitos povos americanos conquistados pelos espanhóis). Por isso, não se preocuparam em substituir os termos nativos utilizados para designar os conceitos do catolicismo. Chamavam a si mesmos, a seus instrumentos e conceitos com os mesmos nomes anteriormente utilizados pelos africanos. Estavam preocupados em substituir os antigos atores religiosos e em persegui-los. Pretendiam atuar em todos os níveis que os antigos *nganga*, em cerimônias públicas e privadas: desde cerimônias de iniciação, fornecendo encantos para proteção pessoal, para saúde, para colheitas, secas até a coroação dos reis.

Se os religiosos católicos tinham a prática de incluir algumas manifestações culturais das sociedades locais com as quais entravam em contato, faziam isso segundo suas próprias interpretações, segundo o que consideravam parecido com estruturas já conhecidas ou ainda como possíveis manifestações da predisposição daquele povo ao cristianismo. Entretanto, por mais que vissem ou interpretassem como manifestações divinas diversas situações, eram as crenças africanas que os missionários estavam registrando por baixo de seu olhar estrangeiro. Se elas coincidiram em maior ou menor grau em alguns pontos, isso pode ter facilitado o diálogo e as associações, mas não implica necessariamente uma mudança religiosa – até porque, da mesma forma que os cristãos adotavam as práticas de outros povos, os africanos também o faziam, adicionando poder a seu panteão.³⁴⁶ Se o clero cristão e os congoleses viam esses eventos como milagres e revelações, cada um enxergava segundo o que era lhe era possível e de acordo com seus próprios conjuntos de significados específicos.

Todos os indivíduos tocados por esse intenso processo de contatos estavam em constante “luta contra contextos que transformam irremediavelmente o sentido das coisas e das relações entre os homens”.³⁴⁷ De todos os lados se deu o processo de perda, de misturas, de distanciamento e de reconstrução de referências. Elementos tradicionais da Europa e do Congo tinham seus sentidos “tradicionais” alterados pelo contato e sua circulação entre os grupos dissociava-os da tradição e, às vezes, do poder que continham. Se entidades como a “monarquia”, o “rei” estavam provavelmente distantes da maioria os ibéricos do XVII, mais distantes ainda tornavam-se para aqueles que

³⁴⁶ THORNTON. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. pp.338.

³⁴⁷ GRUZINSKI. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das letras, 2001. pp.80.

seguiam para o além-mar por longos anos e, mais ainda, para aquelas gerações que lá nasciam. O mesmo, como diz Gruzinski, aconteceu no campo das práticas e das crenças religiosas, em ambos os lados do contato.³⁴⁸

Os europeus aprenderam com o tempo que algumas drogas, amuletos e crenças africanas podiam ser tão ou mais efetivas (ao menos naquele novo contexto) que as antigas práticas que os padres lhes ensinavam. Na resolução dos problemas mais triviais aos mais importantes, os atores desses mundos conectados tinham que avançar “pé ante pé, resolvendo progressivamente as dificuldades e as escolhas que se oferecem a eles. A complexidade, o imbricamento, a imprevisibilidade das situações fazem da sobrevivência, para uns, e da adaptação, para outros, um exercício de miopia”.³⁴⁹ As coincidências observadas pelos pesquisadores foram, para europeus e africanos, uma janela que permitiu aproximações e diálogo entre as duas culturas, mas um diálogo de surdos.

Essa expressão “diálogo de surdos” foi usada pelo historiador WyattMacGaffey na tentativa de compreender o processo de interação cultural entre africanos e europeus. Para o autor, a história da acomodação da presença europeia pelos congolezes se deu com ambos os lados operando por séculos o pressuposto falso, mas manejável, de que os conceitos análogos do outro eram idênticos aos seus. Dessa forma, cada um evitava analisar o que não era familiar e mantinha seus próprios princípios e significados. De acordo com MacGaffey, o desenrolar desse processo de equívocos atuou como fator de preservação das estruturas tradicionais africanas ao longo das trocas interculturais – processo que chamou de “identidade duplamente equivocada”. As traduções e gramáticas feitas pelos portugueses da língua do Congo e os registros dos missionários ao longo dos anos de atuação na região, diz,

³⁴⁸*Ibidem*.pp.80

³⁴⁹GRUZINSKI. *O pensamento mestiço*. pp. 90-91. Apesar de o autor chamar atenção para a situação específica e violenta da conquista da América pela Espanha, ele também enfatiza as imposições específicas inerentes às situações de encontro e confronto de culturas, das quais resultam “mestiçagens” e elementos inteira ou parcialmente novos, resultados da invenção, da improvisação e das exigências de cada situação. “Deduzir, inventar, aprender... Embora na exploração dos labirintos só se disponha de uma visão parcial da situação global, a necessidade de avançar obriga a multiplicar as proezas de astúcia e habilidade. E requer uma mobilização constante das capacidades intelectuais e criativas. Indivíduos e grupos devem criar analogias mais ou menos elaboradas, mais ou menos superficiais entre os vestígios, fragmentos e estilhaços que eles conseguem recolher. Cada um é condenado a construir seu palimpsesto pessoal a partir das impressões, imagens e noções que ele captou, dando-lhes significados e valores novos. Na falta de se poderem decodificar de modo linear as informações recebidas de toda parte, obtêm-se saberes ou práticas que, de tanto justaporem de maneira ocasional e aleatória os dados e as impressões assim recolhidos, formam conjuntos jamais fechados em si mesmos.” pp. 91.

além de nos mostrarem a estabilidade da língua Kongo, revelam o desenvolvimento do vocabulário ambíguo que mediou o diálogo de surdos por séculos, no qual termos religiosos transportaram ‘uma gama de significados, do pagão ao cristão, cujos primeiros [foram] conhecidos obscuramente ou não completamente pelos missionários e os últimos obscuramente ou não totalmente pelos cristãos congolezes’.³⁵⁰

Desde os primeiros contatos entre missionários católicos e o reino do Congo, diversas dessas identificações e analogias entre conceitos foram construídas. O rei de Portugal foi identificado como *Nzambi a Mpungu* (divindade suprema dos povos banto) e os missionários designaram a si mesmos como os *nganga*: até o século XVIII, eram os únicos oficialmente autorizados a fazer chover, a utilizar *inkisi* (amuletos), a curar através do uso de plantas etc. A grande diferença era que os *nganga* e *inkisi* dos brancos eram permitidos, enquanto os tradicionais passaram a ser perseguidos.

Da mesma forma, era lícito que se oferecessem aos sacerdotes católicos as primícias, ou seja, o conjunto dos primeiros frutos da terra, em agradecimento e reconhecimento de que seu Deus lhes dera tais bens, assim como dera a chuva e o sol que os fez amadurecer. Quando os negros faziam o mesmo em honra a seus ídolos, tal atitude era considerada errada e falsa. De forma similar, o sacrifício dos africanos a seus deuses, dando-lhes animais como galinhas, carneiros e vacas, era também falso aos olhos dos missionários, que admitiam que o único sacrifício verdadeiro e permitido fora aquele feito pelo filho de deus pela salvação dos homens.³⁵¹

A construção das igrejas seguiu a mesma lógica. Chamadas *mbila*, eram edificadas em locais onde, na maioria das vezes, os antigos chefes ou ancestrais haviam sido enterrados. Da mesma maneira, a cruz cristã foi um elementantíssimo de aproximação, sendo muitas vezes fincada ou pendurada no centro das comunidades (local ocupado pelos antigos ídolos), deveria ser o novo objeto de adoração e proteção da comunidade. Caso exemplar foi contado pelo padre Pedro Tavares que, em suas andanças, encontrou uma aldeia na qual a chuva só retornara, após anos, depois que os moradores encontraram uma cruz e a plantaram em seu terreiro. Para os moradores, aquele objeto era o motivo pelo qual a chuva voltara a cair sobre suas terras, enquanto

³⁵⁰SCHWARTZ, Stuart B. (ed.) *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004. pp.260.

³⁵¹GONÇALVES, Rosana. *África Indômita*. pp.127-131.

para os padres era o veículo de milagres divinos. Sendo uma cruz, era, portanto, evidente aos padres que o fato fosse expressão da vontade de Deus e não uma intervenção do demônio.³⁵² “Enquanto os missionários apreciavam ver sua catequese frutificar e os *minkisi* serem substituídos por crucifixos”, observa Marina de Mello e Souza, “os nativos incorporavam o novo símbolo a partir de seus próprios códigos culturais, acreditando ter nele versões mais poderosas de seus antigos objetos mágico-religiosos”.³⁵³

Concordamos, portanto, com J. Sweet quando chama atenção para os problemas em se utilizar o termo “cristão” para caracterizar a religiosidade congoleza, mesmo que se assinalem as diferenças e ressignificações do cristianismo pelos centro-africanos. Para Sweet, o cristianismo e as religiões tradicionais continuaram como cosmologias distintas, pois suas finalidades eram muito diferentes.

Afirmar simplesmente que os congolezes eram cristãos é equivalente a despojá-los dos fundamentos da sua espiritualidade. O catolicismo não era suficiente para satisfazer as necessidades concretas da maioria dos congolezes, mesmo durante o século XVIII – dois séculos depois de este ter sido introduzido como religião oficial do Estado.³⁵⁴

Sweet ainda se questiona sobre até que ponto a identidade cristã se sobrepôs a outras identidades religiosas africanas mesmo que os congolezes tenham adotado o cristianismo como componente fundamental de sua identidade individual e coletiva, como argumenta Thornton. “De fato, se, como defende Thornton, o cristianismo foi naturalizado”, diz, “deverá tê-lo sido num *corpus* pré-existente de ideias religiosas”.³⁵⁵ Onde muitos pesquisadores olham e percebem evidências de uma identidade religiosa

³⁵² O caso foi narrado pelo padre Pedro Tavares em sua *carta ao reitor do colégio de Luanda, de 1631*. pp. 67. Apud. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp. 216.

³⁵³ SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp. 224. Muitos objetos de culto e adoração católicos eram vendidos em feiras no interior por holandeses e cristãos novos e, de acordo com Marina de Mello e Souza, no XVII, estavam disseminados por grande parte do território do Congo “integrados tanto aos ritos de poder quanto à vida cotidiana”. Padres e objetos eram solicitados e recebidos, em geral, com alegria pelas populações locais, mas isso não significou que abandonassem as práticas tradicionais. “[...] de natureza integradora e não excludente, as culturas centro-africanas assimilaram os ensinamentos católicos e integraram-nos em suas práticas e crenças anteriores num processo dinâmico de reelaboração, em tudo diferente do que prezava a cultura ocidental cristã, para a qual o que não fosse a ela semelhante, deveria ser a ela reduzido, sem concessões de qualquer ordem”. *Ibidem*. pp. 61.

³⁵⁴ SWEET, James H. *Recriar África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1440-1770). Lisboa: Edições 70: 2007. pp. 137

³⁵⁵ *Ibidem*. pp.138.

católica ou a influência e força das conversões (muito influenciados pelos relatos de europeus, sobretudo missionários), podemos perceber, por outro lado, as evidências das religiões tradicionais e a fragilidade da evangelização.

Se existiram congoleses cristãos, eles não eram apenas cristãos. Houve sobreposições sobretudo quanto à simbologia, como foi o caso de *nzamiMpangu* edos padres católicos identificados aos *nganga*. Se os nomes mudavam, os significados tradicionais continuavam, em grande medida, parecidos. As práticas de um e outro eram interpretadas segundo seus próprios costumes e referenciais – um diálogo de surdos, como qualificou perspicazmente MacGaffey. Assim, o cristianismo e a religião congolesa “funcionaram *paralelamente*, sendo que a cosmologia centro-africana continuava a ser o paradigma religioso dominante para a maioria dos congoleses, em especial durante o processo de conversão ao cristianismo”.³⁵⁶

Alberto da Costa e Silva sintetiza sua interpretação com a ideia de que a conversão no Congo foi parecida com a de diversos povos europeus a quem os romanos chamavam de bárbaros. Destes, diz, “alguns foram tocados pela fé cristã; outros a ela aderiram por conveniência; e a maioria da massa acomodou à nova crença as suas convicções tradicionais”.³⁵⁷ E continua:

As adaptações conguesas ao catolicismo não seriam muito maiores do que as experimentadas pela fé cristã ao se expandir no Mediterrâneo, quando sobre o corpo judaico se pôs a roupagem greco-romana. Nem tampouco ultrapassariam aquelas que se produziram nos chamados Ritos Chineses, nos quais o cristianismo se vestia, no que não era essencial, da cultura confuciana, e nos ritos do Malabar, a trajar o hinduísmo. O espírito de tolerância mostrado nesses casos pelos missionários católicos parecia-lhes condição necessária ao ganho das almas, uma vez que não chegavam eles ao Congo, à Índia e à China como conquistadores, que pudessem impor suas crenças e tentar apagar as de povos dominados. Na maioria dos casos, os congos convertiam-se por iniciativa e vontade próprias, e os portugueses tinham de fazer concessões à cultura local, se queriam ser compreendidos e convencer.³⁵⁸

Assim como Thornton, Costa e Silva chama atenção para o fato de que inúmeras características exteriores da religião congolesa eram parecidas com as práticas dos europeus dos séculos XVI e XVII. Isso permitiu que os africanos optassem por incluir

³⁵⁶SWEET, James H. *Op. Cit.* pp.138.

³⁵⁷SILVA, Alberto da Costa e. *Op. Cit.* pp.364.

³⁵⁸*Ibidem.*pp.364-5.

os novos costumes aos que já conheciam e que os europeus adotassem os nomes e funções sociais locais.

Foram essas misturas e interpretações contínuas que acabaram criando movimentos como a *Kimpa Vita*, qualificados como “catolicismo africano” por Thornton. Mas, apesar disso, Sweet insiste que a estrutura fundamental da visão de mundo congoleza continuava a mesma, ou seja, baseando-se na explicação, previsão e controle do mundo. A fé cristã era, nessa perspectiva, um complemento da tradição religiosa congoleza e não sua substituição. Muitas vezes, os cristãos e os adeptos das religiões tradicionais eram os mesmos, transitando de um universo para outro de acordo com as necessidades e oportunidades.³⁵⁹

É nesta chave de interesses e possibilidades que compreendemos também os diversos episódios até aqui analisados, em que os reis e os demais senhores do Congo tentaram construir para si a identidade de fiéis católicos. A adoção do título de cristão abria aos *mani* um amplo leque de possibilidades materiais, simbólicas e técnicas que antes não lhe estavam disponíveis. Alguns congolezes, em especial parte da elite congoleza, adotaram a identidade católica para se diferenciarem e se tornarem mais poderosos que seus vizinhos “pagãos”. Essa elite aprendeu os mandamentos da Igreja, a língua, a escrita e parte da cultura europeia. Avaliar a suposta sinceridade de tais conversões não nos compete, mas é fato que, se alguns se tornaram católicos, a maioria era cristã só de nome, adicionando os elementos do catolicismo a seu panteão tradicional. A crença na divindade dependia em grande parte das necessidades da vida cotidiana e era reforçada pela eficiência de cada uma dessas divindades na resolução dos problemas.

Não se pode esquecer que, nesse momento, religião e política estavam inextricavelmente ligadas. A conversão não era *apenas* uma questão de salvação. A religião era, na maioria das vezes, o único denominador comum que reunia súditos de culturas e sociedades completamente diversas sob a autoridade de um monarca. Aliás, diz Gruzinski,

o cristianismo do Renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos, ritmava a passagem do tempo e os momentos

³⁵⁹SWEET, James H. *Op. Cit.* pp. 39-140.

fundamentais da vida. Por todas essas razões, a cristianização foi um elo essencial da ocidentalização do Novo Mundo.³⁶⁰

No caso do reino do Congo, o que observamos é que as instituições europeias quiseram ser conhecidas e adotadas pelos africanos de acordo com o que lhes parecia interessante e conveniente. Assim, alguns alimentos, a moda, as formas de vestir, os objetos de prestígio, os títulos de nobreza, a tecnologia de construção dos edifícios, as armas de fogo, a escrita, a língua, as normas jurídicas e a religião, enfim, todos esses elementos portugueses foram solicitados pelos congoleses em maior ou menor grau. Alguns foram levados com mais facilidade pelos portugueses, outros não. Da mesma maneira, alguns destes elementos foram adotados pelos africanos, uns mais e outros menos, de acordo com o que lhes fosse possível ou interessante a cada momento.

É preciso não perder de vista que as semelhanças entre as sociedades observadas existem dentro de uma análise comparativa feita pelo pesquisador na tentativa de compreender ambas as estruturas sociais: a produção agrícola, padrões de vida, importância da religião na vida social, política baseada em relações de parentesco e clientelagem, por exemplo. As semelhanças que Thornton identifica são resultado de seus objetivos e de sua análise: seu objetivo é mostrar que os africanos não eram inferiores aos europeus e que participaram ativamente do processo de construção do mundo Atlântico e de suas próprias histórias – e a análise comparativa permite que as semelhanças (ou as divergências) sejam evidenciadas. Se tais analogias existiram, isso não quer dizer que os significados e interpretação do mundo e da realidade em ambas as culturas fosse igual. Que a religião fosse, por exemplo, um fator central na vida política e social de congoleses e portugueses nos séculos XVI e XVII não significa que fossem definidas, compreendidas e praticadas da mesma maneira.

A compreensão dos portugueses que aportavam na foz do Zaire e se deparavam com os costumes dos povos com os quais desejavam travar contatos foi de que havia muitas semelhanças, mas também diferenças significativas. Essas diferenças ficaram registradas em muitos casos já citados onde os conflitos no processo de missão se impuseram. Mesmo nas vilas mais importantes, como a capital São Salvador e a província costeira do Sonho, também houve uma dupla e conflitante representação que

³⁶⁰GRUZINSKI. *O pensamento mestiço*. pp. 98.

fez com que as populações locais fossem consideradas pelos europeus ora como exemplo de cristandade devota, ora como falsos e idólatras.

Assim como os espanhóis que conheceram e perseguiram os cultos americanos, os europeus que foram para a África também viram em toda a parte o poder do maligno não desconfiando que “era o seu próprio Lúcifer que haviam levado para o novo mundo nos porões de seus navios”.³⁶¹

O reino do Congo e os hereges de Angola

Se o condado do Sonho, especialmente o porto de Mpinda, era a porta por onde podiam entravam os cristãos no Congo, era também a porta por onde penetravam outros europeus. Apesar de os reis católicos considerarem que detinham o monopólio das atividades nas terras que “conquistavam” no além-mar, em regiões como o Congo, que não era dominado pelos portugueses, não havia a possibilidade de uns poucos europeus manterem domínio efetivo sobre a região. Os territórios reclamados pelos lusos eram constantemente visitados por povos de outras nações, cujos navios zarpavam inicialmente pela pirataria e depois para estabelecer seus próprios contatos na costa africana. Ingleses, franceses e holandeses navegavam, comerciavam e estabeleciam alianças com diversos povos africanos.

No Congo, os holandeses foram particularmente significativos e ali começaram a enraizar sua presença desde cedo. Pelo menos desde 1594 existem registros da atuação dos holandeses no Atlântico, principalmente atuando na pirataria. Além da experiência prática dos navegadores, livros com a geografia de Angola eram há muito tempo traduzidos e impressos nos Países Baixos. Sabiam, portanto, das potencialidades daquelas regiões e dos lucros que podiam conseguir através do comércio naquelas terras.

Ao chegarem ao continente africano, era fundamental que os europeus recebessem autorização dos chefes locais para comerciar. Essa prerrogativa se tornava ainda mais essencial quando havia concorrência entre mais de uma bandeira navegando pela costa. Assim, aos holandeses era imperioso conquistar alianças nos portos com os

³⁶¹DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente*. pp.262.

quais tencionavam comerciar, ao invés de tentar um confronto aberto com locais fortificados. No Congo, os holandeses tinham o *mani* Sonho como forte aliado em cujas terras, às margens do rio Zaire, os batavos tinham arribada garantida.

Assim como os holandeses, D. Miguel, conde do Sonho, percebia quão interessante era fortalecer aquele relacionamento. Para isso, constantemente favorecia os batavos nos mais diversos assuntos, sobretudo quando também estava em jogo prejudicar os portugueses de Angola. Os condes de Sonho corresponderam-se algumas vezes com os Estados Gerais sempre com palavras corteses, falando dos “favores e dos afetos” que tinham um pelo outro. Também investiram em desenvolver seu relacionamento com representantes holandeses na Europa e no nordeste do território luso-brasileiro, enquanto este foi ocupado pelos batavos – como foi o caso das correspondências entre o conde e Maurício de Nassau, apoiando-o contra os lusos, solicitando auxílio contra estes, celebrando a amizade entre eles ou propagandeando o comércio em suas terras.

Tamanho era o envolvimento entre os congoleses e os mercadores dos Países Baixos, que estes foram autorizados a construir no porto uma fortaleza – coisa que os portugueses tentaram por longos anos sem sucesso. Frei Manoel Baptista, bispo do Congo, foi um dos personagens que protestou constantemente contra a permissão a tal edificação. Em 1619, o bispo escreveu a El-Rei de Portugal enviando seu parecer sobre a construção da fortaleza de Mpinda e sobre os holandeses que ali habitavam. Manoel Baptista era da opinião de que, devido ao parecer errôneo dos ministros de Sua Majestade, foram feitos muitos gastos de fazendas e vidas com o intento de construir em Mpinda uma fortaleza, pensando que isso impediria que os holandeses entrassem naquelas terras ou comerciassem com os negros, diminuindo o dano “que eles com sua seita e erros introduzem conversando, e tratando aquela gente bárbara”.³⁶² Para o frei, foi um engano pedir licença ao rei do Congo, pois este nunca a aprovaria tal construção, sempre se esquivando de dar respostas diretas por acreditar que o intento dos portugueses era lhes tomar o reino.

Pela geografia do porto, Manoel Baptista acreditava que nenhuma fortaleza seria de serventia e os inimigos continuariam a entrar sem problemas, acarretando somente gastos a real fazenda. A única solução era que os próprios senhores locais proibissem

³⁶²“Lembranças do Bispo do Congo a El Rei” (7-9-1619). *MMA*. Vol. VI. pp.359-364 .

que lá entrassem e que se comerciasse com eles. Com tal missão o bispo se encaminhou ao Sonho e ao chegar a Mpinda, disse:

achei-os [os holandeses] lá com quatro feitorias públicas, e muitas fazendas nelas, semeando horas de nossa Senhora falsificadas, bíblias em linguagem, e livros articulados formalmente contra a Igreja Romana e doutrina evangélica, e recebendo negros e negras em penhor das mercadorias que davam fiadas aos naturais, e aos portugueses, e que logo ensinavam em suas heresias e tratavam com grande familiaridade os vassallos de V. Majestade, comendo e bebendo com eles, e sendo mais estimados do Conde e dos seus, que os portugueses.³⁶³

Dentro e fora dos muros da cristandade, os protestantes representavam enorme perigo, desvirtuando aqueles que a tanto custo os padres tentavam converter. No além-mar, além de cuidarem das religiosidades dos negros, os missionários ainda tinham que lidar com a doutrina de Calvino, que era considerada muito mais perniciosa que as religiões africanas. Além de serem próximos e queridos dos governantes de Mpinda, prejudicando os contatos portugueses, os holandeses atuavam publicamente contra a Igreja Católica, distribuindo livros e bíblias destinados a maldizer a doutrina – o maior pesadelo para os padres católicos que trabalhavam naquelas terras.

A fim de demonstrar sua autoridade, frei Manuel Baptista tentou emendar tal situação. Para isso, “pediu, requereu e mandou” ao conde *mani* Sonho, “da parte de Deus, da minha e da de El Rei de Congo”, que despedisse os holandeses de suas terras. O que o conde prometeu (e prometeria ainda muitas vezes) sem, no entanto, cumprir. Com uma boa dose de exagero, o bispo concluiu que, “andavam os vassallos de V. Majestade oprimidos, e os hereges mimosos, e em braços com todos, desacreditando em obras e palavras mui publicamente a Igreja e a mim”.³⁶⁴

Garcia Mendes Castelo Branco, um dos mais importantes fidalgos que acompanharam Paulo Dias Novais à conquista de Angola, também alertou sobre o perigo representado pela presença holandesa em portos africanos, sobretudo porque professavam a “seita de Martim Lutero e Calvino”. O único remédio para que isso não afetasse as relações dos portugueses com os nativos era que se enviassem padres da

³⁶³ “Lembranças do Bispo do Congo a El Rei (7-9-1619)” *MMA*. Vol.VI. pp.360.

³⁶⁴ “Lembranças do Bispo do Congo a El Rei (7-9-1619)” *MMA*. Vol.VI. pp.360.

Companhia e um bispo para o bispado de Congo e Angola, que àquela altura se encontrava vago.³⁶⁵

Em 1629, o bispo de Angola insistia junto ao *mani* Congo que a proximidade com os hereges era extremamente prejudicial à cristandade do Congo. O comércio com aquela “[...] gente inimiga de Deus, e de sua Igreja, rebelde, levantada, e desobediente a seu Rei, e senhor natural” também causava danos irreparáveis à Coroa lusa, nos planos comercial e religioso. O bispo sentia-se na obrigação de “acudir com todo o cuidado e vigilância, procedendo contra todos os receptores, e factores de tais hereges” pelo “dano espiritual que com sua falsa, e diabólica doutrina causam entre os fiéis, e católicos”.³⁶⁶

A presença dos holandeses nos portos do Congo, portanto, causava outros incômodos que não somente de natureza comercial. Os missionários acreditavam que sua presença também estimulasse a “inconstância” dos congoleses em matéria de religião, o que fazia com que os missionários os considerassem “simultaneamente cristãos e idólatras, neófitos e apostatas”.³⁶⁷ Para alívio dos padres a proximidade com os hereges protestantes não seduziu completamente os congoleses, que continuaram oficialmente católicos.

Tamanha era a presença de holandeses nas águas do Congo que, quando os missionários capuchinhos enviados em 1645 chegaram ao porto de Mpinda, após uma longa e turbulenta viagem, toparam com um barco holandês que foi ao encontro do seu. Logo os padres se prepararam para o combate, expuseram o estandarte de batalha, mas o inimigo, sem saber ao certo o poderio do navio, decidiu afastar-se. Mais tarde, foram abordados novamente pelo oficial do navio holandês que, após algumas ofensas e ameaças, foi embora. Quando aportaram, os capuchinhos foram ter com D. Daniel, conde de Sonho, que ouviu suas queixas e prometeu que tomaria providências, protegendo os missionários contra qualquer outro perigo. Pouco depois, chegou o capitão holandês que, “como um doido e sem pensar no que fazia, bateu fortemente com o pé no chão, ameaçando temerariamente o conde em nome do governo de Holanda por haver violado as capitulações ao admitir papistas nos seus domínios”.³⁶⁸ O conde, contou o missionário, não levou as ameaças do holandês a sério e advertiu aos demais que não se envolvessem com os católicos, pois estavam sob sua proteção.

³⁶⁵ “Relação de Garcia Mendes Castelo Branco (1620)” *MMA*. Vol. VI. pp.473-4.

³⁶⁶ “Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo” (26/5/1629). *MMA*. Vol. VII. pp.591-2.

³⁶⁷ MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 262.

³⁶⁸ *Ibidem.* pp. 273-274.

Talvez o cronista tenha pintado com cores um pouco fortes a reação do oficial holandês ao ameaçar dom Daniel. A ênfase pode ter tido o objetivo de enaltecer a defesa que o *mani* Sonho fizera dos padres recém-chegados, afastando-os dos hereges. O episódio expressa, no mínimo, a presença dos holandeses na província, tanto no mar quanto em terra. Seus navios com que patrulhavam as águas e seus capitães cobravam, “em nome do governo de Holanda”, as promessas que o conde realmente pode ter feito com relação à entrada de católicos (provavelmente portugueses) em seus domínios. É certo, entretanto, que os holandeses e a elite do Sonho tinham relações bastante estreitas, que iam além do simples comércio, passando por alianças diplomáticas e tentativas de apoio militar nos conflitos internos entre os senhores africanos e contra os portugueses da região. Sem afastar os calvinistas, dom Daniel teve a habilidade de apaziguar o conflito e deixar uma boa impressão para os padres. Ambos tinham coisas a oferecer e o *mani* aparentemente não tinha a intenção de, naquele momento, abrir mão de nenhuma delas.

Após o enfrentamento com o oficial holandês, os capuchinhos passaram a noite em uma capela onde foram atormentados por inumeráveis mosquitos. Impedidos de dormir, tiveram bastante tempo para se dedicar a vigília, pedindo a Deus que, assim como lhes dera um começo glorioso que desse também um final feliz à missão. No dia seguinte, quando desembarcavam suas cargas a fim de se prepararem para uma missa, os padres perceberam que lhes faltavam as hóstias.

Então um tal D. Miguel, parente do Conde e morador em Pinda, ao ouvir a dificuldade propôs o remédio. Fora ele pouco antes embaixador do conde na Holanda, por motivo de comércio. Ao voltar para a Etiópia, encontrara-se com os missionários na Holanda e, antes de embarcar quisera receber deles os santos sacramentos. Pedira-lhes também umas hóstias para poder gozar dos sacramentos em qualquer eventualidade em que se encontrassem padres e especialmente para os guardar no Pinda, onde frequentemente chegavam padres sem hóstias. Tinha ele portanto uma caixinha de hóstias muito bem conservadas.³⁶⁹

Puderam, assim, realizar a missa. D. Miguel de Castro, citado pelos missionários, fora um dos embaixadores enviados em 1643 pelo conde do Sonho a Pernambuco, junto a D. Bastião Manbuda e D. Antônio Fernandes, para neutralizar a

³⁶⁹MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp.276-277.

embaixada que o rei D Garcia II enviara pouco antes ao conde João Maurício de Nassau, governador holandês de Pernambuco. O rei e o conde de Sonho pediam auxílio dos holandeses um contra o outro e contra os portugueses. Não querendo João Maurício entrar na contenda, ambas as embaixadas foram encaminhadas à Holanda e foi em Amsterdã que Miguel de Castro viu os capuchinhos que lhes deram as hóstias.³⁷⁰

Como era de costume, muitas pessoas chegaram para se batizar, confessar e ouvir missa. Repararam logo que muitos dos que assistiam à missa eram bem instruídos e gostavam de assistir às manifestações religiosas. A presença e o exemplo do conde, com a sua dedicação e religiosidade, era um dos fatores identificados pelos padres como fundamental para espalhar “os melhores frutos sobre aquela massa de gente, que mostrava tão viva fé na Igreja de Cristo”.³⁷¹ Dom Daniel ainda distribuiu comida para toda aquela gente, como mostra de sua felicidade pela presença e pelas ações dos padres.

Ao contrário da boa recepção do conde, o rei do Congo não pareceu tão contente com a chegada dos missionários. Desconfiava o soberano de quem os havia enviado e dos reais objetivos daqueles padres. O conde de Sonho aproveitou a ocasião para informar aos missionários 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”.³⁷² Logo os capuchinhos compreenderam que o motivo de tais acusações era a inimizade entre o rei e o conde. D. Daniel da Silva fora eleito pelos seus súditos em 1641, mas recusou-se a ir a São Salvador para alcançar a investidura do rei. Este nomeou, então, seu primogênito, Afonso, governador de outra região, soberano da província costeira e lhe entregou um exército para que ele mesmo conquistasse o Sonho. Travou-se batalha em 29 de abril de 1645 e Afonso foi derrotado e feito prisioneiro.³⁷³

Frei João de Santiago, assim que aportou no Sonho tratou de escrever a seus superiores informando os primeiros acontecimentos e impressões da viagem. Descreveu em seu relatório endereçado aos capuchinhos de Castela o encontro com os holandeses

³⁷⁰ Faria, “Os barbadinhos franceses e a restauração pernambucana”. Apud. MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp.275.

³⁷¹ MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 278.

³⁷² *Ibidem*. pp.284.

³⁷³ CUVÉLIER. *Biographie Coloniale Belgue*, vol II p. 862. Apud: MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* vol. 1. pp.284.

na costa e a boa recepção dos moradores locais. Pareceu inicialmente bastante entusiasmado com a alegria com os moradores recebiam a religião e os missionários, mas chamou atenção para a necessidade urgente de mais homens para trabalhar naquelas terras.

Tinha esperança de que as possibilidades de conversão daqueles povos fossem reais, pois considerou que nem mesmo a presença dos holandeses mais ao sul os fez desviar para a fé de Calvino em detrimento o catolicismo. Apesar de os “hereges de Angola” terem tentado introduzir suas heresias no Congo, disse o capuchinho, “ninguém quis os ouvir, e a ninguém se pegou sua maldita pestilência, e quando vem algum ao resgate do marfim, cospem quando os vêem, como se vissem a Demônio”. Ao frei parecia obra divina que os hereges não tivessem ainda conseguido “levar essas almas para o inferno” e, por isso mesmo, se fazia imperioso o envio de mais homens para reforçarem o trabalho evangélico.³⁷⁴

Entre os “erros” que os capuchinhos identificaram no povo da capital do reino do Congo, São Salvador, alguns eram já conhecidos como o concubinato, o grande número de filhos “ilegítimos” e a crença nas tradições e práticas antigas. Nas capitais onde a proximidade com os holandeses era maior, os capuchinhos perceberam outro problema adicional: a presença dos ensinamentos de Calvino em livretos “cheios de doutrinas pestíferas e calúnias contra a Santa Igreja Católica e contra o sumo pontífice”. Prontamente, os missionários se dedicaram a lutar contra essa “desordem”, dizia Cavazzi,

[...] convictos de que aquele breu infernal, que se havia pegado nalgumas pessoas importantes, aos poucos mancharia também os rudes, cuja ignorância tem seu pendore para o pior. Portanto, não só disputavam em particular com as pessoas mais instruídas, para refutarem os seus sofismas e para iluminarem as suas inteligências, mas também pregavam publicamente e sem receio nenhum, demonstrando o absurdo das suas proposições, a sua falsidade e os seus erros.³⁷⁵

Como o exemplo do chefe era o melhor remédio para esse mal, o rei convocou o povo e expressou seus sentimentos sobre a fé católica. Mandou, ainda, que aqueles que possuíssem livretos hereges os entregassem e com eles fez uma fogueira. A fogueira

³⁷⁴“Carta de frei João de Santiago aos Capuchinhos de Castela” (11-6-1645). *MMA*. Vol.IX.pp.287.

³⁷⁵MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp.289.

maior, porém, narrou Cavazzi “[...] ardia no peito dos Holandeses que, tendo ocupado a ilha de Luanda, iam conquistando as outras províncias”.³⁷⁶ É digno de nota que, desde 1605, o rei Filipe III prevenia aos vice-reis de Portugal contra a introdução de livros hereges pelos “holandeses e outros inimigos hereges” nos territórios católicos, livros que “[...] procuram introduzir alguns erros contra a pureza da nossa Santa Fé Católica naquelas partes”.³⁷⁷ Aparentemente, nada foi feito para diminuir a introdução de tais livros de doutrina calvinista, cujo número deve ter continuado a crescer juntamente com o crescimento da presença holandesa nos portos da África centro-ocidental.

Os holandeses sabiam que, para que aquela conquista tivesse sucesso, deviam se espelhar na atuação dos portugueses, que se esforçavam por construir alianças com os senhores locais mais poderosos. Em 14 de outubro de 1642, Pieter Moortamer, um dos diretores de Luanda, escreveu um relatório ao Conselho do Brasil dando sua opinião a esse respeito. Para ele, “[era] preciso, com efeito, lidar com os negros da mesma forma que se lida com os cidadãos na Holanda”, devendo se esforçar por guardar mais consideração no reino do Congo, pois seus “habitantes são os mais inteligentes; é indispensável conquistar os seus corações”. Para isso, sugeriu que a Companhia das Índias Ocidentais devia enviar para lá um homem íntegro e dinâmico “[que] daria exemplo de uma vida exemplar e faria conhecer aos congoleses a nossa civilização, a nossa religião e o nosso governo”.³⁷⁸ Assim, pretendia Moortamer que o reino do Congo se tornasse aliado dos governadores holandeses de Angola através do reconhecimento dos méritos e qualidades destes. Para isso, advogava que a Companhia devia enviar predicantes, mestres de escola e enfermeiros para o Congo, a fim de disseminar tais conhecimentos. Em poucos anos, acreditava que os congoleses acabariam por tomar partido de sua causa, sendo-lhes fiéis da mesma forma que foram com os portugueses em certas épocas, pois “na natureza humana as coisas que a educação e a língua engendram são como que uma segunda natureza capaz de fazer desaparecer dos corações bárbaros [...]” o favoritismo pelos portugueses.³⁷⁹

³⁷⁶*Ibidem.* pp.290.

³⁷⁷ “Carta Régia ao vice rei de Portugal” (22/2/1605). *MMA*. Vol. V. pp. 139.

³⁷⁸ JADIN, Louis. *L'Ancien Congo et l'Angola 1639-1655, d'Après les Archives Romaines, Portugaises, Neerlandaises ET Espagnoles*, tome I, Bruxelles/ Roma, Institut Historique Belgue de Rome, 1975, doc 124, p. 349-352. Apud: RATELBAND, Klaas. *Op. Cit.* pp.15.

³⁷⁹*Ibidem.* pp.15.

Talvez os holandeses tenham aprendido essa estratégia a partir da experiência no nordeste brasileiro. Também para essa região se considerava estratégica a colaboração da gente local – dos senhores de engenho e dos indígenas. O conhecimento da religião era um dos passos mais importantes nesse sentido. Algumas ações chegaram a ser pensadas, mas, talvez pelo curto espaço de tempo, não se desenvolveram ações sistemáticas de conversão dos gentios da terra ao calvinismo.³⁸⁰

Assim que os holandeses tomaram Luanda, o rei do Congo logo tratou de firmar acordos e tratados de paz com os novos conquistadores. Alguns pontos de discórdia entre eles, no entanto, diziam respeito justamente à religião. O rei congolês não concordava que os holandeses interferissem em quaisquer assuntos ligados ao catolicismo e também não permitia que embaixador ou pastor protestante se instalasse em seu reino, pois afirmava que eram católicos e assim iriam continuar a despeito das desavenças com os portugueses.

Algum tempo depois da chegada dos primeiros missionários capuchinhos, ainda no ano de 1645, um segundo grupo de missionários genoveses foi enviado a Luanda. Chegaram no ano seguinte, mas não tiveram sorte: naufragaram e aqueles que conseguiram sobreviver foram aprisionados pelos holandeses e enviados a Luanda e depois a Pernambuco. O rei do Congo mandou organizar uma embaixada com a finalidade de ir a Luanda expressar perante os diretores o seu pesar por aquela afronta e escolheu para isto o seu confessor e o padre Boaventura de Sardenha. Quando a embaixada chegou a Luanda, logo souberam do mau tratamento recebido pelos missionários católicos presos e perceberam que a ilha, “onde, no tempo em que os portugueses governavam, era exaltada a religião católica” havia sido transformada em um “covil de calvinistas, que profanavam igrejas e conventos, convertendo-os em armazéns e tabernas, pelo que não se pode descrever o quanto sofreram”.³⁸¹ Ouidas as reclamações dos padres, os holandeses responderam que o tratamento dado aos

³⁸⁰ O mameluco e padre jesuíta Manuel de Moraes foi exemplar neste sentido. Atuou inicialmente na resistência pernambucana contra o domínio holandês, mas, ao ser preso e enviado aos Países Baixos, tornou-se enérgico propagandista do calvinismo. Chegou a escrever traduções de termos da “língua geral” para o latim, auxiliou intelectuais holandeses em obras sobre a América portuguesa e escreveu até uma proposta de conversão dos índios ao protestantismo nos moldes jesuíticos. Manuel de Moraes sabia que o apoio dos senhores locais e dos indígenas era essencial para que o domínio holandês se consolidasse e, para o alcance desse objetivo, a religião era uma moeda de fundamental importância. VAINFAS, Ronaldo. *Traição*. Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

³⁸¹ MONTECUCCOLO, Cavazzi de, *Op. Cit.* Vol. 1. pp.312.

missionários genoveses presos seria considerado, dali por diante, como norma e que ninguém seria admitido sem passaporte da Holanda.

Isso queria dizer que, mesmo o rei do Congo estabelecendo claramente que não aceitaria interferência em matéria de religião, os holandeses não respeitaram. Naquele momento, os batavos haviam se tornado uma força importante na costa centro-ocidental africana, interferindo em diversas ocasiões nos assuntos do reino do Congo. D. Garcia II, no entanto, se não queria interferência dos batavos em alguns pontos relacionados à religião (apesar de permitir que livretos calvinistas se espalhassem pela capital do reino), também não podia impedir completamente a atuação destes, uma vez que eram aliados muito importantes contra os senhores locais que se tornavam cada vez mais poderosos e revoltos.

Assim como muitos de seus antecessores, o *mani* Congo atuava em uma dupla diplomacia, criando laços com holandeses e católicos. Depois da independência de Portugal, a Espanha se tornou o alvo da diplomacia do rei do Congo em uma tentativa de unir forças com todos os inimigos dos lusos. Garcia II tinha plena consciência de que sua proximidade com os holandeses não era bem vista pelas potências católicas da Europa e utilizou o episódio da prisão dos missionários genoveses, em 1645, como uma mostra dos males que os protestantes causavam à religião no Congo. No ano seguinte, Garcia II escreveu a Felipe IV, rei de Espanha, expressando seu afeto pelo rei e, ao mesmo tempo, sua reprovação em relação aos rebeldes de Sua Majestade Católica – portugueses e holandeses. Protestava que, aos poucos, portos e vilas tão importantes para o rei católico caíam nas mãos dos “infieis inimigos da nossa Santa Fé” que, “se bem que me vendem por amigos, me fazem o maior dano, privando-me do bem maior, impedindo quanto em sua parte podem o ingresso de ministros evangélicos em meu Reino, que é o que sobretudo sinto”.³⁸²

Ao mesmo tempo em que por aquele porto passavam os missionários e demais representantes dos reinos católicos, passavam também os “hereges” holandeses, que contribuía para dificultar o trabalho dos reis católicos no aumento da fé. Mas essa memória não era interessante no momento e não ajudaria a colocar em prática os desejos do conde por mais missionários e aumento da estrutura eclesiástica católica em seu território – foi, portanto, suprimida.

³⁸² “Carta de D. Garcia II, rei do Congo, a D. Filipe VI, rei de Espanha” (5/10/1646). In: MONTECUCCOLO, Cavazzi de. *Op. Cit.* Vol. 1. pp. 300.

Mesmo após a recuperação de Luanda pelos portugueses e a batalha de Mbwila, os holandeses continuaram aparecendo na costa do Sonho e comerciando com os senhores dali. Em 1669, por exemplo, frei Guisepe Maria, que acabara de chegar a Luanda em 1668, foi enviado na tentativa de mediar uma reconciliação entre os portugueses o *mani* Sonho. A interferência do padre nesse momento, de acordo com o pesquisador Richard Gray, era vital para as missões capuchinhas, uma vez que os conflitos na região também as afetavam. Um dos pontos no qual insistiu Frei Guisepe foi para que não se vendessem mais escravos aos hereges, sobretudo holandeses. Tal insistência criou muitos conflitos com o rei do Congo e com o conde do Sonho, uma vez que aqueles eram muito melhores parceiros comerciais que os portugueses.³⁸³

Mas, mesmo que fossem excelentes parceiros, o rei do Congo tinha necessidade de envio constante de missionários evangélicos que dessem continuidade à missão no reino e por isso precisava manter relações amigáveis com as potências católicas do continente europeu. Por outro lado, também não podia abrir mão do comércio com os holandeses que muitas vezes lhes fornecia produtos com melhor preço e qualidade, além de armas de fogo muitíssimo valiosas. Precisava então atuar nas duas frentes de acordo com as necessidades que se impunham a cada momento.

Entre o discurso e a prática: Poder, religião e identidade

O desenrolar das relações entre os senhores congolezes e os europeus de diversos reinos permite perceber algumas diferenças entre o discurso e a prática religiosa: discurso de fiéis e zelosos católicos e prática de apoio aos protestantes e aos representantes das religiões tradicionais – tanto por parte do conde do Sonho quanto do rei do Congo.

No relato do Bispo do Congo, frei Manuel Batista, a Filipe III de Espanha, escrito em 1619, e no memorial do padre Boaventura de Alessano à Propaganda Fide, escrito em agosto de 1649, entre outras coisas, como constituições do bispado, produtos proibidos no reino e administração da justiça, os autores fizeram menção aos costumes gentílicos dos habitantes do Congo. O primeiro ponto que logo se destacou como

³⁸³ GRAY. *Op. Cit.* pp.31

reclamação foi o concubinato. Contou o bispo que os habitantes “não tem virtude, vergonha, verdade, nem constância, senão em o mal, porque são de ordinário sensuais, sem perdoar a parentesco mui chegado, assim de consanguinidade, como de afinidade”.³⁸⁴ Os reis e os maiores senhores eram os mais afetados por esse costume que o bispo considerava pecado, uma vez que amancebavam-se com várias mulheres, inclusive parentas próximas. Quanto mais importantes eram, disse o bispo, maior era o número de mulheres e isso representava o quão poderosos, ricos, honrados e aparentados eram esses senhores.

Relatou com desaprovação um pedido do rei do Congo, dom Álvaro III – a quem criticava bastante – para que permitisse o casamento de um de seus duques com uma segunda esposa, visto que a sua tinha sido enviada a outro aliado seu. O bispo negou-se veementemente a dar tal licença, com o que ficaram escandalizados o duque e o rei.³⁸⁵ A criação dessas redes de alianças através dos casamentos era fundamental para unir as famílias e as elites de diferentes locais, que se tornavam mais fortes pelo apoio uns dos outros. Mas, aos olhos do bispo, o sacramento do matrimônio, que a duras penas os cristãos tentavam implantar naquelas terras, não podia ser empregado dessa forma, “sem virtude nem vergonha”.

A situação parecia não ser muito diferente daquela descrita pelo missionário dominicano Frei Luís de Cácegas, ou Frei Luís de Souza, que relatou a terceira missão dos dominicanos ao reino do Congo, no ano de 1610. O frei contou algumas particularidades de São Salvador, capital do Congo, e descreveu a viagem e a recepção dos diversos senhorios pelos quais passaram. Registrou que na capital do reino, São Salvador, o número de ministros era muito pequeno e que por isso os habitantes eram cristãos só no batismo, pois todo o restante da doutrina ignoravam. A prática dos casamentos pareceu chamar-lhe atenção, tanto que se dedicou a escrever algumas linhas a respeito:

³⁸⁴“Relação do Bispo do Congo a El Rei” (7/9/1619). *MMA*. Vol.VI. pp. 375. Desde os primeiros anos da conversão dos primeiros reis do Congo, o rei de Portugal pediu ao Papa dispensa para o rei do Congo e seus súditos dos impedimentos de consanguinidade e de afinidade para efeitos do casamento. O rei pedia isso pelo grande esforço que se fazia para dar força ao sacramento do casamento que, no entanto, era constantemente esquecido inclusive pelos maiores senhores, que os portugueses consideravam muito “inclinado[s] a idolatrias e ter muitas mulheres e se casam com parentes mui chegadas [...]”. Por serem novos na conversão recomendava ainda que não fossem muito duros com eles, pois do contrário se perderiam todos os frutos já realizados até ali. “Instrução para o embaixador D. Martinho de Portugal” (20/5/1532). *MMA*. Vol. II. pp. 03-04.

³⁸⁵ Relação do Bispo do Congo a El Rei (7/9/1619). *MMA*. Vol.VI. pp. 367

No estado do Matrimônio vai em geral grande desconcerto: uns têm das portas adentro quantas mulheres podem sustentar, coabitando com cada uma, como se fora sua legítima consorte: outros quando querem casar, não fazem mais que concertar-se com a que escolhem, como se fora contrato de compra, e venda, e sem outra cerimônia da Igreja se hão por casados: e em cabo de anos, se acertam a se descontentar dela, com a mesma facilidade a despedem. A este modo enchem a casa; e se os Párcos os obrigam a casar legitimamente, e ficar com uma só, o dia que assim casam, que devia ser ocasião de verdadeiro amor, é princípio de ódio, e desavença. A linguagem comum é, que são necessários muitos anos para conhecer a condição de uma mulher; e pela mesma razão não convém receber nenhuma com obrigação de toda a vida; senão depois de longa experiência.³⁸⁶

Aos olhos dos missionários europeus e a partir de suas repreensões, é possível perceber como o rei do Congo e seus senhores teciam suas redes de alianças, suas estratégias de poder e governo. As mulheres tinham um papel fundamental, pois eram o elo que materializava muitas dessas alianças. Parentesco consanguíneo ou de amizade eram categorias europeias – que nem mesmo eles cumpriam tão à risca. Tomar como sua esposa a esposa de outro senhor (que muitas vezes era parenta próxima) criava um vínculo entre eles. Da mesma forma, ter várias mulheres era símbolo de status e poder, como o próprio bispo pôde perceber. O padre Boaventura de Alessano também citou por duas vezes esse desrespeito às normas da Igreja: concordando com o bispo, que escreveu alguns anos antes dele, relatou os concubinatos públicos e casamentos entre parentes próximos, coisa que entre os africanos não se tinha como desonra.³⁸⁷ Em outro momento, denunciou a “reunião de homens e de mulheres em lugares especialmente destinados, ornamentados com estatuetas de ídolos, onde, invocando o diabo em alta voz, se misturam indiferentemente e desenfreadamente se entregam ao cresse e multiplicamini, sem respeito de parentesco nem de afinidade”.³⁸⁸ As festas e cerimônias locais eram demonizadas e vistas como momentos de pecado e desrespeito à normas.

Frei Manuel Baptista, o bispo do Congo, também se dedicou a comentar sobre as festas, nomeadamente as do rei e dos mais poderosos. Narrou as bebedeiras durante jantares nos quais os portugueses chegavam a ser ameaçados pelo rei, que renegava o batismo, a Igreja e os clérigos: “E assim se está lá a risco de o vinho [de] uma vez

³⁸⁶ “Terceira missão dos dominicanos ao reino do Congo” (1610). *MMA*. Vol. V. pp. 611-612.

³⁸⁷ “Memorial do padre Boaventura de Alessano à Propaganda Fide” (agosto/1649). *MMA*. Vol. X. pp.398

³⁸⁸ *Ibidem*. pp. 395

acabar com tudo”, lastimava o bispo.³⁸⁹ Expressão de verdades liberadas pelo álcool ou medo do bispo quanto aos excessos e ameaças dos africanos? Talvez um pouco dos dois. Há que se perceber também – e essa passagem é bastante elucidativa – a frágil situação dos estrangeiros lançados ao além-mar, onde contavam com uma pequena quantidade de brancos em meio a um grande número de nativos. Estavam em situação de constante ameaça e sujeitos às vontades dos senhores locais.

Em sua *Relação*, o bispo ainda empenhou-se por descrever a fauna, a flora, os costumes e os materiais de guerra, falou sobre o empenho dos habitantes no cultivo da terra e na criação de animais, e chegou, por fim, à questão da religiosidade daqueles indivíduos, assunto que nos é particularmente caro. Informou o bispo que

Tem a gente do Congo e de Angola muitos ritos gentílicos de que assim usam, os que o são, como os batizados, e a Cristandade pela maior parte é só de nome, porque quando os curas vão correr os distritos de suas capelas, é mais para receber as colheitas, que para ensinar, e assim batizam a todos que se lhe oferecem, sem diferença de pessoa, ou sem os catequizar.³⁹⁰

A crítica do bispo não se dirigia somente aos costumes gentílicos do povo mas, principalmente, à má evangelização do clero: denunciava que os padres simplesmente batizavam as pessoas que se apresentavam sem a menor preocupação em ensinar as coisas da religião, somente esperando os benefícios de batizar muitas almas. Almas essas que, na visão do bispo, só faziam com que a cristandade do Congo fosse mais pecadora. Contou, para provar suas alegações, sobre uma visita que fizera ao presídio de Cambambe, onde encontrou sete batizados que o informaram que nem a doutrina “nem o sinal da cruz sabiam, nem se tinham confessado nunca, nem entrado em Igreja, afirmando que nenhuma destas coisas se lhe[s] disseram, quando foram batizados”.³⁹¹ Da mesma maneira, continuavam com suas mancebas que tinham em grande número segundo a posição que ocupavam. Frei Manuel Baptista percebeu que os poucos religiosos que ainda existiam se preocupavam mais com os benefícios a receber com a execução de tais trabalhos do que em fazerem bem seu ofício. Lastimava, por fim, que

³⁸⁹“Relação do Bispo do Congo a El Rei” (7/9/1619).*MMA*. Vol VI. pp. 376-377

³⁹⁰*Ibidem*. pp. 381.

³⁹¹*Ibidem*. pp. 381-382

em terra tão maravilhosa, tão fértil e larga, tudo se perdesse por falta de ministros eclesiásticos competentes.

Padre Boaventura de Alessano foi mais enfático ao acusar a fraqueza dos congoleses em conservar o cristianismo e constantemente retornar às antigas práticas. Também condenou gravemente a adoração aos “ídolos” fabricados para ir em auxílio de diversas necessidades diárias – talvez porque os santos e entidades católicas não conseguissem resolver todos os problemas. Criticou também os magos, encantadores que “engana[va]m o povo ignorante” que os reverenciava e venerava. Aparentemente desesperado o padre pedia a visita de “prelado zeloso, de inquisidores Apostólicos, auxílio pelo amor de Deus!”³⁹² pois as “superstições, vãs observâncias, muitas delas misturadas com idolatrias e ritos gentios, são sem número; diariamente se vão descobrindo outras, novas no conhecimento, antigas porém na observância”.³⁹³

Todas essas reclamações, condenações e pedidos de remédio eram expressões dos anseios dos missionários diante da religião ministrada e praticada no Congo. O rompimento de vínculos era algo extremamente difícil, sobretudo se esses vínculos eram a base do poder estabelecido. A religião tradicional e as relações de casamento eram reconhecidas pelos próprios missionários como o fundamento daquela sociedade – fundamento que eles tentavam substituir. A Igreja tentou controlar as práticas, o exterior, sobretudo através da educação: instrumento tão poderoso de cuja falta reclamava o bispo. Os primeiros padres e cronistas exaltaram como uma das grandes virtudes de D. Afonso I, filho do primeiro rei congolês batizado no final do século XV, justamente o fato de que estudava as escrituras e as letras, sendo, assim, um perfeito exemplo de fiel. O conhecimento era um dos elementos que determinava a unidade ou a exclusão, era aquilo que permitia que se demarcasse a diferença entre os que conheciam a religião, que a produziam ou que tinham o direito sobre ela, em contraste com todos aqueles que não tinham nenhuma destas prerrogativas.³⁹⁴

Essa sociedade que se definia ou que era definida como católica, na prática, possuía muito ainda de suas religiões tradicionais e muito de misturas. Podemos ir além e pensar que esse era somente mais um processo de transformação de religiões que não foram “puras” em momento algum pois estavam em constante adaptação e alteração de

³⁹²“Memorial do padre Boaventura de Alessano à Propaganda Fide” (agosto/1649). *MMA*. Vol X pp. 398

³⁹³*Ibidem*. pp. 400.

³⁹⁴CERTEAU. “A inversão do pensável”. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 pp.130-151

acordo com as exigências que se lhes impunham. Charles Boxer chama atenção para o fato de que, mesmo na Europa, o cristianismo não era exatamente “puro”, sobretudo entre o povo mais simples e entre os camponeses.

A crença nos ritos de fertilidade, bruxas, vampiros, mal-olhado, conjuros e presságios estava tão profundamente enraizada a todos os níveis da sociedade que o ramo português da Inquisição contentava-se, normalmente, com denúncias rotineiras de tais práticas, ou em aplicar castigos relativamente brandos.³⁹⁵

O discurso de evangelização era um discurso de poder que visava a imposição de determinadas verdades, vontades e autoridade sobre outros. Em um primeiro momento, o batismo era a linha que dividia os novos integrantes “autorizados” dessa religião daqueles que não podiam ter acesso a ela. No século XVII, no entanto, processou-se uma drástica mudança com relação à concepção do batismo: aquele batismo de massas e sem nenhuma instrução passou a ser combatido, dando lugar à necessidade de ensinar as populações recém-conversas, pois, do contrário, elas continuariam errando em suas práticas supersticiosas. A educação, diga-se de passagem, aparecia ao lado da repressão: Boaventura de Alessano pedia desesperadamente a visita de inquisidores apostólicos para controle das práticas “abusivas”.

Os conflitos de poder e interesses políticos são um lado fundamental da moeda: religião e poder nesse momento eram indissociáveis. O interesse expresso pelos congoleses em relação à religião dos portugueses foi resultado do desejo dos primeiros por maior legitimação de sua posição na ordem e hierarquia social: era mais uma base que fundamentava seu poder. Por outro lado, pensar, como Juan Carlos Estenssoro, em termos da introdução de novos símbolos e novas necessidades também ajuda a compreender sob outros aspectos, por exemplo, os constantes pedidos das autoridades congolesas por missionários qualificados e artefatos religiosos para o desenvolvimento e expansão da fé cristã no reino. A religião trazida pelos brancos, ao ser introduzida pelo batismo, espalhada e ensinada como algo essencial, foi se perpetuando através da sociedade e, depois, a religiosidade que resultou desses contatos passou a ser

³⁹⁵ BOXER, Charles R.A *igreja e a expansão ibérica*. pp.129.

questionada por aqueles que iniciaram o processo, os missionários católicos.³⁹⁶ Por esse motivo, o padre Boaventura de Alessano pedia insistentemente o envio de mais missionários que pudessem trabalhar a educação, além de inquisidores que pudessem coibir os desvios e misturas que grassavam nas terras africanas. A partir desta tentativa de controle, o padre esperava que a religião católica ficasse mais fortalecida e mais respeitada entre aquelas populações que, assim, deixariam de consultar “magos, encantadores, feiticeiros” que estimulavam “superstições, idolatrias e ritos gentios” tão combatidos pelos missionários. Por outro lado, o fortalecimento e a imposição do respeito à religião católica era, para o padre, a solução para o problema da venda de cristãos escravizados a outros cristãos, hereges e gentios – problema contra o qual havia muito tempo os missionários tentavam, sem sucesso, lutar. Por aquelas terras, concluía o padre, “[era] mais estimado um cachorro, um animal que um cristão”.³⁹⁷

A construção e a demarcação das diferenças entre mundo cristão e mundo pagão, entre os especialistas e os leigos, fazia parte dos interesses, das identidades e dos discursos. Os padres católicos precisavam construir e demarcar as diferenças entre o poder que representavam e aquele que era representado pelos *nganga* tradicionais, entre seus objetos rituais e os *nkisi* locais, entre seus santos e os ancestrais africanos. Os padres pretendiam ocupar o local antes ocupado pelos representantes da religião africana naquelas sociedades e, principalmente, na estrutura de poder, mas a permanência dos antigos sacerdotes e das práticas religiosas mostrou como aquela seria uma batalha bastante difícil, além de longa.

Se os brancos tinham interesses em expandir sua religião pelo mundo, os africanos também tinham seus interesses em relação ao poder que traziam os padres católicos. A religião apresentada pelos portugueses ofereceu aos soberanos congolezes novas possibilidades econômicas e políticas que estes utilizaram de diferentes formas, segundo seus objetivos e estratégias, mas também segundo as circunstâncias e limitações que lhes eram impostas, tanto por estrangeiros quanto por seus próprios súditos, em diferentes situações. A identidade cristã foi percebida pelos *mani* Congo e pelas demais autoridades da região como elemento importante desde o início dos contatos entre portugueses e congolezes, no final do século XV. Ser cristão e ser

³⁹⁶FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. “O Símio de Deus”. In: NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras & Minc-Funarte, 1999. pp. 190-191.

³⁹⁷ “Memorial do padre Boaventura de Alessano à Propaganda Fide” (agosto/1649). *MMA*. Vol. X pp.399.

identificado pelos outros enquanto tal tornava-se um elemento importante no jogo político do Atlântico sul nesse momento e as autoridades congolosas usaram-no de diferentes formas, segundo seus interesses, possibilidades e objetivos.

Desde o batismo do conde de Sonho no dia de Páscoa de 1491, tomando o nome de D. Manuel, ele e seus sucessores passaram a construir a identidade de que sua província era a porta principal através da qual o cristianismo avançou pelo reino adentro. Esta identidade seria, a partir dali, sempre acionada pelos diversos senhores do Congo, mas especialmente pelos condes de Sonho.

Em 25 de março de 1648 enviou Dom Daniel da Silva, conde de Sonho, uma carta a D. Filipe IV, rei de Espanha, onde agradecia o envio de capuchinhos e pedia que sempre lhe mandassem mais missionários para o crescimento e para a manutenção da evangelização em suas terras. Mas o que significava, nesse contexto, identificar-se como fiel católico ou e ser identificado pelo “outro” enquanto tal? Nas cartas de dom Daniel da Silva, o conde identifica-se como soberano da região do porto de Mpinda “[o] qual recebeu primeiro a fé católica”.³⁹⁸ Essa era a memória que o conde esperava que Sua Real Majestade, D. Filipe IV, tivesse dele.

À primeira vista, o pequeno trecho passaria despercebido, entretanto, se estivermos preocupados com os significados e com a importância da construção da memória e da identidade, ele se torna mais importante – não pelo que contém em si, mas pela história a que se relaciona. O conde se remetia justamente aos seus antepassados e, sobretudo, ao primeiro *mani*Sonhoconvertido, D. Manuel, que, sem pensar duas vezes, pediu para ser batizado antes mesmo do rei do Congo, seu sobrinho e senhor, só permitindo que um de seus filhos fosse batizado junto com ele, excluindo os demais de entrar, ao menos naquele primeiro momento, para o círculo dos que tinham acesso àquele novo poder trazido pelos brancos.

O batismo cristão não era uma forma de conversão imediata, mas sim uma forma de ser inserido em um grupo social. Na medida em que esse pertencimento representava poder, limitar o acesso de outras pessoas a esses grupos (impedindo-lhes de receber o

³⁹⁸“Carta do Conde do Sonho a D. Filipe IV” (25/03/1648), p.118-9, “Carta do Conde do Sonho a Propaganda Fide” (25/03/1648), p.120-1, “Carta do Conde do Sonho ao Papa Inocência X” (25/03/1648), pp.122-5. MMA. Vol. X. Grifo meu.

batismo) era limitar-lhes também o acesso ao poder.³⁹⁹ Era, ao mesmo tempo, um rito que incluía e excluía, que delimitava o círculo dos salvos e dos não salvos. Era a porta de entrada para o reino dos céus e para um grupo social e político – e só a Igreja podia abrir essa porta.⁴⁰⁰ Além de limitar o acesso ao poder, o conde criou a memória de que fora o primeiro a receber a fé católica – herança que foi acionada, alguns séculos mais tarde, por D. Daniel da Silva, para legitimar seus pedidos e interesses perante os reis católicos.

³⁹⁹ As ideias de Weber sobre as relações entre poder, religião, legitimação da autoridade e sobre como a religião atua como forma de exclusão são fundamentais para se compreender melhor a realidade que nos propomos a analisar. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009

⁴⁰⁰ PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma*. São Paulo: Cia das Letras, 2010. pp.174-221

Considerações finais

Durante séculos o reino do Congo travou contatos estreitos com europeus de diversas nações. Esses contatos, guiados pelos interesses dos governantes africanos, resultaram no conhecimento e na adoção, pelas elites do reino, de alguns elementos da cultura e da religiosidade europeias. Das diferentes situações a que cada um deles foi submetido, surgiram diferentes formas de interação com o catolicismo e, conseqüentemente, formas distintas de expressão religiosa – que integravam as religiões tradicionais locais às práticas católicas trazidas pelos brancos. No caso do Congo, o catolicismo esteve diretamente relacionado ao comércio e a legitimação dos chefes locais, atuando como elemento de fortalecimento de algumas linhagens nas disputas sucessórias. Mesmo depois que os holandeses entraram em cena e tiraram boa parte do comércio das mãos dos portugueses, elementos católicos permaneceram como fundamentais para a legitimação das autoridades locais. As diferentes formas de contato entre os senhores locais e os europeus criaram oportunidades distintas de ação em ambos os lados que resultaram, por sua vez, em estratégias, interesses e possibilidades específicos.⁴⁰¹

Dos portugueses, os *mani* congoleses solicitaram técnicas de construção de edificações, navios, pedreiros e carpinteiros. Desejaram aprender, e assim o fizeram, a língua e a escrita portuguesas. Interaram-se dos regimentos e das leis portuguesas e adotaram os títulos de nobreza lusitanos: passaram a ser ao mesmo tempo *mani*, condes, marqueses, duques e reis.

Interessaram-se, também, pela religião que os brancos trouxeram. Essa parecia ser uma importante fonte de legitimação do poder e os deuses daqueles estrangeiros pareciam ter alguma coisa a contribuir para o governo dos reis e senhores do Congo, tornando-os mais fortes. Assim, os reis e os diversos senhores locais procuraram

⁴⁰¹Marina de Mello e Souza chama atenção que, por exemplo, nos estados de Matamba e Cassanje, a presença dos missionários era tolerada, relacionada aos interesses comerciais desses estados e sempre envolta em muitos conflitos que não permitiram que a missionação deixasse marcas muito profundas no XVII. Já no Dongo e no Dembo, em áreas diretamente afetadas pelas campanhas militares portuguesas, alguns senhores preferiam prestar vassalagem ao rei de Portugal, lhe pagar tributos e aceitar, ao menos nominalmente, o batismo cristão em troca de serem deixados em paz durante os conflitos. A pequena presença de missionários nessas regiões também impedia que houvesse um controle maior, por parte dos missionários evangélicos, da vida da população. SOUZA, Marina de Mello e. *Entre a Cruz e a Espada*. São Paulo, 2012. pp. 227- 233.

conhecer melhor o cristianismo e trazer homens que pudessem espalhar o evangelho por suas terras.

Ao mesmo tempo, a estrutura trazida pela Igreja ajudava a controlar e subjugar os poderes locais em algumas regiões. Os *nganga*, chamados pelos europeus de feiticeiros, eram representantes da religião tradicional que possuíam grande autoridade entre as populações locais. A estrutura católica permitia aos reis e aos senhores locais que tentassem combater e perseguir esses “feiticeiros”: na visão dos padres, eram aliados ao demônio e tinham que ser combatidos e destruídos.

Por outro lado, quando lhes era interessante, esses mesmos senhores locais, sobretudo aqueles de regiões mais afastadas dos grandes centros populacionais, tendiam a proteger esses *nganga*, causando a ira e a indignação dos missionários europeus. Acontece que a religião local também era uma das bases do poder e, como tal, não podia ser descartada sem motivos de uma hora para outra. Nas capitais, como São Salvador e Mbanza Sonho, a presença de missionários era muito pequena e mesmo os que lá viviam se dedicavam em grande parte a atividades junto às elites. Nas regiões do interior, a presença de missionários católicos era menor ainda. Mesmo quando viajavam em missão, ficavam por pouco tempo somente ministrando alguns batismos, casamentos ou confissões. Não havia tempo nem estrutura que permitisse uma integração mais profunda entre os missionários católicos e o grosso da população africana, sobretudo os mais pobres.

Nas diversas regiões do reino, a atividade missionária ocorreu de forma diferente e os resultados de tais contatos foram também diversos. Nas principais cidades, onde a concentração de riquezas e de pessoas era maior, a influência dos missionários europeus foi mais profunda do que nas regiões do interior, onde as dificuldades dos contatos eram maiores. Além da efêmera presença dos padres nas regiões mais afastadas dos grandes centros, muitos se envolviam nas missões com o intuito de enriquecer e muitos se enveredavam no tráfico de escravos, com o qual podiam adquirir riquezas consideráveis. As viagens para o interior eram ainda dificultadas pelas florestas, pelos animais e por obstáculos naturais como rios, montanhas etc. além da dificuldade para carregar as provisões – tudo contribuía para dificultar a missão no continente.

A diferença das línguas foi talvez o fator que mais influenciou para que a cristianização do Congo tenha adquirido suas formas e características particulares ao

longo dos anos. Em primeiro lugar, os missionários não tinham conhecimento da língua local, o *quicongo*, e por isso ficavam dependentes de intérpretes locais. Esses “línguas”, como eram chamados pelos portugueses, tinham um papel muito importante no processo de tradução da religião de Cristo para os africanos a serem catequizados, auxiliando o clero principalmente na educação da elite das cidades. Mas, se eram de enorme ajuda, também impunham novas dificuldades. Os missionários reclamavam insistentemente que os línguas não traduziam corretamente os mistérios e conceitos da religião católica, semeando erros de compreensão da fé. Alguns tradutores também aproveitavam para exigir pagamentos das populações locais em troca dos serviços espirituais, prática a que os capuchinhos eram contrários. Esses línguas, portanto, assim como os missionários, possuíam seus interesses particulares na missionação e agiam segundo suas necessidades, que nem sempre eram compatíveis com as dos missionários.

Mas o próprio procedimento de conversão utilizado pelos missionários influenciava para que os “mal-entendidos” entre as duas culturas se desenvolvessem. Os europeus identificavam e classificavam os outros povos com os quais entravam em contato de acordo com as semelhanças que podiam encontrar em sua própria cultura, que formava o universo de conhecimentos e significados que possuíam. Assim, desde os primeiros contatos, relacionaram os conceitos e as estruturas sociais, políticas e culturais africanas àquelas que possuíam em sua própria terra. Os senhores locais foram identificados a reis, condes, marqueses e foram rebatizados com nomes portugueses.

Os padres se identificaram aos *nganga* e classificaram seus amuletos sagrados como *nkisi*. Desejavam substituir o lugar ocupado pelos antigos representantes do poder religioso e, para isso, iam substituindo os nomes e a aparência de alguns elementos tradicionais. Essas substituições e ressignificações deram origem, ao longo dos anos, a uma expressão da religiosidade que misturava elementos católicos relidos e reapropriados dentro da religiosidade africana. Para alguns padres mais exigentes, era necessário apenas que os candidatos soubessem algumas orações ou algumas respostas básicas do catecismo para que fossem considerados aptos a receber o batismo. Daí que o resultado desse processo tenha sido classificado por alguns estudiosos como “catolicismo africano”, e não simplesmente como catolicismo.

Mas, se as populações das cidades, sobretudo as elites, no Congo do século XVII, tiveram possibilidade de conhecer e compreender o catolicismo e até de se

converter realmente, a maior parte da população não conheceu essa religião senão superficialmente, em eventos esporádicos aonde iam “comer o sal” oferecido pelos brancos. Para alguns grupos, em determinadas situações, era essencial que se mostrassem como católicos fiéis, defensores do evangelho, mas nem sempre era assim, pois também precisavam alicerçar a legitimidade de seu poder em redes de apoios locais que muitas vezes passavam pelo reconhecimento e proteção dos *nganga* – que, afinal, representavam a cultura e os costumes nos quais a maioria da população nascia imersa. Por isso, mesmo nas maiores cidades, foi se construindo uma dupla e conflitante identidade, ora sendo a população considerada pelos europeus como exemplo de cristandade devota, ora como falsos e idólatras.

Se a força das religiões tradicionais representava um incômodo aos missionários, a presença de protestantes por aquelas terras constituía um problema a mais – ainda mais quando se tratava dos holandeses, inimigos dos reis católicos. Os missionários acreditavam que sua presença também estimulasse a “inconstância” dos congoleses em matéria de religião, que fazia com que os missionários os considerassem “simultaneamente cristãos e idólatras, neófitos e apóstatas”, como observou o padre João Antonio Cavazzi.

Se não representaram uma séria ameaça no plano religioso, os holandeses foram mais perigosos no plano comercial e militar. Desde o início do século XVII, seus barcos percorriam a costa centro-ocidental africana. Progressivamente, conseguiram tomar algumas feitorias e locais estratégicos anteriormente ocupados por portugueses. Nesses locais, conseguir estabelecer contato com a gente local que, em casos como o de Mpinda, era-lhes mais favorável que aos próprios portugueses. Como seus produtos em geral eram mais baratos, conseguiam melhores oportunidades comerciais, desviando parte do comércio e dos lucros lusitanos na região. O ápice dessa intromissão foi a tomada de Luanda, que por sete anos ficou em poder dos Países Baixos.

A presença dos holandeses na região não influenciou somente os rumos de Luanda. Os senhores do Congo também souberam utilizar aqueles novos atores na perseguição de seus objetivos. Compraram deles armas de fogo e objetos de ferro que os portugueses não vendiam – ao menos não oficialmente, pois eram proibidos. Pediram e tiveram em algumas ocasiões apoio militar em confrontos contra rivais locais, contra seus súditos alevantados e, especialmente, contra os portugueses – que, não devemos

esquecer, eram também seus inimigos, uma vez que, desde 1580, estavam unidos à Coroa castelhana.

Com o objetivo de conseguir lucros no além-mar e obstinada em causar o máximo de prejuízos aos reis espanhóis, a Companhia das Índias Ocidentais investiu contra o nordeste brasileiro e contra Angola, na primeira metade do século XVII, afetando os Filipes e, conseqüentemente, Portugal. O rei do Congo também se comunicou, aliás, com os Filipes, a fim de conseguir apoio para expulsar os portugueses da região pelos danos que causavam.

Os personagens africanos agiam de acordo com seus interesses e possibilidades, construindo e desconstruindo alianças com aqueles que poderiam ajudar a alcançar seus objetivos. O comércio com os protestantes lhes trazia benefícios diferentes daqueles oferecidos pelos cristãos, principalmente na compra de armas e munições. A província de Mpinda e os *mani* Sonho foram grandes beneficiários da presença desses novos estrangeiros. Com o aumento do comércio em seu porto, mais taxas eram pagas, mais ricas e poderosas tornavam-se as elites da província. Com o tempo, a população de Mbanza Sonho e de Mpinda cresceu, o que permitiu um acréscimo de homens a atuar no exército do *mani*. As armas compradas aos batavos, aliás, foram essenciais para que dom Daniel assumisse, em 1647, o título de príncipe do Sonho e intentasse, a partir de então, diversas guerras contra a capital do reino, interferindo decisivamente nos acontecimentos futuros.

A aliança com portugueses e espanhóis católicos, com holandeses calvinistas e, claro, com os senhores e religiosos locais foi a principal característica da atuação dos personagens congolezes do período a que nos dedicamos. As alianças com cada um dependeu dos benefícios, das oportunidades e das vontades em jogo.

Esses contatos também resultaram em diferentes formas de identificação dos africanos por parte dos europeus que tinham o poder de registrar suas impressões. Como mostramos, a depender da situação, os congolezes eram classificados como fervorosos e sinceros cristãos ou como falsos e sînicos pagãos. Pior ainda, defensores de hereges.

Essa identidade cambiante fazia parte do jogo e dos interesses de africanos e de europeus. Ambos desejavam algum benefício, fosse qual fosse, na interação com o outro e a realização de seus objetivos muitas vezes passava pela necessidade de representação e construção de diversas identidades. Ser cristão, idólatra, neófito ou

apóstata podia ser conveniente ou não, dependendo dos interesses e possibilidades em jogo. Os reis e senhores do reino do Congo no século XVII conseguiram trabalhar com essas diversas representações de forma hábil quando lhes foi conveniente.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos Viventes. A formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos. “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi - Um discurso sobre o homem”. In: *Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Universidade Nova de Lisboa, Portugal, outubro/novembro de 2005.

BARLEU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. São Paulo: 1974.

BRÁSIO, Pe. Antônio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1952.

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

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulárioportuguez& latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. Consultado em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/>. Acesso em outubro de 2012.

BOXER, Charles R. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

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

_____. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Edições 70, 1981.

_____. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: companhia das letras, 2010.

CAVAZZI DE MONTECUCOLO, pe. João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (vol 2.)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

CASTELNUOVO, GINZBURG e PONI. *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1991

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DE LAET, Johanes. *História ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentaes desde seu começo até 1636*. Anais da Biblioteca Nacional. n. 30 (1908), 33(1911), 38(1916), 41 e 42(1919/1920). Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais.htm> Acesso em: janeiro de 2011.

DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das letras, 2009.

ELTIS, BEHRENDT e RICHARDSON. “A Participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”. *Afro-Asia*, 24 (2000).

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FILHO, Amílcar Torrão. “A cidade da conversão: a catequese jesuítica e a fundação de São Paulo de Piratininga”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.63, setembro/novembro 2004.

FONSECA, Mariana Bracks. “Olhares sobre a rainha NzingaMbandi: a “Descrição Histórica” do capuchinho Cavazzi”. In: *IX Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador, UFBA, agosto de 2011

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Cia das Letras, 2009

GLASGOW, Roy. *Nzinga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

GONÇALVES, Antonio Custódio. “As influências do cristianismo na organização política do Reino do Congo”. In: *Congresso internacional Bartolomeu Dias e sua época. Vol v*. Porto: Universidade do Porto, 1989.

_____. Missionários católicos nos Reinos do Congo e Ndongo (século XVII). *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24 a 28 de julho de 2006. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVIII/pdf/ORDEM%20ALFAB%20C9TICA/Rosana%20Gon%20E7alves.pdf>>

_____. *África Indômita*. Missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII). Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

_____. Resenha de Antônio Custódio Gonçalves. *A História revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005. In: *Revista de História* 155 (2º - 2006), 185

GRAY, Richard. *Black Christians & White missionaries*. New Haven and London: Yale University Press, 1990

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. “O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural” no novo milênio”. *Estudos Avançados*. 17 (49), 2003. pp.321-342.

HAMELChouki El. “‘Raça’, Escravidão e Islã no Marrocos. A questão dos Haratin”. In: *Afro-Ásia*, 31 (2004), 9-37.

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

HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.

INIKORI, Joseph E. “Ideology versus the Tyranny of Paradigm: Historians and the Impact of the Atlantic Slave Trade on African Societies”. In: *AfricanEconomicHistory*, No. 22 (1994).

KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. (original de 1981).

LAHON, Didier. “O escravo africano e a vida econômica e social portuguesa do Antigo Regime”. In: *Africana Studia*, nº 7, 2004.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOVEJOY, Paul. “The ImpactoftheAtlanticSlave Trade on África: A ReviewofLiterature”. In: *The JournalofAfricanHistory*, Vol. 30, No.3. (1989).

———. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português” (ca. 1450-1650). *Tempo*, Niterói, v. 16, n. 30, 2011.

MÁXIMO, Bruno Pastre. “Legislação e Conflito no Reino do Kongo – séculos XVI e XVIII”. *III EPEGH – USP*. Abril 2012.

M’BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações*. Lisboa: Vulgata, 2003.

MENDES, Antônio de Almeida. “Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI”. *Africana Studia*, nº 7, 2004, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. PP. 13-30

MELLO, J. A. Gonsalves de. *Tempo dos flamengos*. Recife: José Olympio, 1947.

MEZZOMO, Frank Antonio. “Revisitando temas, abordagens e categorias historiograficas”. In: *Afro-Asia*, 33 (205), pp.333-338.

MOTA, C. G. (org). *Lucien Febvre*. São Paulo: Ática, 1978.

NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras & Minc-Funarte, 1999

OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVA, Anderson Ribeiro. “Lições sobre a África: Abordagens da história africana nos livros didáticos brasileiros”. *Revista de História* 161 (2º semestre de 2009), 213-244;

_____. *Lições sobre África*. Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino de história da África no mundo Atlântico. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Semelhanças e diferenças na escrita da história da África Centro-Ocidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi”. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010.

PANTOJA, Selma. “O ensino da história africana: metodologias e mitos: o estudo de caso da rainha NzingaMbandi”. *Cerrados*.v. 19, n. 30 (2010).

PINA, Ruy de. *Crônica de D. João II*. Lisboa: Alfa, 1989.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001.

POSTMA, Johannes. “The Dimension of the Dutch Slave Trade from Western Africa”. *The Journal of African History*, Vol. 13, No. 2 (1972).pp. 237-248.

PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

RATELBAND, Klaas. *Os Holandeses no Brasil e na Costa Africana*. Angola, Kongo e S.Tomé (1600- 1650). Lisboa: Vega, 2003.

REVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15 n. 45 set./dez. 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Iberian Expansion and the issue of Black slavery: changingsportugueses attitudes, 1440-1770”. *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 1 (Feb., 1978), pp. 16-42.

SANTOS, Eugênio dos. “A escravatura na consciência cultura portuguesa”. In. *Africana Studia*, n° 3, 2000.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. “Entre a Fé e o Império Portugal e o Papado na expulsão dos padres jesuítas”. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo: setembro de 2008

SCHWARTZ, Stuart B. (ed.) *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo- A África e a Escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. *Imagens da África* (da Antiguidade ao século XIX). São Paulo: Penguin, 2012.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976.

SWEET, James H. *Recriar África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1440-1770). Lisboa: Edições 70: 2007 (original de 2003).

SOUZA, João da Silva de, “João de Barros: Um Polígrafo do Humanismo”. In: *Revista Triplo V de Artes Ciências e Religiões*. s/d. <Disponível em: <http://www.triplov.com/letras/Joao_Sousa/joao_de_barros/index.htm> Acesso em: outubro de 2011.

SOUZA, Marina de Mello e; VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Revista Tempo*, n 6, vol 3, 1998.

SOUZA Marina de Mello e. “A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - África central, século XVII”. In: *Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madri: Universidade Autônoma de Madri, 11 e 14 de dezembro de 2007.

_____. *Entre a Cruz e a Espada: poder, catolicismo e comércio na África Centro-ocidental, séculos XVI e XVII*. Tese apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Livre-Docente. São Paulo, 2012.

_____. “A segunda “conversão” ao catolicismo da rainha Njinga – c. 1657.” *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

_____. “Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. *Afro-Ásia*, 28 (2002), 125-146.

TEODORO, Leandro Alves. “O problema da compilação no ofício dos cronistas portugueses (limiar do século XVI)”. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, n. 40, ano 22, 1º sem. 2009. p. 33-40.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition. 1641-1718.* Londres: University of Wisconsin Press, 1983.

_____. “Demography and history in the kingdom of Kongo”. In: *The Journal of African History*. Vol.18, nº 4 (1977).

_____. “The origins and early history of the Kingdom of Kongo, c. 1350-1550”. In: *International Journal of African Historical Studies*, Vol 34, No. 1 (2001)

_____. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”. In: *The Journal of African History*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 147-167

TURGEON, DELÂGE, OUELLET (org.) *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe. XVI-XX siècle.* Quebec, 1996.

UNESCO. *O Tráfico de Escravos Negros sécs. XV-XIX.* Lisboa: Edições 70, 1979.

XAVIER, Ângela Barreto, “De converso a novamente convertido, identidade política e alteridade no Reino e Império”, *Cultura*, 22 (2006)pp.245-274.

VAINFAS, Ronaldo. *Traição.* Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade.* Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.