

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR

CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**O olhar de um capuchinho sobre a África do século
XVII. A construção do discurso de Giovanni Antonio
Cavazzi**

Ingrid Silva de Oliveira

2011



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
DIVISÃO ACADÊMICA DO DECANATO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

**O OLHAR DE UM CAPUCHINHO SOBRE A ÁFRICA DO
SÉCULO XVII. A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE
GIOVANNI ANTONIO CAVAZZI**

INGRID SILVA DE OLIVEIRA

Sob a Orientação do Professor

Roberto Guedes Ferreira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências**, no Curso de **Mestrado em História**, área de concentração em Estado e Relações de Poder.

Nova Iguaçu, RJ

Abril de 2011

960
O48o
T

Oliveira, Ingrid Silva de, 1985-
O olhar de um capuchinho sobre a
África do século XVII. A construção
do discurso de Giovanni Antonio
Cavazzi / Ingrid Silva de Oliveira.
- 2011.

152 f. : il.

Orientador: Roberto Guedes
Ferreira.

Dissertação (mestrado) -
Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-
Graduação em História.

Bibliografia: f. 142-152.

1. África - História - Séc.
XVII - Teses. 2. Capuchinhos -
Missões - África - Teses. 3.
Cavazzi, Giovanni Antonio, 1621-
1678 - Biografia - Teses. 4.
Angola - História - Séc. XVII -
Teses. I. Ferreira, Roberto
Guedes, 1970-. II. Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em
História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA**

INGRID SILVA DE OLIVEIRA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências**, no Curso de Mestrado em História, área de concentração em Estado e Relações de Poder.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 18/04/2011

Doutor Roberto Guedes Ferreira - UFRRJ
(orientador)

Doutora Margareth de Almeida Gonçalves – UFRRJ

Doutor Ronald José Raminelli - UFF

RESUMO

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. **O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII. A construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi**: 2011. 152 p. Dissertação (Mestrado em História, Estado e relações de poder). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, RJ, 2011.

Este trabalho analisa a construção das representações no discurso da obra *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* de autoria do capuchinho italiano Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678). Procura-se a compreensão dos elementos que motivaram esse capuchinho a escrever tão longamente sobre esses reinos e a missão católica capuchinha na região, considerando que Cavazzi produziu a obra no contexto do embate entre os interesses do Padroado português e do papado durante o século XVII e a atuação importante que os capuchinhos tiveram junto aos chefes africanos, possibilitando, inclusive, o estabelecimento de alianças de portugueses com reinos que, antes de sua atuação, eram hostis à presença e intervenção da coroa lusa, como o reino da rainha Jinga.

Palavras-chave: Giovanni Antonio Cavazzi; Capuchinhos; África Centro-Occidental; Império português ultramarino; Propaganda Fide; Século XVII

ABSTRACT

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. **The look of a Capuchin on Africa of the seventeenth century. The construction of the speech of Giovanni Antonio Cavazzi.** 2011. 152 p. Dissertation (Master Science in History, Estate and Power relations). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, RJ, 2011.

This study analyzes the construction of the representations in the text named *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba*, written by the Italian Capuchin Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678). It aims to understand the elements which made this Capuchin to write so lengthy work about those Kingdoms and the Catholic mission in that area, considering that Cavazzi wrote this text in a context of conflict between the Papacy's and the Portuguese Padroado's interests during the 17th century and the performance that the Capuchins had with the African chiefs, making possible the establishment of alliances between Portugal and the kingdoms that, before their performance, were hostile to the presence and intervention of the Lusitanian crown, as the reign of Queen Jinga.

Keywords: Capuchins; West Central Africa; Portuguese overseas empire; Propaganda Fide; 17th century

*Para meus pais e João H., meus companheiros de
sempre, por tudo.*

“[...] é grande o fruto que os Capuchinhos têm feito naquele Reino [de Angola], sem temerem os rigores do sertão, doenças e mais calamidades; causa porque pedem a V. Majestade lhes faça mercê conceder licença para que possam passar a ele ajudarem aos mais Religiosos [...].”
(Consulta do conselho ultramarino – 9 de julho de 1666)

“[...] que me seja dada ajuda necessária para poder seguir a iniciada carreira da História do Congo, muito cobiçada por Vossa Ilustríssima Excelência e da mesma Sagrada Congregação da Propaganda Fide, em conformidade com o que Vossa Ilustríssima Excelência me solicitou pessoalmente.[...]”
(Carta do padre Antonio de Montecuccolo ao secretário da Propaganda – 21 de novembro de 1669)

Agradecimentos

Ao terminar esta pesquisa, devo agradecer a diversas pessoas que me auxiliaram e apoiaram ao longo desses anos de mestrado. Decidi começar a agradecer seguindo uma ordem cronológica, a fim de não perder ninguém de vista.

Inicialmente, gostaria de agradecer à professora Mônica Lima, que foi meu grande exemplo ao ver como trabalhava a história da África na sala de aula, durante meu estágio de licenciatura no Colégio de Aplicação da UFRJ, e com quem tive o prazer de ter aulas durante minha pós-graduação. Foi a partir das observações de suas aulas que decidi o caminho que trilharia como historiadora e professora.

Agradeço também ao professor Alexsander Gebara, professor de história da África na UFF, que me indicou leituras fundamentais para pensar meu tema e a bibliografia de apoio. Além disso, agradeço ao incentivo que deu ao meu projeto, desde o começo, e as sugestões dadas ao longo da escrita da dissertação.

Ao professor Álvaro Nascimento, pela leitura que fez do meu projeto e sugestões nas reuniões de linha de pesquisa na UFRRJ. Ainda no âmbito da UFRRJ, agradeço a todos os professores da linha de “Movimentos Sociais”, pelas opiniões e sugestões indicadas nos momentos em que tive oportunidade de discutir textos da minha pesquisa. Em especial, agradeço também aos professores Ricardo Oliveira, Surama Conde, Beatriz Catão, Miriam Coser e Margareth Gonçalves, pelos seus cursos e indicações de textos que contribuíram de forma fundamental. À professora Margareth, agradeço ainda pelas sugestões e ressalvas realizadas no momento da qualificação e defesa da dissertação, além da dica preciosa do texto original do Cavazzi online.

Agradeço ainda às funcionárias da pós-graduação da UFRRJ, Tania e Karla, pela ajuda nos momentos de viagens, matrículas, relatórios e declarações.

Devo imensos agradecimentos ao meu professor, orientador e amigo Roberto Guedes Ferreira. As razões são inumeráveis. Pela bolsa que me concedeu - através do CNPq -, pelas fontes e livros que compartilhou, pelas reuniões sinceras e encaminhamento da pesquisa, pelo incentivo e curiosidade sobre meu tema, pela motivação nos momentos mais difíceis, pelas sugestões fundamentais para a pesquisa, pelo encorajamento de prosseguir em estudos futuros e pela sua amizade. Muitíssimo obrigada.

No momento em que cheguei à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, fui muito bem acolhida por amigos preciosos e que levarei comigo para sempre. Em especial, agradeço à Mariana Nastari, Karulliny Silverol, Aline Soares, Elanny Brabo, Jorge Vinícius

Vianna, Bruno Souza e Walter Andrade Neves. À Karulliny e Mariana agradeço também pelos momentos maravilhosos de convivência e discussão de nossos temas nas nossas várias viagens. Pelas risadas, alegria e incentivo, serei grata pra sempre.

Ainda falando de amigos adquiridos nesses anos, agradeço à historiadora e professora Flavia Maria de Carvalho, que foi um verdadeiro presente. Pela ajuda de sempre com relação às fontes, bibliografia africanista, caronas, amizade sincera e ajudas que já me deu nesta vida, muito obrigada. Agradeço também à Luisa Nogueira e à Maria Rita Waldheim, pela ajuda na leitura do projeto e outros textos, além de outras situações em que me deram apoio de forma fundamental.

Sou grata a todos do Núcleo de Estudos Africanos, da UFF, com quem tive oportunidade de discutir um capítulo de minha pesquisa. As contribuições dadas por Alexandre Vieira, Larissa Gabarra e outros amigos do grupo me ajudaram muito. Também agradeço a todos do grupo de estudos do Antigo Regime dos Trópicos, da UFRJ, que me ajudaram a pensar melhor esse ambiente no qual meu objeto também se insere.

Minha gratidão também está com os funcionários do Real Gabinete Português de Leitura, que sempre foram muito simpáticos comigo nos inúmeros momentos em que precisei consultar o seu acervo.

Na UFF, instituição na qual tive oportunidade de realizar cursos, agradeço aos professores Mariza Soares e Ronald Raminelli. À Mariza, agradeço as sugestões e, principalmente, bibliografia disponibilizada durante o curso, pois foram fundamentais para minha análise. Me apresentou a autores que eu desconhecia e que, hoje, entendo como indispensáveis ao meu tema. Ao professor Ronald Raminelli, agradeço aos textos indicados ao longo do curso que participei, os quais me ajudaram a entender melhor questões que terei a oportunidade de trabalhar de forma mais profunda em meus estudos de doutorado, e que contribuíram de forma relevante para o último capítulo desta pesquisa. Agradeço ainda às valiosas recomendações dadas no momento da qualificação e defesa de mestrado.

Também devo agradecimentos aos professores portugueses Isabel Guimarães Sá e Carlos Almeida. Este que, gentilmente, disponibilizou a sua dissertação de mestrado, que dialoga muito com meu tema e que me ajudou muito. Agradeço também à cabo-verdiana Carlene Recheado, mais uma das preciosas indicações do Guedes, que realizou cópias de livros que só existiam em Portugal e me passou por e-mail.

Sou grata também ao CNPq, instituição que financiou meus estudos de mestrado e que permitiu que colocasse toda minha dedicação nos estudos e pesquisa, apresentasse em congressos e enviasse artigos para publicações.

Finalizando os agradecimentos, gostaria de mencionar aqueles que contribuíram da forma mais fundamental que existe: amor, carinho e apoio. A todos os meus familiares, que me apoiam nessa carreira na qual a gente “só estuda”. Mais do que especiais, fundamentais, serei eternamente grata aos meus pais, Francisco e Tania, que sempre me incentivaram, acreditaram e ajudaram das maneiras que só pais exemplares podem fazer. Pelo amor, carinho, pelo lar harmonioso, tranquilidade e estímulo de sempre, eles foram a base de tudo, desde o início. O meu amor e gratidão serão deles para sempre.

Agradeço também ao meu companheiro de todas as horas, João Henrique. Pelo apoio, fé, amor, carinho, ajuda e colo. Nos momentos bons e ruins, foi quem esteve ao meu lado, para me ouvir, aconselhar e alegrar. Apesar de não ser historiador, foi quem escreveu esta dissertação junto comigo, através de sua compreensão, incentivo, muito amor e amizade.

Por último, mas não menos importante, agradeço a Deus, por ter colocado todas essas pessoas maravilhosas em meu caminho e possibilitado esta pesquisa. Tudo isso, sem Deus e essas pessoas, não teria tido a menor graça.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 OS LUGARES PERCORRIDOS POR CAVAZZI E A PRODUÇÃO DOCUMENTAL	
1.1. O uso da tradução como fonte	10
1.2. Biografia de Giovanni Cavazzi	14
1.3. Os lugares pelos quais Cavazzi passou	16
1.3.1. O reino de Angola, ou Ndongo	18
1.3.2 O reino de Matamba	24
1.3.3. O reino do Congo	25
1.4. As imagens contidas em Cavazzi	26
1.5. O processo de escrita da Descrição Histórica	33
1.6. Circulação da obra na Europa	36
2 CAVAZZI E OS CAPUCHINHOS: SEUS DISCURSOS E ATUAÇÕES NAS MISSÕES	
2.1. Missionação capuchinha: atividades e escrita	39
2.2. Capuchinhos no continente africano	45
2.3. Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos?	51
3 JINGA: O MAIOR FEITO DOS CAPUCHINHOS NA ÁFRICA CENTRO-OCIDENTAL	
3.1. Jinga e suas relações com os portugueses	60
3.2. A rainha Jinga no discurso do capuchinho Cavazzi	66
3.3. Cavazzi e a construção de uma memória	78
4 CAVAZZI E CADORNEGA: ENTRE SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS	
4.1. Cadornega e aspectos da <i>História geral das guerras angolanas</i>	86
4.2. A memória da restauração portuguesa de 1648	89
4.3. Diferenças que aproximam os cronistas	93
4.4. Como Cavazzi trata os portugueses em seu texto	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	107
ANEXOS	115

INTRODUÇÃO

Há diversos relatos de missionários e viajantes que se reportam às terras africanas a partir do século XV. As empreitadas europeias na África ficaram registradas nos discursos desses homens que tentavam descrever o que viam e comparavam com o que era até então conhecido. Dessa maneira, proporcionavam àqueles que permaneciam em solo europeu, uma dimensão do quão rica e diversa era aquela experiência, ainda que nem sempre essas percepções fossem positivadas.

Um autor que compilou informações importantes sobre o continente africano foi Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo. Nascido na Itália, em 1621, atuou entre 1654 a 1667 e de 1673 a 1676 como frade capuchinho nas regiões do Congo, Matamba e Angola, áreas nas quais os portugueses tentavam estabelecer um controle, principalmente do comércio.

O período da atuação de Cavazzi compreendeu justamente a época de maior conflito entre os interesses do Padroado português e do Papado com relação aos controles das missões no ultramar, agravado com o fim da União Ibérica em 1640. Submetido ao Papado, Cavazzi escreveu amplamente sobre a missão dos capuchinhos na África Centro-Occidental.

A *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba et Angola*, título original da obra em italiano, teria sido escrita no intervalo de suas atividades na África (1667-1673), baseada no grande material que teria acumulado durante os treze anos iniciais da missão. A obra foi editada pela primeira vez em Bolonha, em 1687, quase uma década após a morte de Cavazzi. As traduções para vários outros idiomas indicam, também, uma grande receptividade da obra e a importância que aquele conhecimento reunido representou.

Algumas questões nortearam a presente pesquisa para a compreensão do texto de Cavazzi e do contexto europeu ao qual estava ligado. Por que tantos capuchinhos estrangeiros empenhados num território de influência portuguesa? Por que Cavazzi escreveu tão longamente sobre a vida da rainha Jinga? Quais as razões que o levaram a escrever sobre aqueles territórios? Devido ao contexto europeu, existiria certa rivalidade entre esses capuchinhos e os portugueses?

Logo, esta dissertação consiste em um estudo de caso sobre embates entre o Papado e o Padroado português refletindo-se no texto de Giovanni Cavazzi e nas missões capuchinhas e não, necessariamente, numa análise do discurso como uma prática. Entende-se que o olhar do capuchinho sobre aqueles territórios estava influenciado por aquele contexto europeu, por isso sua intenção em construir um discurso que valorizasse os esforços de sua Ordem e do Papado na evangelização da África Centro-Occidental.

As questões aqui levantadas surgiram da reflexão sobre a documentação analisada, mas também a partir de um diálogo com uma historiografia relevante que considera o texto de Cavazzi como fonte principal e outra que aborda o conflito entre o Papado e o Padroado português. Um breve quadro de apresentação dessas obras auxilia na compreensão desse tema e demonstra os estudos com os quais esta pesquisa dialoga.

Desde as primeiras conversões ao catolicismo registradas no reino do Congo, datadas de 1491, até a chegada do primeiro grupo de missionários capuchinhos, em 1645, ordens católicas deixaram registro sobre sua atuação, como os jesuítas e os carmelitas. Ao analisar as missões religiosas no continente africano, durante o século XVII, o historiador Charles Boxer afirmou que parte da historiografia considera a Ordem dos capuchinhos, por mais de um

século, a mais eficaz no trabalho de conversão dos povos localizados nas regiões do interior africano¹.

A *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* é, sem dúvida, uma das principais referências para o estudo desses reinos durante o século XVII. Esforçando-se em suplantar o preconceito do missionário em relação às sociedades que relata, alguns trabalhos tratam da ação política e da influência cultural dos capuchinhos nessas regiões, extraíndo o máximo de informações relativas aos aspectos sociais vividos por africanos e europeus. Trabalhos como o de Ilídio do Amaral, *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos “Ngola”(ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, o de John Thornton, *The Kingdom of Kongo: civil war and transition 1641-1718*, e o de Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o limbambo*, são uma tentativa de construir um conhecimento acerca do passado das regiões da África Centro-Occidental, sociedades de tradição oral, nas quais os relatos de missionários e viajantes consistem na maior fonte de informações para interpretar seu passado².

Como são vários os estudos que tomam o texto de Cavazzi como fonte sobre histórias daquelas regiões, optou-se por destacar as pesquisas que não apenas utilizam a obra, mas também a problematizam a partir de questões que não se reduzem a caracterizações dos contextos africanos.

Parte da documentação missionária para os reinos do Congo e Angola, incluindo o texto de Cavazzi, foi analisada pelo historiador Carlos Almeida. Ao refletir sobre o processo de criação de relatos religiosos sobre a África, defende que a descrição da experiência vivida ou observada “não resulta essencialmente de uma exigência que lhe seja exterior”, já que o autor conta o que viu “em função do que ele próprio compreende da realidade.”. A partir dessa idéia, Almeida defende que os discursos europeus do século XVII sobre a África podem revelar outros elementos, além das características dadas aos espaços e sociedades africanas³. Seu estudo reconstrói as imagens produzidas pelos missionários sobre as populações dos reinos do Congo e Angola, defendendo que os autores dos relatos construíram um retrato sobre África coerente com as linhas de pensamento dominantes na época sobre a problemática da diversidade cultural. A forma como foi olhada a diferença em relação ao modo de vida das populações e os sinais exteriores que aparentavam a adoção de alguns costumes europeus e cristãos foram elaborados, no imaginário dos missionários, à luz das ideias correntes na época sobre o homem selvagem e as possibilidades de conduzi-lo ao mundo civil europeu.

Além dessa problematização das fontes missionárias, Carlos Almeida, no artigo *A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi - um discurso sobre o homem*⁴, reflete especificamente como o discurso de Cavazzi sobre a natureza enuncia um pensamento antropológico acerca do homem e a sua relação com os demais seres vivos e, em especial, sobre a realidade natural africana e o modo como o homem se coloca perante ela.

A observação do contexto das missões capuchinhas no continente africano à luz dos embates entre Papado e Padroado não é algo exclusivo da presente pesquisa. Em recente

¹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 260.

² AMARAL, Ilídio do. *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos “Ngola”(ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia. Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996; THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition 1641-1718*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983; SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002

³ ALMEIDA, Carlos. ALMEIDA, Carlos. *A representação do africano na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, dissertação de mestrado, 1997, p. 23-24

⁴ ALMEIDA, Carlos. ALMEIDA, Carlos. *A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi - um discurso sobre o homem*. Disponível em: < www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf >. Acesso em 29 de ago. 2008

dissertação de mestrado, Rosana Gonçalves analisa como os religiosos capuchinhos atuaram no Congo e destaca como a entrada daqueles missionários influenciou nas relações entre as lideranças do Congo e a administração portuguesa⁵. Uma de suas hipóteses principais é que a atuação capuchinha no Congo teria ocorrido independente de qualquer projeto colonizador, visto que respondiam ao Papado, e não a qualquer outra monarquia européia. A análise de Gonçalves toma como fonte principal as informações trazidas em Cavazzi e outros religiosos, especificamente Antonio do Couto, Mateo de Anguiano, João Francisco Romano e Antonio de Teruel.

No intuito de dialogar com esses trabalhos, acredita-se que um enfoque mais profundo sobre o discurso de Cavazzi pode ser de grande contribuição para entender as redes que ligavam as regiões africanas descritas, o Papado e o Império português. Ao focar em quem está escrevendo, e considerando características que incidem diretamente na escrita da *Descrição Histórica*, pode-se problematizar essa fonte de uma forma diferente dos estudos já realizados.

Ao encontro desta idéia, podemos mencionar como as fontes literárias têm sido revisitadas pela historiografia. Para citar um exemplo dentre os africanistas, Beatrix Heintze e Adam Jones afirmam a necessidade de uma crítica histórica das narrativas sobre a África e a análise dos cronistas em sua heterogeneidade e peculiaridades, sobretudo em suas vinculações aos negócios ultramarinos⁶. Ou seja, realçam que os cronistas precisam de uma maior historicidade, que pode ser obtida através da relação de seus discursos aos contextos específicos de produção. Defendem a idéia de considerar as particularidades do olhar de cada um, seu tempo de permanência na África, suas intenções, o envolvimento com as populações locais, dentre outros fatores⁷.

Para demonstrar outro exemplo desse tipo de problematização das fontes que tratam da África, em *A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais*, a historiadora Miriam Coser analisa como os cronistas Fernão Lopes (1378-1459) e Gomes Eanes Zurara (1410-1474) representam dois momentos políticos diferentes na primeira fase da nova dinastia portuguesa. O primeiro identificado com a sua legitimação e a afirmação do que era ser português, e o segundo com a expansão armada no norte da África, como expressão de honra e glória do reino⁸. Coser defende que, apesar dessas diferenças, ambos são representantes da dinastia de Avis, que tinha como projeto a elevação do rei a soberano, de fato, do reino português, em torno do qual se produzia uma memória, por sua vez subsídio da formação da identidade nacional portuguesa. Ao comparar os textos de Fernão Lopes e Zurara, Coser enriquece a análise dos cronistas e estabelece uma ligação desses textos com o momento histórico em que estavam sendo produzidos. Ao invés de apenas pontuá-los, a autora explora esse momento e mostra como o estudo dessas crônicas pode contribuir para muito além da análise do discurso. Semelhante à análise de Coser, esta dissertação visa pensar as “redes” que ligavam Cavazzi ao Papado e à Coroa portuguesa.

Cavazzi permaneceu na África entre 1654 e 1667, licenciando-se, em Roma, entre 1668 e 1672, e regressado ao continente africano entre 1673 e 1676. Teria escrito o texto no intervalo de sua ação missionária, decorrente de licença que lhe foi dada pela Ordem dos

⁵ GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008.

⁶ Beatrix Heintze e Adam Jones Apud WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. “Ares e azares da aventura ultramarina: matéria médica, saberes endógenos e transmissão nos circuitos do Atlântico luso-afro-americanos”. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 375-393, p. 378

⁷ Idem, *Ibidem*

⁸ COSER, Miriam. *A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais*. In: *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 703-727.

capuchinhos. Tal fato demonstra a grande importância que essa compilação representava para a Sagrada Propaganda Fide e para a Ordem, uma vez que eles retiraram, ainda que temporariamente, um missionário que estava adaptado e conhecia muito bem aquelas regiões. A necessidade de realizar uma memória da ação dos capuchinhos naquela área era tamanha que licenciaram um religioso que já trabalhava a dez anos, num território onde a mortalidade de missionários era muito alta.

Perante tal aspecto, a pesquisa visa perceber a escrita da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* como um discurso de divulgação da Sagrada Congregação da Propaganda Fide. Um objetivo da obra, senão seu maior objetivo, era demonstrar a capacidade da Ordem na conversão dos pagãos, ao mesmo tempo em que criava uma memória da obra missionária capuchinha naquele território e respondia às críticas e desconfianças da administração portuguesa.

Partindo da hipótese supracitada, a pesquisa entende que o relato de Cavazzi sobre a conversão da rainha Jinga é a sua maior estratégia discursiva para destacar as práticas missionárias de sua Ordem. Por mais que a conversão exemplar possa ser uma tópica obrigatória nos relatos missionários de povos do ultramar, o caso de Jinga tem de ser analisado também mediante o contexto de embate entre Padroado e Papado no século XVII. A história da rainha é relatada nos livros cinco e seis da *Descrição histórica*, na qual Cavazzi enfatiza a sua plena conversão à fé cristã, realizada pelos capuchinhos na época em que a mesma selou um acordo de paz com os portugueses⁹. Segundo o missionário, apesar de Jinga ter sido batizada em 1622, apenas na década de 1650 ela teria passado a seguir os costumes cristãos, o que lhe teria dado a “serenidade espiritual” necessária para celebrar uma aliança com os lusitanos.

Sobre a escrita do texto, Cavazzi realizou um verdadeiro “mosaico”, baseando-se em sua própria experiência naquelas regiões, mas também utilizando relatos de outros companheiros capuchinhos, cartas e documentações missionárias que pôde examinar em Luanda, em Roma e nos conventos de sua Ordem, por onde passou. Cavazzi fez uso de livros impressos que tratavam do Congo e de Angola, como as obras de Duarte Lopes e João Francisco Romano. Ou seja, existiu uma intenção declarada em criar uma memória da missão capuchinha na região, já que Cavazzi trata não só dos momentos em que viveu ali, mas também a momentos anteriores da missão. Destacou, inclusive, as primeiras conversões dos congoleses ao catolicismo, em 1491.

Apesar de ressaltar os embates entre o Padroado e o Papado, é importante esclarecer que tais instituições não são consideradas aqui como opostas. Pelo contrário, um dos objetivos da pesquisa é perceber como que, apesar das divergências, deram-se relações muito complexas que não podem ser reduzidas a dicotomias. Portanto, busca-se também a compreensão de como a Coroa reconhecia o papel da ação dos capuchinhos, beneficiando-se de seus frutos, e como o Papado adentrou para evangelizar nas terras africanas, assegurando a expansão do catolicismo num momento de Contra-Reforma.

A produção da obra de Cavazzi está vinculada a certa conjuntura política e analisar a organização do texto contribui para percebê-la. Atentar para determinados elementos, como o longo relato que faz sobre a vida da rainha Jinga, é primordial para refletir o sentido das representações trazidas no texto. Além disso, é necessário examinar as condições de circulação e reconhecimento dessa obra, ligadas às possibilidades das ideias transitarem na sociedade, de modificá-la, ou não.

Uma vez pontuados os principais objetivos da dissertação e dos estudos com o qual dialoga, faz-se necessário aludir aos referenciais teóricos nos quais se baseia. As reflexões realizadas por Max Weber sobre as “religiões de salvação” dão conta das singularidades da

⁹ O acordo de paz entre os portugueses e Jinga encontra-se no anexo desta dissertação.

Ordem dos capuchinhos naquele momento. Para ele, as “religiões de salvação” são todas aquelas que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento, mesmo que essa ocorresse apenas após a morte. A crença numa profecia salvadora levaria os homens a “dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado (...) a profecia ou mandamento significa, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo”¹⁰. A profecia, ainda de acordo com Weber, teria criado uma nova comunidade social inserida numa ética religiosa de *caritas*, o amor ao sofredor, o amor ao próximo.

Dessa forma, o fiel deveria se aproximar cada vez mais de seu confessor e de seus “irmãos de fé” do que dos parentes naturais. Pode-se então dizer que o indivíduo empenhado no trabalho missionário tinha por objetivo não só a sua salvação, mas também a de seus outros irmãos de territórios não-europeus. Apesar disso, obviamente, os capuchinhos não estavam isentos de interesses políticos, afinal a essência teológica e a história política são aspectos que não se dissociavam naquele momento.

Para estudar a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, faz-se necessário pensar o “*lugar social*” ocupado pelo seu autor. Conforme Michel de Certeau, pertencer a um lugar social é ser portador de uma série de valores próprios ao seu posicionamento político no interior de uma instituição, o que leva a afirmar que um discurso é produzido por agentes que estão inseridos num determinado contexto e carregam, em sua fala, implicações próprias do lugar social que ocupam¹¹. Os discursos são históricos e estão necessariamente vinculados ao momento em que foram elaborados. No caso de Cavazzi - missionário capuchinho submetido diretamente ao Papado através da Sagrada Congregação da Propaganda Fide - seu discurso está repleto de elementos que remetem ao seu momento histórico de produção e à instituição a qual estava ligado: a Igreja católica, por meio da Ordem dos capuchinhos.

No que tange ao texto, o próprio título da obra de Cavazzi, *Descrição histórica dos reinos do Congo, Matamba e Angola*, já explica a intenção do autor: descrever uma história daqueles povos a partir de uma realidade subjetiva, inventada através da narração. Cavazzi criou um texto no qual, utilizando-se de diversas fontes, se propôs contar a história de sociedades para que se tornassem inteligíveis aos leitores. Nesse discurso há uma óbvia relação de poder, na qual o missionário detém a autoridade de escrever sobre a sociedade e a natureza daqueles três reinos africanos. Nesse sentido, parte-se da questão da autoridade implícita do autor ao produzir um “discurso”. Segundo Michel Foucault, essa autoridade reside, justamente, na ação de “construção” ou “produção” da realidade, através da inclusão ou exclusão de idéias. Essas “práticas discursivas”, que são múltiplas, constroem ou constituem os objetos de que se fala¹².

Entendendo o discurso de Cavazzi como uma prática escrita religiosa, é importante atentar que ela tem uma importância para o autor que ultrapassa o relato da experiência vivida, ainda que o relato das missões não estivesse separado da prática missionária. A produção de textos, portanto, era parte dos esforços da conquista religiosa. Recolher informações, elaborar e difundir textos sobre as missões do Ultramar eram uma especialidade da Companhia de Jesus, por exemplo. Esses textos jesuítas tratavam das diversidades de povos e costumes que, majoritariamente, eram descritos de forma negativa, enumerando o que não havia em relação ao que se conhecia, como o hábito de andarem nus, ausência de leis de comércio, moedas, governo, etc. Essa farta literatura impressa acabou por criar uma espécie

¹⁰ WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946. p. 375

¹¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 66.

¹² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

de “laço” entre os textos da Companhia e o público europeu, “alimentando uma curiosidade sempre desperta em relação ao maravilhoso e ao exótico”¹³.

A importância da prática escrita está não só na divulgação das experiências missionárias, mas também na “tradução” que faz do que está sendo visto e vivido de uma forma que seja compreensível por aqueles que não estão ali. A atribuição de nomes europeus a lugares, pessoas e animais, e a criação de ilustrações que os representam, funda e marca a experiência vivida na África com a realidade conhecida e aceitável pelos costumes cristãos. Ao observar os reinos do Congo, Matamba e Angola, Cavazzi traduz, segundo seu olhar, o que era aceitável ou não naquele ambiente e suas práticas sociais. Isso confere ao autor o poder de descrever rituais e costumes dos africanos como inaceitáveis e, após a conversão, seus novos comportamentos de acordo com os princípios da fé cristã. Por isso a importância de refletir sobre a conversão da rainha Jinga, por exemplo, para demonstrar o quanto esta narrativa foi concebida de modo a comprovar a eficácia das atividades capuchinhas naquele território, necessárias à expansão do evangelho e também aos interesses portugueses.

Já foi mencionado que Papado e o Padroado não são entendidos aqui como opostos, mesmo com o contexto de embate de interesses com relação às missões. Nesse sentido, para pensar a relação de troca entre capuchinhos e portugueses, será utilizado o modelo analítico da “economia do dom”, cunhado por Marcel Mauss¹⁴. Suas reflexões sobre as relações de trocas simbólicas, religiosas e políticas podem ser utilizadas, pois os capuchinhos eram uma Ordem mendicante. Ou seja, a ideia de que a solidariedade é indispensável a toda ordem social, e a de que é impossível existir uma sociedade humana apenas baseada no contrato, é a mais adequada nesse caso.

No momento inicial desta pesquisa, existia a intenção de analisar as principais tópicos de seu discurso, as representações elaboradas sobre os africanos, as ferramentas que os capuchinhos utilizavam para a conversão dos mesmos e as caracterizações dadas aos processos de conversão. Contudo, o estudo esbarrou nas limitações dos prazos de uma pesquisa de mestrado, de modo que foi preciso enfatizar o contexto europeu de sua produção e tomá-lo como recorte principal para a análise. Apesar disso, apresentamos aqueles aspectos de forma breve, já que não constituem em seus objetivos principais. A questão das imagens contidas na obra, os principais temas, o processo de escrita e circulação da obra na Europa estão aqui contemplados de modo a apresentar ao leitor questões fundamentais para além da biografia do capuchinho. Também trata da instituição dos capuchinhos e suas atividades no continente africano para esclarecer o seu posicionamento em sua Ordem e suas relações com o Papado.

No primeiro capítulo, é realizada uma apresentação da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*¹⁵, escrita pelo capuchinho italiano Giovanni Antonio Cavazzi, e uma defesa do uso de sua tradução em português para a presente pesquisa. Além disso, será abordada a vida do autor e características gerais dos espaços da África Centro-Ocidental que descreveu: os reinos do Congo, Matamba e Angola, ou Ndongo. Uma vez consideradas a fonte, o autor e o contexto dos povos africanos que teve contato, será realizada uma tipologia do texto da *Descrição histórica*, levando em conta a quantidade de volumes e livros que a compõem. Para contemplar todos os elementos constituintes dessa obra, analisar-se-á algumas de suas imagens, em especial a sua quantidade e principais temas. Finalmente,

¹³ PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In. VILLARI, Rosario (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. pp. 145-171, p. 149

¹⁴ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

¹⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Pe. João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

refletir-se-á sobre o processo de escrita que Cavazzi empreendeu para realizar seu texto e a publicação e repercussão na Europa, considerando suas posteriores traduções e resumos.

Para esclarecer o lugar de fala do autor, no segundo capítulo explicar-se-ão questões gerais sobre a Ordem dos capuchinhos e um panorama de como o discurso de Cavazzi se insere numa tradição de escritos religiosos desses missionários. Em seguida, serão esclarecidos os conflitos de interesses entre o Papado e o Padroado português, elemento que se somava à desconfiança que os portugueses tinham dos estrangeiros em seus territórios no ultramar, visto que a ameaça holandesa e a quebra da união com a coroa espanhola colocava em perigo seu domínio nessas regiões. Dessa maneira, demonstrar-se-á a necessidade de um discurso de propaganda das atividades lideradas por Roma. Também abordar-se-ão aspectos da presença capuchinha em outros lugares do império, como na América portuguesa e na África Ocidental, as características destas missões e os empecilhos que enfrentaram.

O tema do terceiro capítulo são as relações que a rainha Jinga, de Matamba, tinha com os portugueses, e como Cavazzi constrói seu discurso sobre ela, de forma a valorizá-la como o maior feito dos capuchinhos naquelas regiões, através de elementos narrativos que apontam para a longevidade da ação desses missionários. Assim, o autor comprova a eficácia e contribuição dos religiosos de sua Ordem para a coroa portuguesa.

Por último, pensando num enriquecimento da análise do texto de Cavazzi, realizar-se-á uma breve comparação com outro cronista, o militar português Antonio de Oliveira de Cadornega (1623/1624 – 1960). No intuito de registrar tudo o que acontecia, Cadornega buscou o relato de várias pessoas, especialmente dos missionários capuchinhos, entre eles Cavazzi. Acredita-se que ao identificar as similaridades e diferenças entre o texto de Cavazzi e o da *História geral das guerras angolanas*¹⁶, a intenção do religioso em divulgar as ações da Propaganda Fide no trabalho de evangelização pode ser melhor visualizada.

No que concerne ao uso crítico dos documentos históricos, é necessário ressaltar uma peculiaridade da principal fonte, pois o texto de Cavazzi consiste numa tradução. Ela será utilizada porque o uso das traduções para pesquisas que envolvam discursos sobre o continente africano do século XVII é, praticamente, inescapável. Segundo Beatrix Heintze, podem surgir grandes diferenças entre o texto original e a tradução, porém não tão significantes quanto “comparadas com as que se verificaram anteriormente na transposição da realidade histórica, cultural e ambiental africana, por parte do funcionário do governo, do missionário, ou do antropólogo moderno para a língua – quase sempre – europeia do texto de partida”¹⁷.

Nesse sentido, defende-se que o uso da tradução portuguesa da obra seja possível para dar conta dos objetivos desta pesquisa. O uso crítico da obra *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* (1965) se baseia na metodologia proposta por Heintze, a fim de verificar: o tipo de tradução a que o texto pertence, o período e a tradição em que se insere, bem como a sua relação temporal com o texto de partida e a quem se destinava. Levando em consideração todas as ressalvas necessárias para a análise dessa tradução, as citações de maior relevância para o estudo foram confrontadas com as do original da obra em italiano *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba et Angola* (1687) para ter mais segurança a respeito das informações.

A pesquisa foi realizada a partir dos dois volumes da *Descrição histórica* disponíveis para consulta, em língua portuguesa, na Biblioteca Nacional, bem como a partir da primeira edição da obra em italiano¹⁸. Complementando o conjunto de fontes para a investigação,

¹⁶ CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

¹⁷ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 120.

¹⁸ A versão em italiano, digitalizada, se encontra no site: <http://bibliotecaforal.bizkaia.net>

foram consultados também os volumes VI, XI, XII e XIII da *Monumenta missionária africana*, no Real Gabinete Português de Leitura. A documentação compilada nestes volumes serviu para elucidar dúvidas que surgiram durante a pesquisa e para um maior enriquecimento nas informações que tangem à contextualização política e religiosa daquelas sociedades, bem como os dados sobre a obra de Cavazzi. Foram utilizadas também algumas documentações do Arquivo Histórico Ultramarino, mais especificamente documentos contidos nas caixas 5 e 6 do Conselho Ultramarino sobre Angola. O volume I da série *Arquivos de Angola*, que abrange diversos documentos sobre a atividade capuchinha na África Centro-Occidental, e o tomo III da *Collecção de Noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos domínios portuguezes, ou lhes são visinhas* também esclareceram questões importantes para a pesquisa¹⁹.

Por fim, os três volumes da *História Geral das Guerras Angolanas*, escrita pelo militar português Antonio de Oliveira de Cadornega em fins do século XVII, mas que foi publicada apenas em 1940. Esta dissertação analisa a edição do ano de 1972, que é *fac-símile* da primeira. Como já mencionado anteriormente, esse discurso é utilizado como contraponto ao texto de Cavazzi, no qual se busca identificar as semelhanças e diferenças de ambos os textos. Esses volumes foram pesquisados na biblioteca da Universidade Candido Mendes.

¹⁹ Todas as documentações encontram-se devidamente citadas no item Referências desta dissertação.

CAPÍTULO I

Os lugares percorridos por Cavazzi e a produção documental

Ao longo do século XVII, diversos grupos religiosos atuaram na evangelização dos povos que habitavam o continente africano. Dentre eles, destacaram-se, por suas ações, os capuchinhos, o que pode ser comprovado pelas fartas documentações por eles produzidas. As correspondências, trocadas entre esses missionários e seus superiores em Roma, e os textos que narram suas atividades evangelizadoras são grandes fontes de informação para compreender a atuação desses religiosos, as sociedades africanas e a atuação portuguesa naquelas regiões, bem como o papel da Igreja Católica.

A África Centro-Occidental era vital para a Coroa lusitana, pois foi a principal fonte de escravos durante os séculos XVI e XVII. Provavelmente 3/4 dos cerca de 1,7 milhões de escravos embarcados na África com destino às Américas, entre 1500 e 1700, partiram dessa região²⁰. Desde o início do século XVII, os portugueses tinham grande participação no comércio na costa angolana entre Luanda, vários portos menores e os mercados do interior a cerca de 300 km da costa. Esses comerciantes viajavam até o lago Malebo e compravam escravos de chefes guerreiros Imbangalas (identificados nas fontes como Jagas²¹) que operavam ao sul do Congo. Após 1648, os portugueses e seus pombeiros (comerciantes sertanejos que comercializavam escravos) passaram também a ter grande influência nas rotas do sul de Angola, estendendo esta inserção para o interior do continente²². Massangano e Cambambe, por exemplo, eram portos fluviais no rio Cuanza (ou Kwanza) de onde as caravanas partiam para o interior para a captura de escravos²³.

Logo, a ocupação e administração de Angola eram basilares para o tráfico de escravos que abastecia as demais partes das conquistas ultramarinas portuguesas, o que necessitou de alianças, e conflitos, com diversos chefes africanos e outras nações europeias, como os holandeses. Nesse sentido, os religiosos, sem que deixassem de ter interesses próprios, muitas vezes funcionavam como ponte para as relações europeias com os diversos reinos da região, daí a importância de uma observação mais profunda da ação destes diante daqueles povos e seu posicionamento político para com os interesses portugueses.

²⁰ LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 128. Também sobre o tráfico transatlântico de escravos, o banco de dados “Slave Voyages”, disponível em: <http://www.slavevoyages.org>

²¹ Segundo Alberto da Costa e Silva, “Imbangala” é uma palavra que provém da raiz umbunda “vangala”, que significa ser valente e vaguear por um território. Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 420. No entanto, existe toda uma discussão sobre quem seriam os “jagas”. Aqui, tal como, em Beatrix Heintze, os “jagas” são descritos como os povos Mbangala. Cf. HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 29

²² Na segunda metade do século XVII, Matamba e Kassanje, regiões do interior, dominavam as rotas de comércio. Esses dois estados africanos mantinham um monopólio dos negócios de importação e exportação de escravos e davam grande importância à guerra e aos ataques organizados para a captura de escravos. Após a derrotada aliança Matamba-holandeses para os portugueses e seus aliados de Kassanje, em 1648, Kassanje predominou entre os estados interioranos responsáveis pelo fornecimento de escravos. Como aliado, Portugal conquistou maior controle desse trato Cf. LOVEJOY, Paul. *op. cit.* p.130

²³ LOVEJOY, Paul. *op. cit.* p. 155. O interesse português na região não era apenas em escravos. Eles acreditavam na possibilidade de encontrar minas de prata, além de minas de sal (as moedas da terra). Todavia, para procurá-las também era preciso promover campanhas militares cada vez mais para o interior Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *op. cit.*, p. 412

Dentre os objetivos deste capítulo estão a realização de uma introdução biográfica do capuchinho e um levantamento das maiores características dos lugares da África Centro-Ocidental que descreveu: os reinos do Congo, Matamba e Angola, ou Ndongo. A partir de uma bibliografia africanista, serão mapeados os contextos destas sociedades pelas quais passou. Antes disso, porém, uma ressalva sobre método. Primeiramente, justificar-se-á a defesa do uso de sua tradução em português para a presente pesquisa através de um confronto do texto original em italiano com a edição de 1965.

Uma vez consideradas a fonte, o autor e o contextos dos povos africanos que teve contato, construir-se-á uma tipologia do texto da *Descrição histórica*, considerando a quantidade de volumes e livros que a compõem. Para contemplar todos os elementos constituintes dessa obra, analisar-se-ão algumas de suas imagens, examinando a quantidade e principais temas. Não se trata especificamente de uma abordagem iconográfica, mas sim do reconhecimento da importância das imagens na difusão de ideias elaboradas, tendo em vista a presença de certas características representacionais construídas, conscientemente, pelo criador da imagem – ainda que não se saiba exatamente quem realizou os desenhos.

Finalmente, será abordado o processo de escrita que Cavazzi empreendeu para realizar a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* e reflexões sobre a repercussão desta obra no ambiente europeu, estas aferidas por suas posteriores traduções e resumos. De acordo com Leite de Faria, após a publicação original em 1687 seguiu-se outra em 1690. Em 1694, houve uma tradução para o alemão e em 1732, para o francês²⁴. Essas foram as edições mais próximas à publicação original e que tornam possível a afirmação da grande receptividade do texto, principalmente na Itália, onde foi reimpresso apenas 3 anos após a primeira publicação. Ainda com relação ao texto de 1687, é importante salientar que essa não pôde ser financiada pela Propaganda Fide, mas conseguiu o patrocínio de um nobre italiano chamado Giacomo Isolani, a quem a obra é dedicada.

Tal fato aponta para a viabilidade de perceber a circulação desse discurso, compreender como era recebido e também indicar os interesses de leitura de parte dos europeus. Ao abordar os caminhos da obra até obter publicação e imaginar sua repercussão pode-se imaginar não apenas o público para o qual Cavazzi escrevia, mas também quem provavelmente o lia.

1.1. O uso da tradução como fonte

As análises apresentadas neste estudo se baseiam na tradução portuguesa da obra de Cavazzi. É importante frisar que, antes da pesquisa, foi realizado um confronto da fonte original em italiano²⁵ com a obra em português, a fim de um uso crítico adequado da fonte. Dessa maneira, eis algumas considerações originadas desta comparação.

A tradução portuguesa respeita a numeração de parágrafos do texto original, o que facilitou o trabalho comparativo. Outro fator favorável ao uso da tradução é que todas as divisões de livros e títulos respeitam as divisões do original. Uma diferença é que cada título do texto recebeu um numeração, enquanto essa inexistia no original, onde há apenas um título em itálico que divide os textos. Tais títulos também foram traduzidos de forma bem sucinta o que ocasiona pequenas diferenças de sentido. Por exemplo:

²⁴ In LEITE DE FARIA, *Introdução*. In CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Pe. João António. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Vol. I, p. XXII- XXIII

²⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Giovanni Antonio. *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba, et Angola*. Bologna, 1687.

No original (1687):	Na tradução (1965):
Opinione circa il numero della Gente, che habita nel Congo (p. 61)	Habitantes do Congo (Vol. I, p. 80)
Di alcune supertiziose osservazioni (p. 103)	Outras superstições (Vol. I, p. 113)
Modo di habitare in questi Regni (p. 128)	Habitações (Vol. I, p.133)
Neri poco industriosi circa il macinare, e frugali nel vitto (p. 136)	Alimentação (Vol. I, p.139)

Todavia, em todos os títulos que ocorrem tais alterações, não há modificação do sentido original, o que promove à edição de 1965 o crédito necessário na busca da compreensão das ideias escritas por Cavazzi.

Ainda sobre as diferenças, ao lado de alguns parágrafos, contém uma pequena legenda com o tema abordado. Um exemplo pode ser visto na figura abaixo:

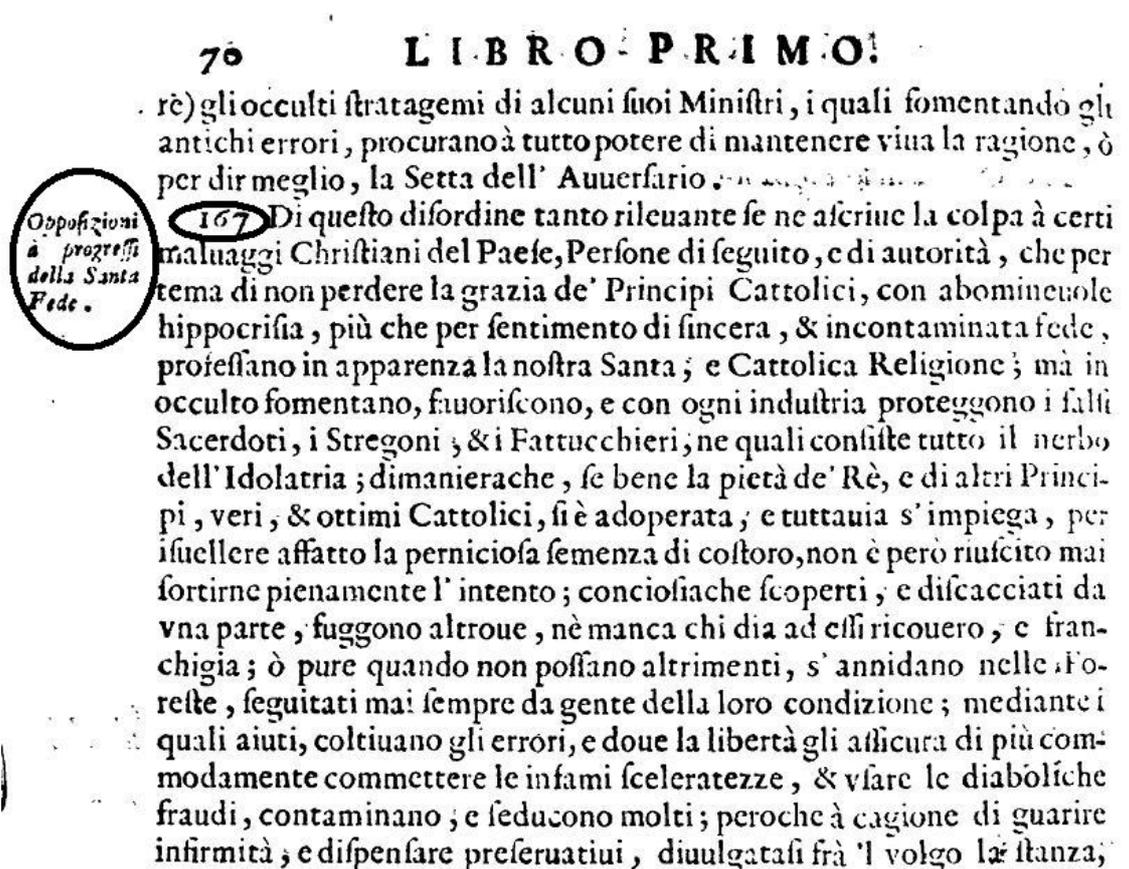


Figura 1: Reprodução de um dos parágrafos da edição de 1687 da *Istorica descrizione*, de Cavazzi. Em destaque, a legenda referente ao tema do parágrafo 167 “Oposições ao progresso da Santa Fé”. (CAVAZZI, 1687, p. 70)

O maior problema verificado diz respeito aos termos africanos. Apesar de pequenas, algumas alterações acarretam grandes diferenças. Por exemplo, o termo “Mutinù-à-maza”²⁶ – no original em italiano designa um dos “sacerdotes feiticeiros” e na tradução o termo que está escrito é “Ntinu-a-maza”²⁷. Ou seja, é possível observar uma mudança no primeiro nome (*Mutinù/Ntinu*). Ao detectar esse tipo de alteração, optou-se não apenas ler o texto de Cavazzi original, mas também realizar um confronto cuidadoso, evitando utilizar termos retirados da tradução que diferissem do texto da primeira edição.

Por isso, todas as citações tomadas nesta pesquisa foram cuidadosamente comparadas com o trecho específico do original, a fim de verificar a credibilidade da informação e dos termos utilizados. Além do mais, os que se referem às sociedades africanas serão aqui utilizados tais como aparecem no original em italiano, e não como se encontra na tradução portuguesa, devido a estas diferenças.

No que se refere às imagens, elas são idênticas tanto em quantidade quanto em conteúdo. A sequência em que aparecem também foi respeitada. Contudo, algumas estão dispostas em lugares diferentes.

Um exemplo disso são as quatro figuras que na tradução (1965) encontram-se entre as páginas 105-110 do primeiro volume. Na edição italiana elas encontram-se em sequência, logo abaixo do parágrafo de nº 230 (que finaliza o título que trata dos “juramentos” africanos). Já na tradução, a primeira figura da sequência encontra-se abaixo do parágrafo 216 (que se refere ao *Bulungo*, que o capuchinho Cavazzi identifica como um dos juramentos entre os Jagas), a segunda abaixo do parágrafo 220 (descrição de um terceiro tipo de juramento chamado de *Chilumbo*), a terceira abaixo do parágrafo 222 (identificação do juramento *Camuanga*) e a quarta imagem abaixo do de número 224 (referente ao juramento *Baji*).

Contudo, apesar de julgarmos necessário fazer referência a esse tipo de diferença entre os textos, esse não é um fator tão grave. No original, os quatro juramentos são explicados primeiro para que, ao final do texto, o leitor observe que cada uma das figuras corresponde a um tipo de juramento. O tradutor da edição portuguesa posicionou cada figura no parágrafo correspondente à explicação de cada tipo de juramento, o que possibilita a compreensão mais rápida das informações pelo leitor. Logo, essa diferença atende à busca de uma melhor disposição das informações do que uma mudança que retire o sentido do texto e das imagens.

Na página 305 do texto em italiano é reproduzida uma carta do papa ao rei do Congo, Álvaro (figura 2), com o título “Caríssimo em Cristo filho nosso ilustre rei Álvaro do Congo”. O tradutor português optou por não reproduzir os documentos ao longo do texto, tal como na edição em italiano. No entanto, os reproduziu nos apêndices presentes no segundo volume. Em cada local em que ele suprime uma documentação constante na edição italiana, coloca uma nota de rodapé localizando minuciosamente cada documento reproduzido nos apêndices.

²⁶ CAVAZZI, *op. cit.*, 1687, p. 81

²⁷ CAVAZZI, *op. cit.*, Vol. I, 1965, p. 96

za d' animo , mà eziandio quanto alla composição esteriore , esponendosi huomini , che hanno addormentate , mà non impietrite le passioni , à combattere contro le lusinghe della libertà , e contro il licenzioso procedere di gente scorrettissima : perloche , douendo accingerli à nuoua , e stranissima forma di viuere chiunque nauiga à nuoui Mondi , inculcaua il sudetto Ministro Generale , che la prudenza di Frà Lodouico occultamente procedesse nella scielta di Soggetti idonei , sapendo per altra parte , che non l' haurebbe ingannato veruna parzialità ; conciossiache egli era huomo spogliato di qualunque interesse , zelate , e dotato di quella che S. Paolo chiama *spirituum discretio* , tanto importante , per discernere quale sia lo spirito , che induce hora questi , hora quelli à chiedere la grazia di esser annouerati tra' Missionarij , e se realmente all' interno feruore corrispondano gli altri requisiti , potendosi formare il sospetto sopra la riuscita , più che sopra la retta intenzione di somiglianti istanze .

4 Trè Anni passarono , auanti che potesse dirti all' ordine quella prima Squadra di Capuccini deputati à Regni del Congo , e mentre stauano in procinto alla partenza , volle il Sommo Pontefice con vna sua lettera Apostolica accompagnarli , rispondendo similmente à pietosi sentimenti di quel buon Rè , con queste precise formalità .

Cariſſimo in Christo filio nostro Aluaro
Regi Congi Illustri.
PAVLVS PAPA QVINTVS.

Cariſſime in Christo Fili noster salutem . Mutimus ad Maieſtatem tuam Breue de
Sue San-
ta.
quis à Nobis per litteras , & per Oratorem tuum dilectum Filium Magist. um Ioannem Baptistam Vices vtriusque Signaturæ Noſtræ Referendarum & petieras Religioſos Viros ex archiori Regula Ordinis Franciſcani , quos Capuccinos appellamus : Hi zelo Diuini hon vis , & ſalutis humane incenſe iſt hac proficiſcuntur , ut cum humani generis hoſte conſtigant : Puſillus quidem Grex eſt , ſed Dei virtute armatus iſtar validiſſimi exercitus de impietate , ac vnijs in iſtis regionibus longè , lateque , Dei a. ſu. rice gratia , triumphabit : Non enim magnum erit ſi illa Dominus , qui per duodecim Apoſtolos ſuos in Vniuerſum Orbem miſſos , fugatis vbique errorum tenebris omnia Diuine virtutis luce compleuit , eadem in tuo Regno , & finitimis quoque locis ad ſui gloriã , & ad tot Animarum ſalutem efficaciter operetur . Excipiet Maieſtas tua Chriſtum ipſum in ijs eius pauperibus , qui omnibus ſe rebus ſeculi abdicauerunt , ut firmius Domino ſuo adhererent , eique fidelius inferuirent , exterius quidem caducis bonis proſus inanes , ſed veras intus ſolidasque geſtantes diuinitas Sapientiæ ac ſcientiæ Dei , quibus Africa Nationes copioſè locupletari valeant .

Q9

Figura 2: Página 305 da edição italiana de Cavazzi, na qual é reproduzido um breve papal.

Na página 275 do primeiro volume da edição portuguesa, consta um mapa, na nota de rodapé. Esse mapa não pertence à edição original e, provavelmente, foi produzido pelo tradutor para melhor situar o leitor sobre as regiões que Cavazzi estava se referindo naquele ponto do texto. Além desse, no fim do livro quarto, existe um mapa feito baseado nas informações descritas em Cavazzi, mas esse mapa é exclusivo da edição portuguesa. Na página 42, do segundo volume, em nota de rodapé, encontra-se um mapa que foi incluído pelo tradutor, que também não está no original.

Como o tradutor teve a preocupação em buscar informações em outras fontes e autores para complementar os casos descritos por Cavazzi, no apêndice ele traz não apenas os documentos reproduzidos na edição italiana, mas também outros textos e fontes às quais teve acesso. Esses documentos estão organizados de forma cronológica. Logo, essa parte final do

segundo volume da edição portuguesa se torna riquíssima para aqueles interessados em estudar as regiões que Cavazzi descreve naquele período.

O tradutor português também criou alguns capítulos, a fim de organizar melhor o texto. Por exemplo, no terceiro livro original existem apenas duas divisões: “Prima Missione de Capuccini al Congo” e “Seconda Missione”. Já na tradução portuguesa, além dessas 2 divisões, existem outras 7. Os títulos criados pelo tradutor buscam facilitar o leitor na compreensão do texto. Um exemplo é o caso descrito do padre João de Santiago. No original, o caso é contado no decorrer do texto que aborda a “Seconda Missione”, enquanto na tradução, é colocado o título “Repatriação do Pe. João de Santiago”. Ou seja, é destacado o assunto principal daqueles parágrafos, a fim de melhor organizar o texto. Apesar disso, novamente não foi identificado nada que alterasse o sentido da história ou dos parágrafos em questão.

No livro quarto da edição original não é realizado nenhum tipo de divisão, enquanto na tradução portuguesa, o texto é dividido por capítulos que se referem a qual missão é descrita naquele momento do texto, por exemplo, “Missão de Uandu”, “Missão de Bata”, “Missão do Cussu” e etc.

O livro quinto, também da edição italiana, contém apenas as seguintes divisões: “Missione del Benino” (respeitada na tradução portuguesa como “Missão do Benim – primeira expedição”) e “Missione Quarta” (“Quarta expedição para o Congo”). No livro quinto do original, não há a divisão “Jinga” existente na tradução, e sim apenas uma pequena frase anunciando que vai contar histórias sobre ela. No livro sexto do original não há divisão no texto, apenas na tradução ele é dividido. Esse livro, em especial, é todo dedicado à história da rainha Jinga.

No livro sétimo há a seguinte divisão: “Missione della picciola Ganghella”; “Missão da pequena Ganguela”; “Missione di Maopango”; “Missão do Maupungo”; “Quinta missione”; “Quinta expedição de missionários”; “Sesta missione”; “Sexta expedição de missionários”. Uma curiosa ausência na tradução é na página 799, do sétimo livro, onde há uma enorme figura que não consta na tradução portuguesa. É a imagem de um africano, mostrando o quilombo a um capuchinho.

Uma última diferença importante de ressaltar é que a divisão da tradução portuguesa foi feita em dois volumes, enquanto o original compreende apenas um. Nada, enfim, parece comprometer o sentido original do texto e tampouco a organização da apresentação da obra, no tange à ordenação. Daí, a insistência em trabalhar com a edição de 1965, pois é um texto confiável e comprova a utilidade das traduções como fonte, mediante uma análise rigorosa.

1. 2. Biografia de Giovanni Cavazzi

Apesar de seu texto ser muito utilizado como fonte para os estudos de história da África, poucos autores se detém mais detalhadamente na vida de Cavazzi. Fazendo um esforço em suplantar o preconceito do missionário em relação às sociedades que relata, a maior parte dos trabalhos se refere à ação política e influência cultural dos capuchinhos nessas regiões. Extrair o máximo de informações relativas aos aspectos sociais vividos por africanos e europeus, tais trabalhos representam também uma tentativa de construção de um conhecimento acerca do passado dos reinos do Congo, Matamba e Angola, sociedades de tradição oral, nas quais os relatos de missionários e viajantes consistem na grande fonte de informações.

A presente pesquisa dialoga com esses estudos, mas sua proposta de análise é diferente. Procura-se observar mais detalhadamente a vida desse religioso e da construção de seu discurso, para elucidar as redes existentes entre as regiões africanas descritas, o Papado e o Império português, durante o século XVII.

Galeotto Cavazzi nasceu em Montecuccolo, ducado de Módena, na Itália, no ano de 1621. Foi frade capuchinho e atuou em algumas regiões da África Centro-Occidental, e, não obstante, seu texto se propor a contar uma história dos reinos do Congo, Matamba e Angola, não esteve em todas essas regiões.

As informações sobre seus pais são muito poucas. Leite de Faria, ao analisar o assento do batismo de Cavazzi no ano de 1621, menciona que seu padrinho foi o conde Maximiliano Montecuccoli, grande senhor da região e pai do renomado general italiano Raimundo Montecuccoli, que atuou contra os Turcos na defesa do Império Austríaco.

Em Bolonha, no ano de 1639, Cavazzi, na época com 17 anos, se tornou capuchinho no Convento de Cesena, quando mudou seu nome de Galeotto para Giovanni Antonio, segundo costume da Ordem dos capuchinhos de alterar o primeiro nome e suprimir sobrenome de família. Passou a chamar-se Giovanni Antonio de Montecuccolo, em referência ao seu local de origem. Todavia, o capuchinho não quis deixar de fora o nome de sua família ao escrever seu texto. Por isso, foi estampado o sobrenome Cavazzi em sua obra²⁸. O fato de ter sido apadrinhado por um nobre, sua preocupação em deixar o nome de família registrado no livro e a opção pela trajetória religiosa são indicativos da possibilidade de Cavazzi ter uma ascendência nobre.

Em 1643, quatro anos após ingressar na Ordem, Cavazzi proferiu seus votos religiosos definitivos e, como de costume, os capuchinhos da instituição decidiram qual seria o tipo de atuação desse novo membro, função essa que realizaria por toda a vida, seguindo seus votos professados. A Ordem oferecia duas formas de atividade: uma era reservada aos que se mostravam mais aplicados intelectualmente, que se dedicariam ao estudo da filosofia e teologia e seriam nomeados pregadores; a outra era oferecida aos demais, que estudariam um pouco mais de latim e seriam ordenados, mas não poderiam pregar²⁹. Cavazzi foi incluído no segundo grupo.

Em 1645, era notória a ação dos capuchinhos na missão do Congo. No ano de 1648, o padre João Francisco Romano publicou a *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Capuccini al Regno del Congo*, repleta de informações sobre essa região e as atividades religiosas implementadas pelos padres capuchos. Como essa obra teve grande divulgação nos conventos capuchinhos da Itália e alguns dos principais membros dessa primeira missão eram originários de Bolonha, Cavazzi se motivou também a partir em uma missão para a África. Então, aos 27 anos, pediu para ser enviado ao Congo, mas o procurador-general dos Capuchinhos, para quem a Propaganda Fide solicitou o parecer, respondeu, após consultar o provincial de Bolonha, que o “suplicante era de boa vontade, mas de pouquíssima inteligência”³⁰.

Cavazzi foi aceito apenas na missão enviada em 1653, cinco anos após o parecer negativo, e seu grupo saiu de Gênova em fevereiro de 1654 com destino a Cádiz, na Espanha. Lá, se reuniram a outros missionários da mesma ordem e, em 11 de novembro de 1654, chegaram a Luanda. Como o navio que os transportava trazia capuchinhos que não tinham passado por Lisboa, as autoridades portuguesas em Luanda questionaram esse desembarque, uma vez que estava proibida a presença de barcos estrangeiros naquela região. O capitão genovês da embarcação, João Baptista Pluma, alegou que tinha saído diretamente de Gênova e não tinha parado em Lisboa devido à presença de navios inimigos. Então, o governador de Angola, na época era Luís Martins de Sousa Chichorro, abriu um processo sobre as afirmações do capitão e ouviu os capuchinhos, sob juramento³¹. Estes reforçaram as razões do

²⁸ LEITE DE FARIA, *op. cit.*, p. XLII

²⁹ Idem, *Ibidem*

³⁰ Idem, p. XLIII

³¹ Idem, p. XLV

capitão, omitindo o fato de terem partido de Cádiz. Muito provavelmente, sabiam do que aconteceria ao capitão e a eles, caso contassem a verdade: o desembarque não seria autorizado e o capitão não conseguiria realizar comércio em Luanda, obtendo grande prejuízo.

Após a aprovação de sua chegada, Cavazzi e os demais se dirigiram ao Hospício de Santo Antonio, em Luanda, onde foram recebidos pelo prefeito da missão. Segundo Leite de Faria, não havia espaço para abrigar a todos e seis dos doze recém-chegados, dentre eles Cavazzi, foram encaminhados para Massangano, vila mais ao interior, mas próxima a Luanda. Ainda em 1654 foi autorizado pela Propaganda Fide uma missão capuchinha em Matamba, à qual Cavazzi foi incorporado posteriormente:

[Cavazzi] Esteve em Muxima, em Massangano, em Cambambe, em Maupungo, capital do reino do Dongo, onde se deteve mais de um ano, de meados de 1655 a fins de setembro de 1656, na Ambaca, em Haco, no Libolo, [...], em Matamba, aonde chegou por vez primeira em fins de 1658 e aonde várias vezes voltou, tendo aí assistido à morte de rainha Jinga, em fins de 1663, e finalmente em Ganguela [...]. Em meados de 1664, retirou-se doente para Luanda, donde fez, entre 1664 e 1666, uma rápida viagem ao Sonho, no Congo, e onde continuou até embarcar para a Europa.³²

O missionário atuou intensamente em vários territórios e, na época do falecimento do prefeito das missões do Congo e Matamba em janeiro de 1667, chegou a ser nomeado vice-prefeito interino da missão capuchinha de Matamba. Mas, quando o capuchinho Filipe de Sena chegou do Congo, Cavazzi entregou-lhe o cargo provisório e embarcou em setembro de 1667 com destino à Europa. Antes de chegar ao seu destino, Cavazzi desembarcou na América portuguesa, onde ficou hospedado na casa dos capuchinhos franceses em Pernambuco. Apenas em outubro de 1668, conseguiu embarcar definitivamente para a Europa. Em sua passagem obrigatória por Lisboa, teve uma audiência com o então príncipe regente, D. Pedro, a quem entregou uma carta do rei do Congo, D. Álvaro III.

Em fevereiro de 1669 viajou para a Itália, chegando, em abril, a Gênova de onde partiu para Roma. Lá, teve acesso ao Arquivo da Propaganda Fide e ao Arquivo Geral dos capuchinhos, onde consultou várias cartas e relações de missionários de Angola, enviados para os superiores da congregação. Entre os anos de 1669 e 1672, se dedicou às pesquisas, baseado na experiência pessoal e nos textos consultados nos arquivos.

Em 1672, a Propaganda Fide organizava outra ida de missionários capuchinhos para o Congo e Cavazzi foi nomeado como prefeito dessa missão. Em 1673 passou por Lisboa, onde o núncio lhe entregou uma carta do papa para o rei do Congo, na qual Clemente X recomendava o novo prefeito dos capuchinhos. Cavazzi atuava nessa função quando, em 1676, foi atingido por uma forte doença e voltou para a Europa, onde faleceu em 18 de julho de 1678, aos 57 anos.

1.3. Os lugares pelos quais Cavazzi passou

Durante o intervalo de suas atividades na África (1667-1673), Cavazzi escreveu a *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba et Angola*, título original da obra em italiano, baseado no grande material e experiência que acumulou durante os treze anos iniciais da missão. Foi publicada pela primeira vez em Bolonha, em 1687, quase uma década após a morte de seu autor. O grande número de traduções e resumos indica que o texto teve uma rápida difusão.

³² LEITE DE FARIA, *op. cit.*, p. XLVI

Cavazzi viveu em Angola durante treze anos, passando pelas regiões de Muxima, Massangano, Cambambe, Ambaca, Ganguela e Matamba (ver figura 3). Portanto, não esteve, necessariamente, em todas as regiões que descreveu. Nesse caso, fez uso de relatos de amigos missionários, militares europeus e nativos africanos, que lhe contavam suas tradições oralmente. Sabe-se que em Luanda, por exemplo, o autor teve contato com o padre João Maria de Pavia, que lhe informou sobre São Salvador e Soyo. O padre António de Serravezza, por sua vez, teria lhe contado sobre Kassanje e Bamba. Além disso, o capuchinho também contou com as cartas e relações enviadas pelos missionários aos seus superiores ou prefeitos, no Hospício de Santo António, em Luanda. Logo, a *Descrição histórica* é um verdadeiro mosaico de informações recolhidas das tradições africanas, dos relatos de capuchinhos, da experiência pessoal e de cartas e outros documentos trocados entre os capuchinhos e Roma aos quais Cavazzi teve livre acesso.

Caracterizar as regiões percorridas pelo missionário, para além de seu próprio texto, não é uma tarefa das mais fáceis. Como sua obra é uma das grandes fontes utilizadas pela maior parte dos africanistas para pensar aquelas regiões, é preciso um trabalho cuidadoso para com ela. Por exemplo, o perigo em generalizar a realidade do Reino do Congo para outras regiões da África Centro-Occidental, como bem ressalta Beatrix Heintze³³. Sobre os aspectos culturais dos povos daquela região, nas poucas vezes que se encontram informações mais concretas, elas são atribuídas a reinos inteiros ou a áreas muito grandes, minimizando diferenças étnicas e sociais, bem como divergências regionais e suas alterações de sentido³⁴.

Deste modo, deve-se apresentar alguns aspectos fundamentais daquelas sociedades, como suas principais atividades produtivas, estruturas sociais e aspectos culturais. Importa salientar que as informações mencionadas aqui visam à construção de um panorama geral para a compreensão das regiões que trata a principal fonte utilizada aqui, a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Logo são valorizados aspectos comuns aos povos habitantes daquelas regiões a luz de historiadores que já visitaram o tema. Obviamente, existiam especificidades de uma sociedade para a outra, mas este não é o objetivo principal deste trabalho.

Destaque-se também que a história destes reinos em si interessa apenas tangencialmente. Por isso, a fim de não desviar muito do objetivo principal, eis algumas breves considerações sobre os reinos de Angola, Matamba e Congo, territórios que Cavazzi tomou como objeto.

³³ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 617

³⁴ Idem, p. 615

1.3.1. O reino de Angola, ou Ndongo

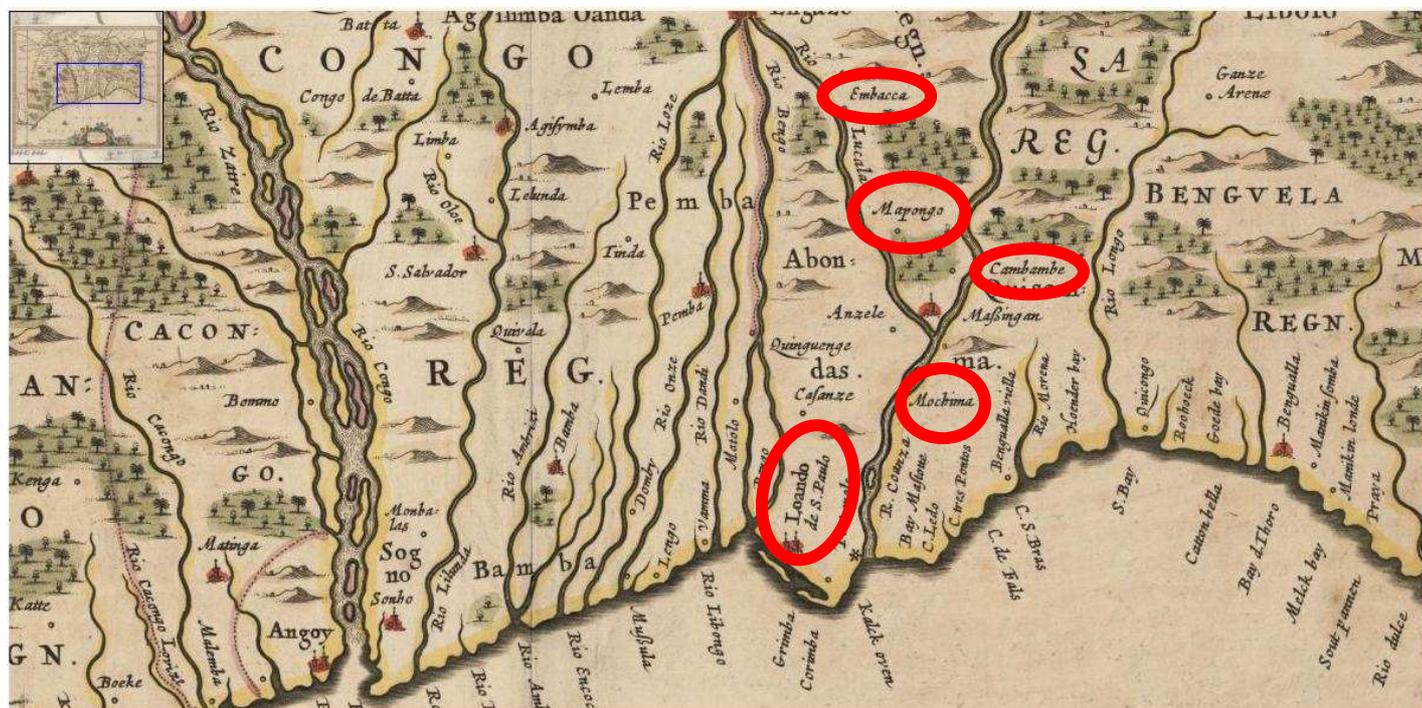


Figura 3: Mapa de parte da África Centro-Occidental. Em destaque, algumas das regiões que Cavazzi teria atuado. (Fonte: <http://catalog.afriterra.org/zoomMap.cmd?number=814>)

No mapa da figura 3, estão destacadas algumas regiões nas quais Cavazzi afirma ter passado. No século XVII, momento da chegada do missionário, elas eram habitadas por povos de língua Bantu, localizados ao sul do reino do Congo e a leste do território Luba. Segundo Adriano Parreira, os Mbundu – de origem bantu - são um grupo etnolinguístico do centro-norte de Angola, cuja diáspora se refere às regiões de Lengue, Songo, Mbondo, Ndongo, Pende, Hungu e Libolo³⁵.

³⁵ PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990, p. 73

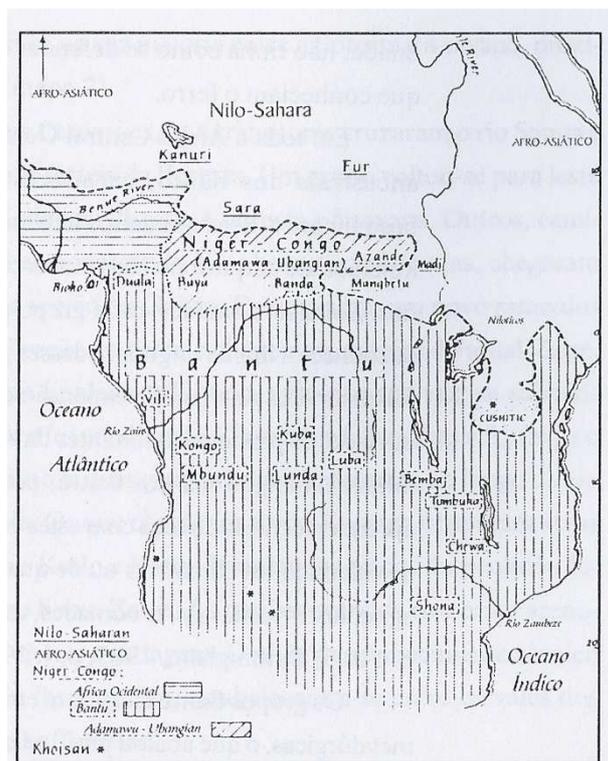


Figura 4: Mapa destacando povos de língua Bantu. Dentro as etnias assinaladas, encontram-se os Mbundu (Fonte: PANTOJA, 2000, p. 36)

Ao longo dos séculos XVI e XVII, essas áreas sofreram inúmeras incursões dos povos Jagas, momento em que os Mbundu se dirigiram para a região de Luanda³⁶. No entanto, tal movimentação não se dava exclusivamente por estes ataques, mas também à atividade produtiva. Em geral, os Bantu se utilizavam de uma agricultura itinerante, razão pela qual, sempre buscavam novas terras e procuravam se alojar próximos a lugares onde encontrariam água, como os vales do rio Zaire e Kwango³⁷. Além disso, realizavam a caça, a pesca e o comércio como atividades complementares.

Poucos autores trataram das terras do interior. O primeiro relato sobre os Mbundu remonta ao ano de 1594 pelo padre jesuíta Pero Rodrigues, que declara justamente a dificuldade de saber sobre os costumes daquela “nação” (os naturais de Angola) por não fazerem uso da escrita e pela ausência de uma convivência e comunicação pacífica com os portugueses³⁸.

Os Mbundu teriam se estabelecido no planalto de Luanda desde o início da Idade do Ferro. Ali encontraram solos próprios para a agricultura e o pastoreio. Além disso, se dedicavam à produção do sal. As atividades comerciais eram direcionadas para o Congo, desde o início do século XVI³⁹.

As regiões descritas por Cavazzi tratam-se, na maior parte das vezes, do reino de Angola. Sobre este reino, existem ainda poucos estudos, provavelmente pelos longos conflitos existentes entre estes e os portugueses⁴⁰. Tal reino se chamava Ndongo e como seus reis eram

³⁶ GLASGOW, Roy Arthur. *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663*. Trad. Silvia Mazza, J. Guinsburg e Fany Kon. São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 15

³⁷ PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000, p. 35

³⁸ HEINTZE, Beatrix, *op. cit.*, p. 559

³⁹ PANTOJA, Selma. *op. cit.*, p. 70

⁴⁰ Segundo Heintze esse é um dos motivos pelo qual a documentação portuguesa tratando do Congo e maior do que a do Ndongo e, conseqüentemente, a existência de estudos africanos que tratam majoritariamente do Congo. Cf. HEINTZE, Beatrix, *op. cit.*, p. 169

chamados de *Ngola*, os europeus o descrevem nas fontes como reino de *Angola*. Os limites de seu território eram os rios Lukala e Kwanza, abrangendo justamente a área que foi designada pela coroa portuguesa como o que deveriam ser exploradas por Paulo Dias de Novais e que, um século depois, seria visitada pelos missionários capuchinhos (como indicado no mapa três).

A Capitania de Angola foi criada por Portugal, em 1571, baseada no sistema de capitania hereditária, já aplicado na colônia americana, e concedida a Paulo Dias de Novais a função de donatário. Na carta de doação, o monarca lhe dava o direito de “sogeitar e conquistar” aquela terra e determinou que Novais fosse o responsável pelos territórios entre os rios Dande e Cuanza (ou Kwanza), de 35 léguas de costa do Cuanza para o sul e sem limites para o interior⁴¹.

É importante enfatizar que os limites do Ndongo não eram fixos, de modo que sua expansão ainda ocorreu durante a primeira e a segunda missão portuguesa em Angola, nas décadas de 1520 e 1560, respectivamente⁴². Isso decorre do fato de a influência do Ngola não consistir numa soberania territorial, mas sim pessoal. Ou seja, os chefados mais afastados da região central do Ndongo muitas vezes o reconheciam apenas nominalmente, através do pagamento de tributos – tal como a hipótese do Ndongo ter feito com relação ao Congo antes de sua centralização. O fundamental não era a dominação de uma área geográfica, e sim a autoridade sobre os demais chefes e seu poder como centro.

Algo a ser destacado, entretanto, é que tal reino não se estendia até a costa. Esta pertencia politicamente ao Congo e era subordinada ao governador da província de Mbamba, o Mani Mbamba. Para o sul, o mais provável é que o limite fosse, aproximadamente, o sul do Kwanza, na região de Quissama, que é indicada como sendo uma das várias províncias que compunham o Ndongo⁴³.

Há controvérsias sobre a centralização do poder deste reino. Segundo Heintze, para o início do século XVII algumas fontes indicam que o Ndongo encontrava-se dividido em numerosos chefados que eram bastante autônomos em relação às áreas exteriores. Entretanto, outras já mencionam que o Ndongo era submetido ao Congo, ou pelo menos, pagava-lhe tributos⁴⁴. Como uma hipótese não exclui a outra, Heintze considera que o Ndongo pode ter sido subordinado ao Congo apenas de forma nominal e não efetiva.

Além do mais, com o crescente comércio de escravos, já em 1520, o Ndongo passou também a comerciar com os europeus, podendo ele mesmo adquirir artefatos da Europa. Tal fato pode também ter contribuído para o seu distanciamento do reino do Congo e à aceleração de sua centralização.

Com efeito, o reino do Ndongo passou por um longo processo de transição, institucionalização e adaptação de realidades locais que o conduziu à centralização política⁴⁵. O primeiro Ngola teria sido aquele que conseguiu subjugar os demais chefes vizinhos e finalizado este processo⁴⁶.

Ainda que se saiba pouco sobre a estrutura interna do Ndongo, ele era composto por várias áreas, mas que não chegavam a formar uma base política sólida, pois no Ndongo não havia governadores de províncias. Cada uma delas possuía inúmeros chefados (ou sobados) autônomos. A província central era a do Ndongo (a cidade do Ngola), localizada no sub planalto entre os rios Kwanza e Lukala e, ao longo dos tempos, teria se expandido em direção

⁴¹ SILVA, Alberto da Costa. *op. cit.*, p. 408

⁴² HEINTZE, Beatrix, *op. cit.*, p. 182

⁴³ Idem, p. 185

⁴⁴ Idem., p. 175

⁴⁵ Idem, p. 176

⁴⁶ Pantoja afirma que o Ndongo ficou independente a partir de uma Guerra contra o Congo no ano de 1556. Cf. PANTOJA, Selma. *op. cit.*, p. 60

para oeste⁴⁷. A fortaleza portuguesa de Ambaca (Embaca ou Mbaka) – assinalada no mapa 3 – foi erigida no território da província do Ndongo.

O Ngola, chefe do reino, representava para a população “o senhor do sol e da chuva”. Ele dominava toda a atmosfera e, por isso, estava ligado à questão da fertilidade da terra e ao bem-estar do povo. O Ngola tinha tamanho prestígio que os relatos missionários o descrevem como uma figura que era “venerada como um Deus”⁴⁸. Ele quase nunca era visto pelo povo, não participava das campanhas militares e tinha hábitos que marcavam a sua nobreza, como a criação de pavões (só ele tinha o direito de criá-los) e tecidos que apenas ele poderia utilizar. Nas raras ocasiões em que o povo o via, estava sempre acompanhado por um grupo de músicos e outros homens, com grande pompa.

Ainda existem dúvidas importantes sobre a sua sucessão. Há fontes que indicam que geralmente o sucessor era o filho mais velho do Ngola com a sua primeira ou segunda mulher principal (podiam ter centenas de esposas⁴⁹). Outras indicam que o sucessor era escolhido entre os parentes do lado materno ou paterno do falecido Ngola. O Ngola poderia também ter filhos com escravas, mas esses jamais poderiam almejar o estatuto de chefe, devido à ascendência escrava materna. Também existem dúvidas sobre a possibilidade de mulheres se candidatarem ao cargo de Ngola. O caso da rainha Jinga é exemplar neste sentido, pois ela se auto-declarou como Ngola após assassinar o filho de seu irmão (antigo Ngola).

Nas sociedades Mbundu, as mulheres tinham um papel mais voltado para a atividade produtora, já que eram elas que semeavam, colhiam e realizavam todos os preparativos para o solo receber a planta⁵⁰.

A posse do Ngola também estaria ligada à aceitação dos Makota. Estes eram os mais velhos e serviam de “ministros” do Ngola. Eram eles que lhe prestavam conselhos e também aos sobas (no âmbito local de cada província). Eles tinham direito ao voto no momento de sucessão do Ngola, mas não se sabe quantos eram. Eram fundamentais também no momento das campanhas militares, como conselheiros. No entanto, quando falhavam, poderiam ser punidos com a morte.

Dentre os Makota existia uma hierarquia:

- 1) Tandala - espécie de primeiro-ministro, mas que também detinha poderes judiciais. Geralmente os tandalas eram escravos, para não ameaçar o poder do rei ou soba. Era ele quem ocupava o lugar do Ngola ou soba quando estes morriam, até o momento da eleição do sucessor.
- 2) Tandala do reino (nomeado pelos portugueses) – responsável por reunir e comandar o exército africano quando aliado dos portugueses. Servia também como intérprete.
- 3) Ngolambole – era o comandante supremo do exército. Apresentava relatórios e prestava contas das campanhas militares ao Ngola. Com o passar do tempo e as crescentes campanhas, passou a ser o Makota mais importante, até mais que o Tandala.

Além dos Makota, existiam ainda os cargos menores, mas que também serviam no auxílio do rei, como os mordomos, cozinheiros e os Macunze. Estes últimos possuíam grande prestígio, pois eram os embaixadores dos chefes e do Ngola. Outra função muito importante para o reino do Ndongo era o Mani-Ndongo, sacerdote supremo da corte do Ngola. Sua principal função era receber os missionários europeus e acompanhar o exército nas campanhas militares.

⁴⁷ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 190

⁴⁸ Idem, p. 213

⁴⁹ PANTOJA, Selma. *op. cit.*, p. 82

⁵⁰ Idem, p. 37

Os livres do reino do Ndongo eram conhecidos como Murinda, e não podiam ser vendidos como escravos, a não ser que fossem condenados por algum tipo de atitude contra sua sociedade. Nestes casos, os Murinda, ao invés de serem mortos, poderiam ser condenados à escravidão perpétua e, aí sim, tomados como cativos e vendidos como punição. Apenas os conhecidos como Mubika poderiam ser vendidos como escravos. É interessante salientar também que existia uma categoria de escravos que não poderia ser vendida, estes eram os Ijiku⁵¹. Tais categorias para indicar os tipos de escravos na sociedade do Ndongo demonstram que o comércio de gente já estava organizado antes do contato com os portugueses. Obviamente, com a crescente demanda europeia por mão-de-obra esta estrutura foi modificada.

Apesar do comércio, a principal atividade econômica do reino do Ndongo era a agricultura. Plantavam-se cereais, laranjas, limoeiros, batata-doce, inhame, banana dentre outros. A mandioca passou a ser cultivada a partir do maior contato com os portugueses⁵². As palmeiras encontravam-se em abundância, o que alimentava a produção de óleo de palma – elemento importantíssimo para o comércio africano – e vinho. Além disso, os panos de fibra vegetal, principalmente os manufaturados a partir das folhas de palmeira também possuíam grande importância como “dinheiro da terra”⁵³.

Além da agricultura, criava-se animais como a ovelha (sem lã), galinhas (seus ovos eram muito valorizados), cabras, vacas, porcos e cães. Alguns historiadores defendem que, ainda no século XVI, já se criava gado bovino⁵⁴. Apesar da caça e da pesca não ser muito mencionada certamente existiam. A caça, principalmente a de elefantes, fornecia o valioso marfim que, crescentemente comercializado, veio a extinguir este tipo de animal naquela área. Principalmente após 1580, pois, paralelo ao marfim, também prosperou o comércio de escravos, malagueta e madeira. A pesca, por sua vez, complementava a agricultura.

É imprescindível destacar o papel do comércio, grande elo entre as regiões do Ndongo. Possuíam mercados locais e supra-regionais, ou seja, aqueles que atendiam às populações internas das províncias e aquelas que tinham a participação de comerciantes exteriores ao reino. O sal era o produto mais valioso, em maior parte, encontrado na província de Quissama. Daí a importância dessa região para o reino do Ndongo. Para demonstrar o valor do sal, Beatrix Heintze, baseando-se em documentos de época, cita o seguinte exemplo: “Com uma barra de sal podia adquirir-se, em 1563, três ‘capados’ e seis galinhas, com catorze ou quinze barras um boi ou um escravo.”⁵⁵

Portanto, o Ndongo era um reino que tinha um comércio interno bem organizado, no qual o sal tinha um papel fundamental. Embora o rei não detivesse qualquer monopólio sobre o comércio, ele tinha grande influência, pois os mercados supra-regionais se situavam na capital do reino, ou seja, perto dele e de seu controle.

O mapa a seguir destaca as províncias que formavam o Ndongo:

⁵¹ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 205

⁵² Idem, p. 197

⁵³ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, p. 115

⁵⁴ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 199

⁵⁵ Idem, p. 200

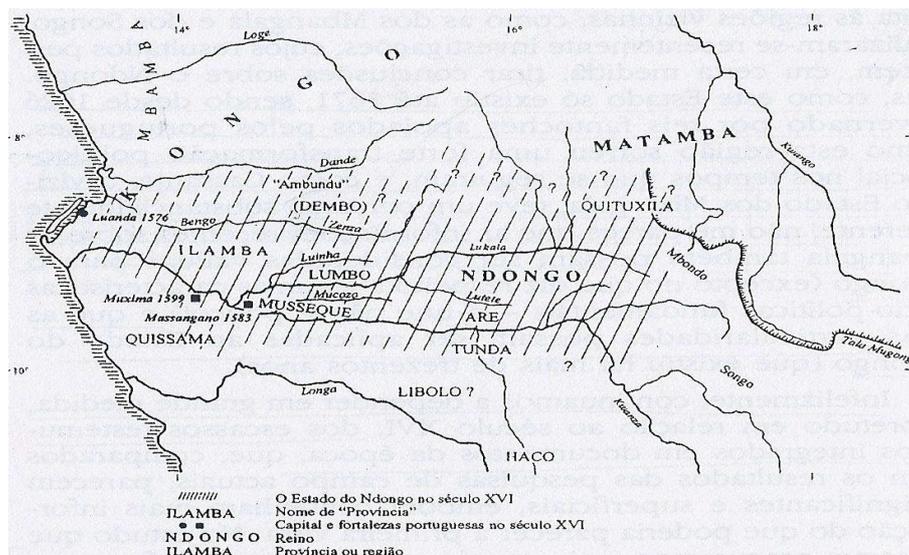


Figura 5: Mapa demonstrando as regiões que reconheciam a soberania do Ngola.
(Fonte: HEINTZE, 2007, p. 36)

Poucas são as informações sobre as províncias, mas sabe-se que cada uma tinha um soba (chefe principal) que vivia na Mbanza (capital ou moradia). Os sobas eram aconselhados e precisavam do apoio dos Makota de sua província. Tinham como um de seus direitos a punição e venda de homens como escravos. Entretanto, tais direitos eram limitados pelo Ngola. Um exemplo disso ocorria nos momentos de guerra, no qual um soba só poderia entrar em guerra contra outro com a aprovação do Ngola, caso o contrário, o rei interferia na eleição de seu sucessor e o consideraria como traidor.

Nestes chefados (ou sobados) eram reproduzidas, em menor escala, a estrutura do reino. Por isso, apesar do Ndongo ter um poder centralizado, este era muito frágil e dependia de fortes alianças com seus sobas. Nesse panorama, a política de casamentos se apresentava como fundamental e eficaz na manutenção de sua influência.

Para o século XVI, início dos contatos entre o Ndongo e os portugueses, as fontes mencionam três reinos vizinhos principais: Quitanga, Matamba e o Congo. Sobre Quitanga, não há muitas informações, mas não se pode dizer o mesmo sobre os dois outros reinos. Já foi mencionado que não se sabe ao certo se o Ndongo teria conquistado sua “independência” do Congo por volta de 1556 ou se isso ocorreu de forma gradual. O fato é que tal reino passou a estreitar relações de comércio com São Tomé e também uma comunicação com os portugueses.

Já o reino de Matamba, é muito citado nas fontes do século XVII devido à presença da famosa rainha Jinga. Em 1530, Matamba também pertencia ao Congo, mas já no final do XVI estava independente e tinha uma amizade instável com o Congo⁵⁶. Por volta de 1590 se aliou ao Ndongo contra o avanço português, na época comandado por Paulo Dias de Novais.

Logo, ao contrário das relações portuguesas com o Congo, que inicialmente foram amigáveis, os reinos de Ndongo e Matamba se mostraram hostis para com os lusitanos no século XVI. Uma relação amigável se dá apenas no século XVII. A conquista de Quissama pelos portugueses, representou um duro golpe para o Ndongo, pois era lá que se encontravam as minas de sal, tão valorizados e importantes para a atividade comercial daquele reino.

⁵⁶ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 180

1.3.2 O reino de Matamba

Assim como para o reino do Ndongo, Matamba não é tão mencionado pela historiografia como o Congo. Este reino se localizava nas terras baixas ao norte do Kassanje (ou Cassanje) e margeava os afluentes do Kwango (ou Cuango), Wanba e Cambo. Sua população também era originária dos Mbundu.

Essa localização geográfica de Matamba diante dos rios foi fundamental para a importância econômica e política que exerceu no século XVII. Os rios eram os principais sistemas de comunicação que permitiam acessos aos mercados e às feiras e a bacia do Kwango, que juntamente com o Zaire e o Kwanza constituíam os maiores rios da região norte da África Centro-Occidental.

Durante o século XVII, Matamba foi um dos estados vizinhos ao Congo que deixou de reconhecer sua soberania a partir do pagamento de impostos. Com o crescente comércio com Luanda, o reino de Matamba deixou de se considerar submetido ao Congo, e se dedicou a expandir sua influência, em áreas que tinham domínio político congolês⁵⁷. Uma singularidade do reino de Matamba é que ele era, tradicionalmente, governado por mulheres⁵⁸. Tal como no Ndongo, a soberania da rainha era sobre as pessoas e não uma questão geográfica. Daí, onde seu exército estacionava criava-se o pagamento de tributos à rainha.

As maiores informações sobre a região surgem a partir da tomada do trono de Matamba pela rainha Jinga, no início do século XVII. Jinga prendeu a antiga rainha, Muhongo e mandou marcá-la como escrava. Em seguida, com finalidades políticas, nomeou-a governadora de suas províncias.

Jinga modificou algumas rotas que ligavam as feiras de escravos do interior até Luanda e prejudicou fortemente o comércio que interessava aos portugueses. Esse foi apenas um, de vários episódios, conflituosos entre Jinga e os lusitanos. Este assunto será mais bem explorado no capítulo 3 desta dissertação. Tais mudanças feitas por Jinga fortaleceram o estado de Matamba. Além dos portugueses, o reino teve diversas desavenças com o rei vizinho de Kassanje. Ambos os estados tinham seu poder e riqueza assentados na produção e comercialização da escravaria, daí a grande rivalidade entre eles.

Segundo Adriano Parreira, os pumbos (atividade dos “pumbeiros”) de Kassanje e Matamba foram os que mais forneciam escravos ao tráfico transatlântico, tornado-se também dois dos maiores clientes dos produtos europeus na África Centro-Occidental. Em Matamba, por exemplo, convergiam as mais importantes rotas comerciais da região. Como era passagem obrigatória para os estados a leste, esteve ligada desde o século XVI a Mbanza Kongo (capital do reino do Congo) e a outras regiões, fortalecendo sua influência comercial⁵⁹.

Além disso, o exército de Matamba costumava aterrorizar os grupos que faziam as rotas para capturar escravos. Realizavam assassinatos, saques e apreensão de escravos. Desta forma, Jinga, como rainha de Matamba, tornou-se a maior vendedora de escravos da região⁶⁰, apesar de guardar a maioria de seus escravos para aumentar seu exército⁶¹. O pumbo de Matamba tornou-se nos anos 40 do século XVII, um dos maiores centros exportadores de escravos do mundo. Estes eram encaminhados, assim como o marfim, para os portos da costa atlântica.

⁵⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *op. cit.*, p. 435

⁵⁸ Idem, p. 442. Há controvérsias, pois Roy Glasgow afirma que “Zimbo” foi realmente rei de Matamba no século XVI. Cf. GLASGOW, Roy. *op. cit.*, p. 18

⁵⁹ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, p. 119

⁶⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *op. cit.*, p. 442

⁶¹ Segundo Alberto da Costa e Silva, esse processo realizado por Jinga originou um novo povo, conhecido no século XVIII como os Jingas. Cf. SILVA, Alberto da Costa e. *op. cit.*, p. 442

Matamba realizou aliança com os holandeses em 1641, momento em que estes se encontravam em Luanda. Das relações comerciais originadas desta ligação, o reino de Matamba teve acesso a armas de fogo. Além disso, apresentou fortes obstáculos aos portugueses, mesmo após a expulsão dos holandeses, em 1648. No entanto, Jinga realizou um tratado de paz com os portugueses no ano de 1656⁶². A partir de sua conversão ao cristianismo, passou a vigiar seus súditos para que também seguissem os preceitos católicos.

1.3.3. O reino do Congo

A maior parte das informações disponíveis sobre a África Centro-Occidental dizem respeito a este reino. O Congo era dividido em seis províncias, cada uma comandada por um soba (chefe) nomeado pelo soberano, o Mani Congo. A principal função dos chefes das províncias era a coleta de tributos para o rei. Além de suas províncias, alguns estados vizinhos pagavam impostos, como - para citar exemplos do início do século XVI - os de Matamba e Ndongo.

A origem do reino do Congo remonta ao século XIV, a partir da expansão de um núcleo localizado a noroeste de Mbanza Congo (ou São Salvador, nome atribuído pelos portugueses após a conversão do soberano do Congo em 1491). Naquele momento, um grupo de estrangeiros teria dominado as aldeias da região do Congo e imposto a sua soberania através da força e da guerra, segundo o mito de origem⁶³.

O soberano morava na Mbanza Congo, a capital do reino, para onde eram levados diversos produtos regionais como pagamento dos impostos, como tecidos, sal, couro e outros⁶⁴. Ele tinha o poder de nomear e destituir os sobas das suas províncias. Todos os descendentes homens do Mani Congo poderiam ser seus sucessores. Por vezes, a decisão era tomada por um colegiado de pessoas influentes. Segundo Selma Pantoja, a partir de 1504, o direito de sucessão foi limitado aos descendentes do Mani Congo Afonso e, a partir de 1512, o grupo de conselheiros que decidia o sucessor passou a ser composto por portugueses⁶⁵.

O reino do Congo era composto pela sua capital Mbanza kongo (São Salvador) e 6 províncias: Soyo (Sonho, Sônio, Nsoyo), Sundi (Nsundi), Bamba, Pango, Bata (Mbata) e Pemba⁶⁶. Algumas eram administradas por membros de linhagens da região que detinham cargos de chefia há muitas gerações e outras por funcionários nomeados rotativamente pelo rei⁶⁷. Assim como no Ndongo, os casamentos eram utilizados para estreitar laços entre as famílias influentes e o monarca.

O governo central era mantido pelos impostos e trabalho compulsório. Outras fontes de renda eram a pesca das conchas zimbo (ou nzimbu), que eram utilizadas como moedas e tinham um valor bem alto, e a cobrança do direito da alfândega. Assim como no Ndongo, o sal e as folhas das palmeiras estavam entre as mercadorias mais valorizadas.

As pessoas que ocupavam a hierarquia mais alta da sociedade viviam na província capital e possuíam muitos escravos (na maior parte das vezes, capturados nas guerras), que prestavam serviços em mercados mais distantes ou outras funções. Além disso, após as relações estabelecidas com os portugueses a partir de 1482, os produtos trazidos pelos europeus passaram a ser utilizados por essas pessoas mais nobres, a fim de marcar seu

⁶² As capitulações de paz dos portugueses com a rainha Jinga encontram-se no anexo desta dissertação.

⁶³ MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 47

⁶⁴ PANTOJA, Selma. *op. cit.*, p. 59

⁶⁵ Idem, p. 61

⁶⁶ GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008, p. 12

⁶⁷ MELLO E SOUZA, Marina de. *op. cit.*, p. 45

estatuto social elevado. Todos os titulares eram denominados “Mani” e era o segmento mais privilegiado na estrutura social do reino. Alguns tinham funções específicas, como o Manivangu, juiz em adultério e governador de Mbanza Kongo⁶⁸.

O rei administrava junto com um grupo de doze membros, divididos em diversas atribuições: secretários, coletores de impostos, oficiais militares, juizes e empregados pessoais⁶⁹.

Segundo Marina de Mello e Souza, existia uma divisão da sociedade congoleza entre aqueles que moravam na cidade (Mbanza) e aqueles das aldeias (lubata). Os descendentes da linhagem estrangeira (segundo o mito) moravam na Mbanza e os das aldeias lhes eram submetidos. Os chefes das aldeias (nkuluntu) faziam a ligação entre estes dois setores, e poderia receber o excedente agrícola e repassá-los para os representantes das cidades. Nas aldeias, por sua vez, tal apropriação era justificada pelo poder de mediação do chefe religioso (denominado kitomi) com o sobrenatural ou ainda pelo privilégio de ser o mais velho (característica do nkuluntu). No entanto, como a produção visava apenas à subsistência, não existia um excedente considerável que pudesse diferenciar socialmente os chefes das aldeias dos demais membros⁷⁰.

Na Mbanza, ao contrário das aldeias, o excedente permitia a aquisição, por parte da nobreza, de produtos de luxo e de ostentação, que utilizavam para marcar seu estatuto social superior. Logo, quando os portugueses chegaram ao Congo, encontraram grandes mercados regionais formados pelo comércio de tecidos, sal, animais, metais e pelas conchas chamadas de nzimbu (ou zimbu), que serviam de unidade básica para a atividade.

Mas, não se deve deduzir que todos pagavam impostos sem reivindicar. Em muitos casos, existiam conflitos e era preciso uma intervenção armada. Apesar dessa centralidade e economia dinâmica, o Congo não dispunha de um exército formal especializado. Em caso de guerra, os chefes das aldeias convocavam seus homens de acordo com a solicitação dos sobas das províncias. Apenas a partir de 1575 é que foram criados grupos militares especializados.

Se a princípio as relações congo-portuguesas foram amigáveis – e um traço marcante foi a conversão do soberano do Congo ao catolicismo em 1491-, tal natureza foi se modificando na medida em que o comércio de escravos foi se intensificando e saindo do controle congolês.

Durante o século XVII, as vinculações comerciais ocorridas a partir de Luanda para o interior causavam crescentes prejuízos à fazenda do Congo. O rei deixava de receber cada vez mais impostos devido a essas novas conexões comerciais, como também inúmeros estados vizinhos que deixaram de lhe pagar tributos, como as já mencionadas Matamba e Kassanje.

Uma vez esboçados os lugares que Cavazzi tomou como objeto de descrição faz-se necessário abordar alguns dos principais aspectos destacados no texto da *Descrição Histórica*.

1.4. As imagens contidas em Cavazzi

A edição portuguesa da obra, que serve de base para a presente análise, compõe-se de sete livros que constituem dois grandes volumes. A descrição da natureza africana (as árvores, frutas, ervas e flores e os diversos tipos de animais), seus aspectos climáticos (como as estações do ano) e as características da agricultura compreendem a maior parte do primeiro volume. No segundo, o autor relata, mais detalhadamente, suas contribuições e as dos demais capuchinhos no processo de evangelização, tratando de casos de conversão e resistência nas sociedades do Congo, Matamba e Angola.

⁶⁸ PANTOJA, Selma. *op. cit.*, p. 61

⁶⁹ MELLO E SOUZA, Marina de. *op. cit.*, p. 45

⁷⁰ Idem, p. 47

Além dessas informações, há diversas imagens, que, nessa pesquisa, não serão objeto de estudo iconográfico, mas apenas pano de fundo para realizar um panorama geral da composição da *Descrição histórica*. No entanto, não se descarta a importância dessas figuras na difusão de ideias, que foram elaboradas considerando as características representacionais construídas conscientemente pelo criador da imagem. Elas serão tão-somente utilizadas como indicadores de como Cavazzi percebeu aquelas sociedades e tentou representá-las para seus leitores. Dessa forma, procura-se evidenciar como que os elementos desenhados corroboram os textos explicativos, dando base aos argumentos defendidos pelo capuchinho.

Essas imagens se referem àquelas presentes na tradução portuguesa do texto, datada de 1965. Segundo seu tradutor, Frei Leguzzano, a própria versão original em italiano foi alvo de uma árdua seleção dos desenhos, realizada pelo padre revisor da obra. Para Carlos Almeida, a maior parte das figuras teria sido encomendada pelo próprio religioso e, talvez, realizada sob sua supervisão. Outras teriam sido encomendadas por Fortunato Alamandini, responsável pela edição final do texto. Ainda segundo Almeida, “sabe-se, entretanto, que Cavazzi terá, ainda na missão, mandado executar retratos de alguns animais”⁷¹. Portanto, existe a possibilidade de Cavazzi não ter sido o criador dessas figuras, mas, ao supervisionar sua elaboração, teve, pelo menos, influência sobre o seu verdadeiro autor.

No que se refere à edição portuguesa, existem cinquenta figuras, sendo que duas são mapas que foram acrescentados pelo padre Leguzzano, a fim de tornar aqueles territórios mais inteligíveis ao leitor. Dentre os principais temas, destacam-se as representações da fauna, da flora, dos Jagas, da rainha Jinga e dos capuchinhos. Existem cinco imagens referentes aos animais, oito sobre as diversas árvores e tipos de plantas, 12 que retratam os guerreiros Jagas, seis que mostram a rainha Jinga e quatro que exibem os capuchinhos atuando naquelas sociedades.

Em resumo, Cavazzi se preocupa em demonstrar a natureza africana e, quando alude às sociedades, destaca, majoritariamente, os Jagas e a rainha Jinga. Os Jagas são descritos pelo autor como uma “seita” de guerreiros destemidos e cruéis. No entanto, existe, dentre os africanistas, uma grande discussão acerca desse grupo. Para não detalhar esse debate, mas para melhor compreender os Jagas, pode-se fazer uso da definição do verbete realizado por Adriano Parreira no qual é defendido que eles foram grupos multi-étnicos de guerreiros, “eixo das alianças entre todas as principais autoridades da região, durante o século XVII”⁷².

Para tratar dessas imagens, é preciso lembrar que quem escrevia sabia a expectativa dos próprios leitores de reconhecer na descrição desses povos e terras o que havia de semelhante com a sua cultura, em vez de descobrir apenas o que existia de diferente. Logo, era preciso que o autor descrevesse o que seus leitores esperavam ler⁷³. No âmbito europeu, no século XVII, as representações imagéticas tinham uma verdadeira “obsessão” – para citar o termo utilizado por Svetlana Alpers - pelo funcionamento da natureza⁷⁴. Neste período, as navegações permitiram que os europeus tivessem novas imagens do continente africano, sob o olhar atento da experiência vivida de quem passou algum período ali e se dedicou a escrever ou desenhar aquela realidade.

⁷¹ O historiador Carlos Almeida realiza uma brilhante análise dos aspectos referentes à natureza ao pragmatismo da obra de Cavazzi, por isso esta pesquisa não se deteve a estes assuntos. Cf. ALMEIDA, Carlos. ALMEIDA, Carlos. *A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi – um discurso sobre o homem*. Disponível em: < www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf >. Acesso em 29 de ago. 2008

⁷² PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, p. 53.

⁷³ FERRONHA, Luís António. “Quando o sagrado se manifesta – as brancas imagens”. In: ALBURQUERUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui. *O Confronto no olhar*. Editorial Caminho: Lisboa, 1991, p. 135

⁷⁴ ALPERS, Svetlana. *A arte de descrever*. São Paulo: Editora da USP, 1999, p. 160

Novas imagens, pois, desde há muito tempo, os africanos se encontravam representados. Na Idade Média, por exemplo, observa-se uma importância capital no nível simbólico. Pela sua cor negra, o africano remetia ao sentido de “noite”, do “mundo das trevas”, “das forças do mal” e, em última instância, “o diabo”. O diabo é chamado de cavaleiro negro, o grande negro, o Jeová negro⁷⁵. É notória a presença do estereótipo do diabo negro, atormentador ou tentador, que continuava da metade do século XIV e até meados do XV – pelo menos na iconografia – a ter grande sucesso no Ocidente cristão.

Por outro lado, como habitante de terras remotas, o africano também foi associado a criaturas fantásticas. Segundo Luís António Ferronha, em muitos casos, eram identificados pelos portugueses com figuras de animais, o que contribuiu com a ideia de depreciação dos negros. O autor cita uma iluminura de um manuscrito do século XV que representa homens africanos com cabeça de cão, e alguns com apenas um olho central⁷⁶.

Entretanto, é preciso ressaltar também que alguns aspectos positivos foram atribuídos aos “etíopes”. A vida de Santa Maria Egípcia, por exemplo, demonstra o encontro de um “santo homem” com uma egípcia, pecadora no passado, que havia se convertido, batizado e se penitenciado. Logo, Zozimas, que a havia confundido com a “mulher do diabo” compreende que ela é uma “santa mulher” a quem Deus havia conferido poderes milagrosos e, a partir daí, passa a venerá-la⁷⁷. Tal história refere-se à possibilidade da “gentilidade” ser capaz de se salvar, apesar dos pecados e à preocupação católica na conversão de povos exteriores à Europa.

Ao abordar a importância das figuras nos textos sobre a realidade americana, Ronald Raminelli ressalta que elas deveriam reproduzir em imagens o cotidiano, os hábitos e as ‘extravagâncias’ próprias daqueles homens e que, muitas vezes, pretendiam recriar de forma gráfica “um objeto de horror”, transformando os seus costumes em algo infernal, estranho e exótico aos dogmas cristãos⁷⁸. Este era o modo pelo qual, através da realidade europeia, de guerras religiosas e caça às bruxas, os escritores utilizavam suas imagens para transmitir informações sobre aqueles povos tão distantes. Dessa forma, se criava um ambiente no qual seus leitores poderiam compreender e se sentirem afetados pela necessidade da evangelização e conquista.

Ainda sobre as imagens, é preciso sublinhar os aspectos que surgem a partir da sua união com o texto. No que concerne as imagens na obra de Hans Staden (para a América portuguesa), Raminelli destaca que tal junção foi motivada por dois princípios:

[...] os ameríndios seriam concebidos como demoníacos, por isso nada mais natural do que os representar ao lado de Satã; no interesse de facilitar a comunicação entre o texto e o leitor, recorreu à imagem bem ao gosto da época, quando as bruxas e os demônios rondavam a imaginação europeia⁷⁹

Tal aspecto deve ser utilizado também para considerar as imagens de Cavazzi sobre os reinos do Congo, Matamba e Angola. Principalmente para Matamba, momento em que ele analisa longamente os Jagas e seus costumes. O hábito de ingestão de crianças, abordados pelo capuchinho, também era um dos principais estereótipos utilizados para descrever os

⁷⁵ FERRONHA, Luís António. “A iconografia do encontro”. In. ALBURQUERUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui . *op. cit.*, p. 293

⁷⁶ FERRONHA, Luís António. *op. cit.*, p. 293

⁷⁷ HORTA, JOSÉ DA SILVA. “A imagem do africano pelos portugueses”. In. ALBURQUERUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui . *op. cit.*, p. 49

⁷⁸ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996, p. 105

⁷⁹ Idem, p. 66

índios do Brasil. Assim como os Jagas, os índios consideravam que isto “significava absorção de uma força vital, capaz de recobrar a saúde de um guerreiro”⁸⁰.

A história da rainha Jinga é um dos temas mais interessantes observados pelo religioso e exemplifica como ele expôs os feitos de sua Ordem e de como auxiliaram os portugueses. Faz uma longa descrição da vida de Jinga, além de enfatizar a sua conversão “real”, realizada pelos capuchinhos na época em que selou o acordo de paz com os portugueses, anos após a expulsão dos holandeses de Luanda.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, os textos que abordavam a abertura de novos caminhos no Atlântico tinham como tópico obrigatório as descrições sobre sua fauna e flora. Como o objetivo da pesquisa é entender as imagens como formas de construção de uma ideia do autor, não foi selecionada nenhuma figura que representasse a natureza africana, mas sim aquelas que ele quis estabelecer como referência das práticas culturais e sociais daqueles povos⁸¹.



Figura 6: Mulher africana trabalhando na agricultura (CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 39)

A figura 6 mostra uma mulher capinando um terreno com uma criança nas costas. O texto que a acompanha descreve que os homens africanos eram “propensos à preguiça” e que todo trabalho agrícola ficava por conta das mulheres. Cavazzi escreve que sentia pena ao vê-las exercendo esse tipo de trabalho:

⁸⁰ RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 1996, p. 70

⁸¹ Para ter mais informações sobre os aspectos da natureza e o pragmatismo da obra de Cavazzi Cf. ALMEIDA, Carlos. ALMEIDA, Carlos. *A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi – um discurso sobre o homem*. Disponível em: < www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf >. Acesso em 29 de ago. 2008

As coitadas sofrem extremamente pela sua pouca robustez, pelo que, depois de poucos golpes de enxada, precisam se deitar no chão, para descansar um pouco. Porém o que lhes torna ainda mais pesado o trabalho e provoca a compaixão é o que acontece no tempo em que amamentam seus filhinhos. Tendo receio de os deixar no chão, com real perigo de serem devorados pelas feras ou pelas formigas, em vez de os levarem ao colo, como é costume noutras nações, seguram-nos às costas com um pano, de maneira que, ao levantarem e baixarem elas o busto durante o trabalho, os coitadinhos balançam de um lado para o outro, aumentando nas mães a cansa e a pena.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 38)

Segundo ele, a escassez do gado e o pouco cultivado dos terrenos levavam aqueles povos a sofrer períodos de grande carestia de alimentos, tendo o capuchinho presenciado inúmeras mortes por causa da fome. Para o autor, isso poderia ser evitado, se não fosse a “preguiça” dos homens que deixavam muito trabalho a cargo das mulheres, que não davam conta do cultivo de tantas terras.

A fome era, de fato, um problema que assolava aquela região. Segundo Joseph Miller, esses lugares se assemelhavam a outros de clima semi-árido, no que tange a variações de chuva. Dessa forma, não seria surpreendente que os africanos habitantes daquele solo arenoso e clima instável sofressem grandes períodos de seca⁸².

Levando em consideração que a fome não seria decorrente da “falta de braços” ou da “incapacidade das mulheres” nas atividades ligadas à agricultura, a análise de Cavazzi ajuda a compreender o papel feminino naquelas sociedades. Elas seriam as grandes responsáveis pela produção de alimentos e, ao mesmo tempo, pelos cuidados com seus filhos.



Figura 7: Grupo de Jagas em ritual fúnebre, denominado *Tambo* (CAVAZZI, Vol. I, 1965, p. 133)

Sobre os funerais africanos, Cavazzi traz muitas informações. Tece elogios ao reino do Congo, sociedade já convertida ao cristianismo, e faz menção ao *Tambo*, ritual fúnebre específico dos Jagas. O missionário salienta que, por vezes, ele e outros dos seus tentaram impedir esse tipo de cerimônia, mas foram insultados. Defendendo que aquela cerimônia não

⁸² MILLER, Joseph. *The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of West-Central Africa*. In: *The Journal of African History*, Vol. 23, N. 1, 1982. pp. 17-61

era o modo mais adequado de velar um corpo, afirma que “nós podemos imaginar, (...), quanto lhes será penoso e estranho verem-se, depois da morte, arrastados, não para uma morada de descanso e de felicidade, mas para um abismo de fogo e de tormentos” (CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 132).

O autor segue com a descrição e esclarece que, caso o morto fosse uma pessoa de destaque, os Jagas construía ao redor de sua casa outras habitações de palha para morarem ali por cerca de oito dias. Após arrumar um “soalho” coberto com esteiras, colocavam o defunto em cima e, durante esse período, o deixavam ali para receber homenagens de todos.

Em contrapartida, contando sobre os habitantes do Congo, enfatiza que esses tinham a preocupação de vestirem seus mortos com “muitos panos”, apesar dos vivos andarem quase nus. Até os mais pobres, mendigavam panos para seus mortos e todos lhes atendiam. Já os mais ricos, cobriam o cadáver com panos de grande valor. Cavazzi manifesta admiração pelo respeito que os congolezes tinham pelos mortos, independente de quem fosse. Faz referência também aos congolezes convertidos, surpreendendo-se com seu empenho na administração cristã dos ritos fúnebres:

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

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 124)

Enquanto faz elogios aos habitantes do Congo, Cavazzi relata com repúdio os rituais fúnebres Jagas, caracterizando-os como “cegos infelizes”. Dessa maneira, estabelece uma comparação entre os “cristianizados” e os “bárbaros”, mostrando a diferença de atitudes com relação à morte, mesmo que entre os já catequizados permanecessem alguns comportamentos pagãos.

Como já dito anteriormente, Cavazzi concebe os Jagas como bárbaros, mentirosos, indomáveis, falsos, dentre outros adjetivos desqualificativos. A insistência em representá-los nas imagens, marca a intenção do religioso em ressaltar os aspectos “demoníacos” daquele grupo e mostrar a importância da evangelização naqueles territórios.



Figura 8: Temba-Ndumba pratica o “maji-a-samba” (CAVAZZI, Vol. I, 1965, p. 178)

Na figura 8 observa-se uma representação da filha de um poderoso chefe Jaga, chamada Temba-Ndumba, esmagando uma criança dentro de uma espécie de vaso com um pilão, enquanto outra mulher prepara um líquido fervente. Cavazzi menciona que, após a morte do pai, Temba-Ndumba ganhou da mãe uma autorização para comandar parte do exército dos Jagas. O autor a descreve como “arrogante” e alguém que se rendia aos “apetites da luxúria”. Como queria tornar seu nome glorioso e temido, ela resolveu convocar seus súditos e, diante deles, praticar o “maji-a-samba”, modo de preparar uma espécie de pomada que acreditavam ser muito eficaz para cuidar de ferimentos e que era útil aos homens do exército durante as guerras.

O capuchinho enfatiza como a vontade dessa mulher em ser considerada imortal e invulnerável era capaz de fazê-la cometer as mais terríveis atitudes “contra natureza”.

Não sei que gênio de megera lhe tirou qualquer sentimento materno, inspirando-lhe uma crueldade repugnante às leis da Natureza, de Deus e dos homens. Qual o monstro que não sente afecto para com os filhos das suas entranhas? Pois ela negou ao seu filho a piedade natural que até os tigres têm para com as suas crias.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 177)

Na presença de todo o povo, fez trazer a sua criança e, em vez de a acariciar, lançou-a furiosamente num almofariz e, com toda a força do seu cruel instinto, começou a maltratá-la, batendo-lhe com um pau, sem dó e sem compaixão pelos seus gritos. Reduzindo a carne, o sangue e os miolos a uma massa informe, juntou mais umas raízes, uns pós e umas ervas, e pôs aquela mistura sobre o lume, até ferver e se reduzir à consistência desejada. Depois untou com esta massa todo o corpo e pôs o resto em alguns recipientes.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 178)

Tal demonstração teria incentivado outros pais do grupo a fazerem o mesmo com seus filhos. Essa atitude de Temba-Ndumba teria, então, marcado a retomada dos antigos costumes dos Jagas, que, segundo o missionário, eram baseados em “duas paixões” do inferno: “a devassidão e a sede beduína do sangue humano”.

Descrever e pintar as mulheres como excelentes canibais é um aspecto semelhante aos textos que tratam das índias do Novo Mundo, onde também foram retratadas, predominantemente, de forma a combater o canibalismo: “As gravuras e telas representam o sexo feminino como protagonista do ritual e como topos do canibalismo. (...) Os europeus conceberam-nas como as melhores representantes do ritual antropofágico⁸³”.

Apesar da possibilidade de Cavazzi não ter sido o autor das imagens, pode-se argumentar que influenciou sua elaboração, já que teria supervisionado sua criação ao descrever, com detalhes, como as queria. A imagem era fundamental para a inteligibilidade daqueles novos lugares. Segundo Carlos Almeida, essa preocupação esteve presente desde os primeiros passos da missão dos capuchinhos e a presença de pintores entre os religiosos enviados para o Congo já se fez efetiva na segunda missão:

Com efeito, entre os membros da segunda expedição de missionários que chegaria ao porto de Mpinda (...) em 1648, conta-se um irmão leigo, aragonês, de nome Felix de Villar. É ele mesmo que refere, em carta que escreve aos Cardeais da Propaganda Fide, em Janeiro de 1650, pedindo autorização para regressar por se encontrar doente, que ‘yo he pintado para todas las misiones y aun sobran quadros y no ay mas que pintar, porque se an acabado los materiales’.⁸⁴

Nesse sentido, não bastava relatar, mas também mostrar o que estava ocorrendo e quais eram as novidades. No caso de Cavazzi, além disso, era necessário marcar a presença dos capuchinhos naquele território, uma vez que estava submetido à Sagrada Congregação da Propaganda Fide, num dos momentos de maior conflito entre o Padroado português e o Papado devido ao controle das missões no ultramar, intensificados com o fim da União Ibérica em 1640.

O significado dessas imagens compreende um sentido construído de forma consciente pelo seu autor, que, por sua vez, pode ser estudado ao analisar as redes sociais das quais fazia parte, bem como suas práticas culturais e valores compartilhados com aqueles para os quais as dirigia. Dessa forma, tal como o texto, o significado das imagens é histórico e proveniente do ambiente social e cultural ao qual o artista pertencia, o seu lugar social.

Portanto, as imagens contidas na *Descrição Histórica* podem ser entendidas como elementos de afirmação do texto, elaborado com a clara intenção de divulgar as ações da Propaganda Fide e sua necessidade no processo de conversão dos pagãos africanos e a expansão do evangelho.

1.5. O processo de escrita da *Descrição Histórica*

Para além dos elementos que constituem a *Descrição Histórica*, é importante também verificar a trajetória do texto até a sua primeira publicação. Esta ocorreu em Bolonha, em 1687, com o título *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba, et Angola*. Isso é possível devido à existência de uma série de cartas trocadas entre Cavazzi e os superiores de sua Ordem, e outras com o frei Boaventura de Montecuccolo, editor, a quem foi confiada a função de conseguir a publicação, e com o conde italiano Giacomo Isolani, nobre que também auxiliou e patrocinou a publicação.

Em carta de Cavazzi ao secretário da Propaganda Fide, de 21 de janeiro de 1669, ele menciona que estava escrevendo a “descrittione” que lhe foi imposta pela Propaganda Fide.

⁸³ RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 1996, p. 85

⁸⁴ ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, 2005, p. 03

Nessa época, Cavazzi se encontrava na Itália, após 13 anos de missão no continente africano e solicitava vários documentos para possibilitar sua pesquisa. Dentre eles, estavam a “[...] copia dos Decretos de Litígio da Sagrada Congregação com as faculdades, e instruções dadas ao R. P. Ludovico Cesare Augustino, Capuchinho, no ano de 1618, das duas bulas papais do Papa Paulo V e de Urbano VIII, escrita ao Rei do Congo [...]”⁸⁵.

Dessa maneira, fica comprovada a consulta realizada pelo capuchinho a documentos oficiais que pertenciam ao arquivo da Propaganda Fide. Eles serviram para que o autor compreendesse melhor o início da atividade capuchinha nas regiões africanas – daí o interesse nas bulas papais escritas ao rei do Congo – bem como para escrever sobre os momentos anteriores à sua atuação no continente.

A intenção era criar um relato das ações capuchinhas. Cavazzi revela, em carta destinada ao Cardeal-prefeito da Propaganda, que foi encarregado pelo Secretário, em nome do Cardeal-prefeito, que “[...] deve dar-lhe, por escrito, não apenas do atual estado das Missões, mas ainda do passado, e dos progressos da nossa Santa Fé naquelas partes [...]”⁸⁶. Ou seja, estava incumbido de escrever sobre o passado e o presente daquelas missões, bem como os progressos alcançados. Nessa mesma carta, Cavazzi comunica que seu trabalho já estava pronto e pede licença para ir apresentá-lo em Roma.

A licença para apresentar a obra pessoalmente não foi a única solicitação de Cavazzi à Propaganda por estar prestando o serviço de escrever sobre as missões na África. Ele também pediu ajuda – apesar de não especificar de que tipo se tratava – e licença de algumas atividades religiosas cotidianas, devido à fragilidade de sua saúde naquele momento:

[...] que me seja dada ajuda necessária para poder seguir a iniciada carreira da História do Congo, muito cobiçada por Vossa Ilustríssima Excelência e da mesma Sagrada Congregação da Propaganda Fide, em conformidade com o que Vossa Ilustríssima Excelência me solicitou pessoalmente. Mas, vendo que não posso seguir por causa da minha indisposição e assídua ocupação, dos exercícios espirituais cotidianos que a nossa religião tem por hábito [...]; suplico [...] à sua benignidade e cortesia todas as minhas satisfações, favoráveis para que o serviço possa ser satisfatório, não só aos homens, mas também à Sua Divina Majestade [...] suplico que aceite a fraqueza do meu espírito [...]

(Carta do padre Antonio de Montecucolo ao secretário da Propaganda – 21 de novembro de 1669)⁸⁷

Portanto, pode-se afirmar que a elaboração desse texto permitiu que Cavazzi pedisse favores a seus superiores, o que comprova a importância da realização dessa tarefa para o Papado.

⁸⁵ “[...]copia delli Decreti di contesta Sacra Congregatione con le facoltadi, et istruzioni date al R. P. Ludovico Cesare Augustino, Capuccino, nel anno 1618, delle due bolle di Papa Paulo V e d’Urbano VIII, scritte al Rè del Congo [...]”. In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 106-107

⁸⁶ “[...] douesse dargli, per scritto, non solo del stato presente delle Missioni, mà ancora del passato, e de progressi della nostra Santa Fede in quelli parti [...]”. Carta do padre António de Montecucolo ao Cardeal-prefeito da Propaganda - 6 de junho de 1671. In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 13 e 134

⁸⁷ “[...] che mi sia dato quei aiuti necessari per poter seguire l’incominciata carriera dell’Historia del Congo, tanto bramata da Vostra Signoria Illustrissima e dalla estessa Sacra Congregazione de Propaganda Fide, in conformità di quanto Vostra Signoria Illustrissima m’accenò in persona. Ma vedendo che non posso seguire per causa delle mie indisposizioni et occupationi assidue, per gli esserciti quotidiani spirituali che la nostra religione costuma [...] ; sono a supplicare [...] a procurare co’ la sua solita benignità e cortesia ogni mia sodisfattione, acciò il servizio riesca favorevole grato, non solo agli huomini, ma anche a Sua Divina Maestà [...] la supplico gradire la debolezza del mio spirito [...]”. In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 108-109

Outras cartas dão pistas de alguns problemas que dificultaram a publicação dessa obra. O capuchinho teria terminado de escrevê-la em 1671 (conforme a data da carta em que ele comunica que a finalizou), mas ela só foi publicada em 1687, ou seja, 16 anos depois. Em carta de 28 de setembro de 1670, Cavazzi relata ao secretário da Propaganda Fide que não estava poupando esforços em conseguir as informações acerca da atividade capuchinha e que, por isso, a obra estava ficando muito grande⁸⁸.

Apesar do tamanho, Cavazzi conseguiu ter seu texto aprovado pelo mestre do “Sacro Palácio”. Contudo, a Propaganda Fide alegou que o trabalho estava muito grande e que não poderia realizar sua tipografia. Tentando se livrar dos empecilhos colocados pela instituição e obter a publicação, Boaventura de Montecucolo, encarregado de conduzir esses trâmites, escreveu aos cardeais da Propaganda solicitando autorização para que o texto pudesse ser financiado de outra forma, visto que havia conseguido um “cavaleiro” para custear sua publicação:

[...] Agora tendo se oferecido um Cavaleiro ao dito Padre Giovanni Antonio de fazer a impressão; implora que a benevolência da imprensa de sua Eminência permita a concessão, que já foi uma vez conseguido, e aprovado pelo Reverendíssimo Padre Mestre do Sacro Palácio, para que possa ser impressa em Bolonha, sem a obrigação de uma nova revisão e aprovação, para evitar uma maior demora, e não se abusar da causa [...]

(Carta aos cardeais da Propaganda Fide – 2 de janeiro de 1674)⁸⁹

Não obstante o imenso esforço do frei Boaventura, a obra não conseguiu imediata autorização da Propaganda Fide, ainda que aprovada para publicação. Em carta de Boaventura ao Conde Giacomo Isolani, de 13 de dezembro de 1674, menciona-se que o padre inquisidor não aceitara a revisão do livro pelo mestre do “Palácio Apostólico” e que ainda era necessária a revisão do “impratur” da Propaganda. Boaventura expressa certa impaciência diante de tantos problemas sugerindo, que “de toda parte surgem esperas e não espera a impressão antes do Pentecostes”. Ele manifesta também o desejo de que o livro fosse impresso em Bologna⁹⁰.

Ao que parece, a obra conteria muitas descrições de “milagres” e situações “demoníacas”, pois o padre Boaventura escreveu uma carta de defesa, alegando que “o que se chamavam de minúcias e milagres eram-no para a nossa mentalidade, mas não assim para os negros, acerca de quem o padre escreveu”. Além do mais, o texto já tinha obtido a revisão do mestre do “Sacro Palácio” e os pormenores eram para instruir novos missionários⁹¹. No entanto, Boaventura realizou uma nova revisão das “coisas miraculosas” ou tidas por “diabólicas” do texto. Apesar de sua dedicação na condução dos trâmites da publicação, em carta, que não contém data, o padre decide voltar a suas “ocupações anteriores” e pede para que Giacomo Isolani prosseguisse com os procedimentos e que o avisasse dos novos acontecimentos⁹².

⁸⁸ Carta do padre António de Montecucolo ao secretário da propaganda – 28 de setembro de 1670. In BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 122 e 123

⁸⁹ “[...] Hora essendosi offerto um Caualiere al detto Padre Giovanni Antonio di farlo egli stampare; si supplica l’imprensa benignità dell’Eminenze loro di restar seruite di concedere, ch’essendo già stato una volta riuiso, e approuato dal Reu.^{mo} Padre Maestro del Sacro Palazzo, possa stamparsi in Bologna, senza obrigarlo cola á nuoua reuisione et approuatione, per isfugire la lunghezza del tempo, e non abusarsi delle cauza [...]”. In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 246-247

⁹⁰ Carta do padre Boaventura de Montecucolo ao Conde Giacomo Isolani – 13 de dezembro 1674. In. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 336-338

⁹¹ Carta do padre Boaventura de Montecucolo em defesa da obra do padre Cavazzi – 10 de abril de 1675 In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 350-352

⁹² Carta do padre Boaventura de Montecucolo ao Conde Giacomo Isolani - sem data. In. BRASIO, Antonio. *MMA*. 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 364-365

Todas essas dificuldades tardaram a publicação, realizada apenas em 1687. Foi dedicada ao Conde Giacomo Isolani, que não apenas financiou a publicação, como cuidou das autorizações finais da Propaganda Fide em nome do padre Boaventura.

É interessante notar a grande preocupação da instituição com a linguagem utilizada. Isso indica que o Papado receava que os leitores tomassem aquele discurso como inverossímil, não dando a dimensão exata da atividade capuchinha juntos aos “pagãos” africanos e seus êxitos nas missões.

Essa preocupação sugere uma transformação do “vocabulário barroco”, que compunha “essa mistura de elementos sagrados e mundanos, formando a estrutura lúdica que tão bem compôs o cotidiano das colônias portuguesas”⁹³. Enquanto os conteúdos mágicos e miraculosos eram elementos fundamentais nos textos religiosos dos quatrocentos e quinhentos, os séculos posteriores apresentaram uma crescente autonomia das ordens secular e celeste. A batalha cristã contra as forças demoníacas foi cada vez mais internalizada, ao invés de serem representadas como uma luta direta com esses elementos (monstros ou outros que pudessem representar o mal)⁹⁴. O sobrenatural foi deixando de existir e o confronto entre o bem e o mal passou a ocorrer dentro da consciência de cada um.

Segundo Margareth Gonçalves, esse processo representa certa “expulsão” do demoníaco do sagrado, ficando cada vez menor a presença do diabo e, até mesmo, uma crescente negação da sua possível existência. “A ação contra-reformista, que ao longo dos seiscentos propendeu a intensificar as formas de controle sobre os estados considerados de ilusão e fantasia, contribui para uma progressiva autonomização da esfera religiosa em face de outras ordens da vida.”⁹⁵

Em resumo, pode-se dizer que foi transformado a fim de atender o estilo desejado pelo público europeu e pela instituição da Propaganda Fide, interessada em produzir algo que fosse verossímil e que demonstrasse os grandes feitos da Ordem dos capuchinhos na África.

1.6. Circulação da obra na Europa

É uma tarefa difícil mapear a circulação da *Descrição histórica* após sua publicação, mas as várias traduções e resumos podem servir de indicadores. Após a publicação do original italiano de Cavazzi, em 1687, seguiu-se outra datada de 1690, com redução de informações e, conseqüente, menor tamanho. Traduções e resumos em alemão e francês também foram realizados. Todavia, a tradução para a língua portuguesa surgiu apenas em 1965, mais de 250 anos após a primeira edição. Tal tradução foi realizada a pedido de entidades representativas do campo cultural e administrativo de Luanda e feita pelos capuchinhos que chegaram ali, em 1948.

Na introdução crítica da edição portuguesa da obra, Leite de Faria explica essa tardia tradução⁹⁶. Segundo o autor, como os portugueses estavam naquela região há muito tempo, já possuíam todas aquelas informações, o que implicaria na pouca utilidade desse livro, ao contrário daqueles que não estavam presentes ali, como franceses e alemães. Mesmo sendo uma hipótese plausível, esse argumento não basta. Considerando que na época da publicação do livro (1687) a missão capuchinha atuou naquela região com autorização da Coroa portuguesa, e que existia receio e ameaça de ataques de outros europeus naquelas regiões, é difícil aceitar o desinteresse português sobre as informações que estavam sendo divulgadas sobre seu território.

⁹³ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé; andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006, p. 72

⁹⁴ Idem, p. 74

⁹⁵ Idem, p. 80

⁹⁶ LEITE DE FARIA, *op. cit.*, v. I, 1965:XXII

Nesse sentido, é possível acrescentar aos motivos de Leite de Faria que o contexto da Restauração e as guerras contra Castela foram determinantes para que não houvesse condições para essa publicação⁹⁷. Obviamente, a coroa portuguesa tinha preocupação em levantar informações sobre seus territórios ultramarinos, porém os textos compilados por seus súditos tinham como maior intenção divulgar as informações ao rei, e não necessariamente obter publicação⁹⁸.

Segundo Leite de Faria, no próprio ano de 1687, o *Giornale de' Letterati*, de Parma, realçou a utilidade científica e prática da obra, assim como o fez a *Acta eruditorum*, de Leipzig, no mesmo ano. Em 1688, na Holanda, a *Bibliothèque Universelle et historique* o classificou como um livro interessante⁹⁹.

Em 1694 foi realizada uma tradução da obra para o alemão, lançada em Munique, sem o nome do autor e, em 1691, a *Istorica Descrizione* foi resumida em 80 páginas pelo conde Aurélio degli Anzi. Em 1732, o dominicano Jean Baptiste Labat publicou uma tradução francesa, organizada em cinco volumes e com diversas modificações. Em 1828 foi realizada outra tradução para o francês feita por C. A. Walckenar e, em 1863, surgiu um resumo em alemão feito por H. Külb¹⁰⁰.

Sobre a influência de Cavazzi, e considerando a repercussão das traduções e resumos da sua obra, Alencastro identifica alguns autores que o teriam lido, como Marquês de Sade e Hegel. Segundo ele, a narração que o capuchinho realizou sobre a rainha Jinga permeou alguns dos textos desses célebres autores, para ilustrar temas filosóficos e morais. O escritor francês Marquês de Sade (1740-1814) acreditava na correlação positiva entre crueldade e sensualidade e tomou Jinga como exemplo para expor a diferença entre crueldade irracional e a crueldade erótica, em sua peça *La philosophie dans Le boudoir* (1795). Dessa maneira, Sade considera Jinga como detentora de uma “crueldade erótica”, somente “conhecida dos seres extremamente delicados”. Já o filósofo alemão Hegel (1770-1831), em suas aulas sobre a Razão na história (1822-1823), menciona o “horroroso” reino de Jinga e as “leis terríveis” que vigoravam nesse “Estado feminino” para tirar conclusões sobre os costumes dos africanos e dos negros em geral¹⁰¹.

Alencastro menciona também um soneto do português Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805), produzido em 1792, no qual Jinga também é citada e salienta que, na maior parte dos casos, os aspectos negativos se sobrepõem aos positivos, sendo a rainha sempre representada como alguém “do mal”:

⁹⁷ Cf. RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 27

⁹⁸ Em seu estudo, Ronald Raminelli salienta o quanto as compilações de informações de territórios coloniais portugueses eram também formas de obter mercês. Dessa maneira, o rei reconhecia essas informações como serviços prestados em seu nome. Cf. RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 2008.

⁹⁹ LEITE DE FARIA, *op. cit.*, v. I, 1965, p. XII

¹⁰⁰ LEITE DE FARIA, *op. cit.*, v. I, 1965, p. XVI-XXII

¹⁰¹ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 280

Preside o neto da rainha Jinga
À corja vil, adúladora, insana
[...]
Lembrou-se no Brasil bruxa insolente
De armar ao pobre mundo estranha preta
Procura um mono, que infernal careta
Lhe faz de longe, e lhe arreganha o dente
[...]
Conserva-lhe as feições na face preta;
Corta-lhe a cauda, veste-o de roupeta
E os guinchos lhe converte em voz de gente.

Deixa-lhe os calos, deixa-lhe a catinga;
Eis entre os Lusos o animal sem rabo
Prole se aclama da rainha Jinga¹⁰²

Alencastro recorda também a descrição de Jinga nas congadas brasileiras e na cultura popular negra nos Estados Unidos. Nas congadas, cantadas até os dias de hoje, a rainha é celebrada como uma grande guerreira, mas, por vezes, como um elemento demoníaco. Nos Estados Unidos, muitas meninas negras costumam ser batizadas com o nome Jinga, além de citações feitas à rainha em músicas¹⁰³. Todas essas referências realizadas por Alencastro remetem às prováveis leituras de Cavazzi em diversas partes da Europa e das Américas. Um dos fatores que fez perpetuar a história da rainha Jinga foi a grande atenção dada pelo capuchinho ao tratar de sua vida.

O objetivo principal deste trabalho é analisar o relato deste caso de conversão como a maior estratégia discursiva do autor para destacar as práticas missionárias de sua ordem. Por mais que a conversão exemplar possa ser uma tópica obrigatória nos relatos missionários de povos do ultramar, o caso de Jinga tem de ser analisado também mediante o contexto de embate entre padroado e Papado no século XVII.

¹⁰² ALENCASTRO, Luis Felipe de. *op. cit.*, p. 280-281

¹⁰³ Idem, p. 282

CAPÍTULO II

Cavazzi e os capuchinhos: seus discursos e atuações nas missões

Um dos objetivos desta pesquisa é esclarecer como os capuchinhos submetidos ao Papado, atuantes num território de influência portuguesa, eram vistos e se relacionavam com os jesuítas, que estavam submetidos ao Padroado português, num momento de imensa tensão entre estas duas instituições. A resposta repousa na compreensão da relação entre capuchinhos e jesuítas segundo o discurso de Cavazzi e conforme algumas correspondências lusitanas, trocadas entre os anos de 1649 e 1667.

Antes de elucidar tal questão, apresentar-se-á o grupo religioso ao qual pertencia o autor da *Descrição histórica dos três reinos de Congo, Matamba e Angola*, a principal fonte analisada neste estudo. A intenção é esclarecer ao leitor sobre o “lugar social” ocupado por Giovanni Antonio Cavazzi, que o influenciou diretamente na escrita da obra. Inicialmente, um panorama das questões gerais sobre a Ordem dos capuchinhos, no qual pontuar-se-ão aspectos sobre sua fundação, doutrinas e práticas mais comuns de catequese nos territórios não-europeus. Além disso, evidenciar-se-á a escrita e publicação de textos desses religiosos capuchinhos durante o século XVII. Posteriormente, um breve histórico da presença capuchinha no continente africano ao longo do século XVII, uma vez que atuavam em regiões além da África Centro-Occidental, como Cabo Verde, área também de influência portuguesa.

2.1. Missionaçãõ capuchinha: atividades e escrita

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

(Carta circular da Sagrada Congregação aos núncios apostólicos –
15 de janeiro de 1622)¹⁰⁴

Nessa carta, observa-se a dupla intervenção da Igreja católica diante da Reforma Protestante através da Inquisição e da missionaçãõ. Inicialmente, na Europa, a “missio” se caracterizou pelo envio de pregadores que objetivavam restaurar o modelo mais ortodoxo de vida religiosa. As crescentes críticas levantadas pela Reforma tornavam-se cada vez mais preocupantes, sobretudo “quando se começou a recear que as ideias (...) viessem a organizar-se estavelmente em Itália.”¹⁰⁵. Esses missionários tinham as tarefas supervisionadas por seus

¹⁰⁴ Carta publicada in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoriarum*, organizada por J. Metzler, vol. III, t. 2, Herder, Rom-Freiburg-Wien, 1976, pp. 656-8 Apud PROSPERI, Adriano. *op.cit.* pp. 145-171.

¹⁰⁵ PROSPERI, Adriano. *op. cit.*, p. 162

superiores que, com o Concílio de Trento¹⁰⁶, foram encarregados de um exame ainda mais severo sobre o funcionamento das missões. Dessa forma, em 1622, o papa Gregório XV criou a Sagrada Congregação da Propaganda Fide, que visava garantir um maior controle sobre as missões religiosas, em detrimento do poder do Padroado - combinação de direitos e deveres concedidos pelo Papado à Coroa portuguesa. A intenção era diminuir a interferência das Coroas ibéricas, retirando do jugo do Padroado português e do Patronato espanhol as decisões relativas à propagação da fé católica¹⁰⁷.

Considerando a Reforma Católica como um fenômeno de longa duração e a lentidão da aplicação das reformas papais e concílios, a transformação na ação dos missionários foi gradual¹⁰⁸. Descrevendo os aspectos mais gerais desses grupos no século XVII, denominando-os de “missionários barrocos”, Adriano Prospero salienta que suas ações sempre tinham como característica o emprego de meios pacíficos. Além disso, se constituíam como atividades cada vez mais atraentes aos homens, pois a ideia de se dirigir a interlocutores remotos, e completamente alheios aos conflitos que ocorriam entre os cristãos, acabava por se tornar algo fascinante e exótico¹⁰⁹.

A persuasão perseguida por aqueles encarregados da conversão dependia diretamente do poder da palavra, e “[a palavra] falada dos missionários que se dirigiam aos povos ‘infiéis’ e a palavra escrita e impressa de quem narrou e propagandeou as missões na Europa dominou, incontestada, neste domínio”¹¹⁰. Apesar das tentativas de imposição da fé cristã através das missões, havia dificuldade em fazer com que ela criasse raízes, daí a necessidade de recorrer a vários artifícios para comover os corações e levar as mentes dos “infiéis” a agir de acordo com os preceitos divinos.

[...] o relato das missões não estava separado da prática missionária: os homens que tanto trabalho tinham dedicado à conquista religiosa também tinham produzido textos, facto que, [...] era quase inútil recordar, dado que há decénios que as tipografias produziam incessantemente novas colectâneas de *Cartas* e de *Avisos* que tornavam acessíveis a todas as categorias de leitores os relatos das viagens e das experiências dos missionários europeus no mundo.¹¹¹

Considerando o texto de Cavazzi como de uma narrativa de propaganda das ações capuchinhas, um importante aspecto a ser considerado é que a obra foi editada e modificada por pessoas que não o autor. Foram realizadas censuras e seleções que buscavam, justamente, fornecer uma determinada mensagem para os leitores, ou seja, um trabalho destinado à propaganda que sofreu inúmeras mudanças. Algumas delas documentadas, como as tratadas no capítulo anterior sobre o excesso de aspectos miraculosos no texto.

É notória a grande especialidade da Companhia de Jesus na recolha de informações, elaboração e difusão de textos sobre as missões do ultramar. Os jesuítas realizavam descrições

¹⁰⁶ O Concílio de Trento (1545-1563) foi um momento chave da reforma católica. Foi o 19º concílio ecumênico, mas é considerado um dos três concílios fundamentais na Igreja Católica, junto com o de Niceia (325) e o de Latrão (1215). O Papa Paulo III o convocou para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, no contexto da Reforma da Igreja Católica.

¹⁰⁷ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *op. cit.*, p. 277

¹⁰⁸ Michael Mullet atenta para a limitação do tema ao considerar as ações da Igreja católica como meras respostas às críticas protestantes. Ao pensar essas ações como um processo de “longa duração”, percebe-se uma reforma ainda mais ampla da Igreja, na qual pode-se considerar aspectos de fins da Idade Média até os séculos XVII e XVIII. Cf. MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.

¹⁰⁹ PROSPERI, Adriano. *op. cit.*, p. 147

¹¹⁰ Idem, *Ibidem*

¹¹¹ Idem, p. 148

sobre as diversidades e costumes de povos e enfatizavam principalmente o desconhecido, como o hábito de andarem nus e a ausência de leis de comércio, moedas, governo, dentre outros. Essa farta literatura impressa acabou por criar uma espécie de “laço” entre os textos da Companhia e o público europeu, “alimentando uma curiosidade sempre desperta em relação ao maravilhoso e ao exótico.”¹¹²

A despeito dessa grande produção jesuítica, é necessário atentar para a produção de outros grupos religiosos. No caso africano, por exemplo, eles produziram muito pouco, ainda que estivessem presentes em algumas regiões. Nesse caso, os capuchinhos foram os maiores compiladores de informações. Foram eles que produziram inúmeras cartas e textos buscando o público missionário de sua própria Ordem e também outros leitores interessados em conhecer as aventuras dos missionários e seu martírio em nome da fé.

A obra de Cavazzi encontrou leitores na Itália – e fora dela através das traduções e resumos – que já eram familiarizados com descrições das atividades evangelizadoras no Além-mar que abordavam o “maravilhoso”. Esse tipo de escrita estimulava, sobretudo, os jovens que poderiam se encantar com os casos, com a profissão de fé e procurar o mesmo caminho, auxiliando na expansão do evangelho e na manutenção da fé católica. Além disso, esses relatos possuem um caráter pragmático no sentido de servir como manual e prestar conselhos aos missionários que iam para o ultramar. Daí a preocupação em narrar sobre a fauna, a flora, as doenças locais e outros aspectos.

A questão da propaganda, com as suas infinitas complicações – a arte da simulação, a capacidade de se ‘adaptar’ instrumentalmente ao interlocutor, a utilização da força e da astúcia -, colocara-se com dramática modernidade no contexto dos conflitos religiosos europeus. Assim tinha nascido, sob as antigas roupagens do pregador apostólico, uma personagem nova, carregada de futuro, multifacetada, um intelectual de muitos talentos, perito na arte de comunicação (visual, oral, impressa), profeta, etnólogo, conspirador, espião, subversor da ordem constituída, mestre na arte de se apoderar das consciências e de as orientar para seus fins [...] do triunfo do reino de Deus, portanto capazes de justificar qualquer meio.¹¹³

Como o texto de Cavazzi e as missões dos capuchinhos se encaixam no contexto da Reforma da Igreja católica de longa duração, é possível afirmar que esse discurso objetivava também a própria afirmação dos capuchinhos como uma Ordem religiosa. Existiam outros grupos empenhados na expansão da fé cristã que compartilhavam de doutrinas e exercícios espirituais diferentes e, por isso, era preciso marcar o espaço que caberia aos capuchinhos.

Nesse sentido, uma singularidade capuchinha a ser considerada é a prática da mendicância. As ordens baseadas nesse preceito foram fundadas a partir do século XIII, com a intenção de reanimar a fé dos povos e de lhes recordar a necessidade da penitência. A Ordem dos capuchinhos foi fundada a partir da iniciativa de Mateus de Basci, franciscano observante que, em 1525, com uma autorização do papa Clemente VII, decidiu pregar livremente, por toda a parte. Sua intenção era retomar a tradição franciscana ilustrada no século anterior, pois acreditava que as regras de São Francisco vinham se degenerando¹¹⁴.

Os capuchinhos constituem o terceiro ramo franciscano. Até o ano de 1525 existia a seguinte divisão: Frades Menores Observantes e Frades Menores Conventuais¹¹⁵. No ano de 1619 se tornaram independentes como Ordem, embora a data de sua criação seja considerada

¹¹² PROSPERI, Adriano. *op. cit.*, p. 149

¹¹³ Idem, p. 171

¹¹⁴ CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (séculos XVI – XIX)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 21

¹¹⁵ Idem, *ibidem*

a do surgimento das regras, 1536. Segundo Rosana Gonçalves, os capuchinhos apresentaram “um crescimento vertiginoso até o final do século XVIII: até 1574 eram 6.176 religiosos e no ano de 1754 somavam 32.821 membros”¹¹⁶.

Rapidamente, multiplicaram-se pela Itália os conventos capuchinhos e homens religiosos dispostos a seguir as regras rígidas defendidas por Mateus de Basci. Uma data marcante na estruturação dos capuchinhos foi a de 1536, quando foram redigidas em Roma novas constituições que se manteriam inalteradas por cerca de quatro séculos.¹¹⁷ Apesar disso, devido à existência de reformas franciscanas em outros países, como os Recolectos na França e os Capuchos em Portugal, em 1545 o papa Paulo III decretou a proibição aos capuchinhos de se expandirem para fora da Itália. Tal decreto foi revogado em 1574, por Gregório XIII, que renovou a liberdade de expansão destes religiosos para qualquer parte do mundo¹¹⁸.

Algumas regras deveriam ser seguidas pelos capuchinhos no que dizia respeito às viagens. O bom missionário era aquele que viajava exclusivamente a pé e devia ir e voltar de seu convento sem parar ou desviar-se do trajeto. Todas as austeridades e mortificações durante a missão encontravam justificativa nos esforços de conversão¹¹⁹. As provações às quais o corpo do missionário estava exposto na viagem somam-se ao sacrifício necessário para a perfeita realização da tarefa apostólica.

A autópsia, parte integrante dos *topoi* da escrita da viagem, é também inseparável da experiência corporal do missionário, para o qual a *mise-en-scène* do corpo do mártir, exposto ao perigo e padecendo sacrifícios, vem completar a eficácia retórica do testemunho ocular (e auditivo).¹²⁰

Dessa maneira, desde o momento da travessia marítima, geralmente caracterizada por diversas dificuldades atribuídas à atuação do demônio, os capuchinhos já estavam colocando à prova o seu empenho e satisfação de sua tarefa missionária. Como o relato de Cavazzi descreve viagens capuchinhas anteriores às suas, ele sempre demonstra os obstáculos que as missões enfrentavam para chegar à costa da África Centro-Occidental.

Ao narrar sobre o primeiro grupo de capuchinhos enviado àquelas regiões, Cavazzi menciona tempestades que o levavam a perda da “esperança da salvação”, mas:

[...]o padre prefeito confortou os marinheiros, animando-os a confiar na intercessão da Virgem Santíssima. Como tinha uma pequena cruz à qual estava engastado um pedacito do Santo Lenho da Nossa Redenção, segurando-o com uma corda baixou-o até o mar. [...] no mesmo instante cedeu à tempestade e os mesmos marinheiros começaram a gritar: ‘Milagre! Milagre!’

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 267)

Para cada missão de capuchinhos narrada por Cavazzi, existem episódios que marcam o sofrimento durante as viagens (tempestades, solavancos, fome, doenças, chagas e etc.), nas quais as experiências de intercessão divina em socorro dos que estavam nas embarcações eram as responsáveis pela superação das dificuldades. Assim, a narração que Cavazzi faz do percurso marítimo feito pelos missionários vai ao encontro da descrita por Claude

¹¹⁶ GONÇALVES, Rosana Andréa. *op. cit.*, p. 57

¹¹⁷ AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Universidade Católica portuguesa, 2001, v. A-C, p. 288

¹¹⁸ Idem, p. 289

¹¹⁹ DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 185

¹²⁰ Idem, p. 188

d'Abbeville, e também de narrativas de viagem comuns ao século XVI - analisadas por Bernardo Gomes de Brito, em *História trágico-marítima*¹²¹ -, que demonstram o quanto era comum o relato de naufrágios ou quase naufrágios nos percursos pelos oceanos.

Voltando a tratar de características comuns aos capuchinhos, eles se distinguiam pela simplicidade de seu vestuário. O nome “capuchinho” deriva, justamente, de seu hábito, que se constitui de um capuz pontiagudo junto com uma pequena capa, sandálias e uso de barba, que em Portugal, fizeram com que ficassem conhecidos como “barbadinhos”. Sua doutrina consistia na observância literal da regra de São Francisco e suas atividades eram distribuídas entre a oração, o descanso e o apostolado. Para garantir austeridade e pobreza, abdicavam de privilégios e renunciavam à remuneração dos trabalhos apostólicos, recorrendo à mendicância como meio de subsistência. Suas vidas eram guiadas pelos preceitos de pobreza e humildade e levavam consigo apenas a Sagrada Escritura – principalmente o novo testamento – por acreditar que “em Jesus Cristo estão todos os tesouros da divina sapiência e ciência”¹²².

Para eles, tão importante quanto o isolamento para a oração contemplativa era o trabalho da catequese. Ainda segundo Rosana Gonçalves, no que se refere ao seu apostolado, “a preferência ia para a pregação popular e para as missões entre ‘infiéis’, portanto estavam dispostos a peregrinar pelo mundo a fim de propagar a fé católica”¹²³.

A presença capuchinha em Portugal data de 1648, quando a província de Bretanha fundou uma comunidade em Lisboa numa casa doada pelo duque de Aveiro e com autorização de D. João IV. Por ali passaram inúmeros capuchinhos franceses e, por algum tempo, também italianos. Estes, a partir de 1692, foram residir em casa própria. As duas casas funcionavam como procuradorias para assuntos missionários diante das autoridades¹²⁴.

Uma vez consideradas as peculiaridades dos preceitos da Ordem dos capuchinhos e de suas missões no continente africano, é preciso mencionar que eles não estavam restritos a este espaço. Andrea Daher, ao pesquisar a atividade missionária de capuchinhos franceses no Maranhão da primeira metade do século XVII, realizou uma rica análise de textos desses religiosos. Um dos objetos principais foi o texto de Claude D'Abbeville, intitulado *Histoire de la Mission des Pères Capucins em l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitéz admirables & de moeurs merueilleuses des Indiens habitants de ce pays*, publicado em Paris, em 1614, com a finalidade de obter o apoio daquela monarquia à cristianização. Daher destacou também o texto *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advvenues em Maragnan, ès annes 1613 & 1614*, do padre Yves d'Evreux. Esta obra, ao contrário da recepção do texto de D'Abbeville, teve seus exemplares destruídos no ateliê de impressão, devido ao contexto de renúncia da monarquia francesa aos seus “interesses brasileiros”, em ocasião de sua aliança com a Espanha – que havia incorporado Portugal em 1580 – através do casamento de Ana d'Áustria e Luís XIII¹²⁵.

A atuação de capuchinhos franceses teria ficado restrita à América Portuguesa. Para o caso da África Centro-Occidental, durante o século XVII, em todos os registros analisados para essa pesquisa, não foram encontradas menções a textos ou religiosos franceses, apenas a italianos e espanhóis. Para esses textos capuchinhos, as maiores informações estão na introdução da edição portuguesa da obra de Cavazzi. Leite de Faria cita alguns textos e autores mais significativos que escreveram sobre a África e suas missões, alguns dos quais Cavazzi teria utilizado para construir sua obra¹²⁶.

¹²¹ BRITO, Bernardo Gomes de (org.). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Contraponto Editora, 1998.

¹²² CHÂTELLIER, Louis. *op. cit.*, p. 22

¹²³ GONÇALVES, Rosana. *op. cit.*, p. 57

¹²⁴ AZEVEDO, Carlos Moreira. *op. cit.*, p. 290

¹²⁵ DAHER, Andréa. *op.cit.*, p. 14

¹²⁶ LEITE DE FARIA, *op. cit.*, p. XXIV-XXVIII

Na primeira metade do século XVII, o padre Jacinto Vetralla (1601-1659) escreveu *Alcuni Appuntamenti notabili circa la Missione di Congo, appuntati da me, Pe. Giacinto Vetralla, Cap.no e Prefetto di detta Missione*, até hoje conservado no Arquivo da Propaganda Fide. Contudo, Leite de Faria não informa se o livro foi publicado ou se permaneceu como manuscrito. Nesse mesmo período, Antonio de Serravezza escreveu uma relação manuscrita de 16 fólios, intitulada *Ragguaglio del frutto delle Missioni del Congo*.

O padre italiano João Francisco Romano redigiu a *Breve Relatione del successo della Missione de Frati Minori Capuccini al Regno del Congo e delle qualità, costumi, e Manieri di vivere di quel Regno, e suoi habitatori*, impressa pela primeira vez em 1648, pela própria Propaganda Fide. Já o capuchinho espanhol Antonio de Teruel deixou um relato manuscrito, produzido entre 1662 e 1663, chamado *Descripción Narrativa de la Mision Seráfica de los Padres Capuchinos e sus progressos en El Reyno de Congo*. Ambos os padres atuaram nas missões das quais tratam e, segundo Leite de Faria, Cavazzi os teria consultado para escrever sua obra. Outro texto em espanhol foi elaborado pelo capuchinho José Pellicer de Tovar, intitulado *Mission Evangelica al Reyno de Congo*, publicado em Madrid, no ano de 1649.

Terminando o breve levantamento dessas obras religiosas, é importante mencionar o padre Francisco Maria Gioia, que conseguiu publicar em Nápoles, em 1669, o texto *La meravigliosa Conversione alla Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del svo Regno de Matamba*, o qual retirou de uma relação feita pelo padre António de Gaeta (capuchinho que viveu com Jinga durante anos).

O relato do capuchinho Cavazzi tem aspectos que se assemelham aos dos capuchinhos franceses que atuaram na América portuguesa. Tal como a *Histoire de la Mission des Pères Capucins em l'isle de Maragnan*, analisado por Daher, o texto de Cavazzi aborda a viagem transoceânica até a África Centro-Occidental como um “percurso iniciático”¹²⁷. Além disso, contém elementos do estabelecimento da missão capuchinha em várias regiões, histórias exemplares de curas milagrosas, batismos de milhares de pessoas, relatos de práticas entendidas como idólatras, histórias exemplares de conversão à fé cristã e singularidades da geografia, fauna e flora local.

Durante o século XVII, as missões capuchinhas no continente africano funcionavam por meio de prefeituras apostólicas. A cada grupo de missionários enviados, um dos membros era nomeado prefeito, que respondia diretamente à instituição da Sagrada Propaganda Fide. Por este representante, o Papado acompanhava avanços e necessidades, dando suporte e deliberando decisões. No texto de Cavazzi e em documentos compilados na *Monumenta Missionária Africana*¹²⁸ estão disponíveis algumas informações sobre o funcionamento dessas atividades e demonstram que, apesar de submetidos ao Papado, os capuchinhos sofreram grande influência da coroa portuguesa.

Nesses documentos é perceptível a influência que os capuchinhos exerciam junto aos chefes africanos e portugueses. Todavia, essa afirmação é bem específica para Congo, Matamba e Angola. Alguns estudos apontam também para sua influência no reino do Congo e na Guiné, mas outras áreas do continente africano ainda carecem de análises¹²⁹.

Ao chegar ao continente, os missionários eram levados para os hospícios. Tais construções não eram necessariamente postos de missão com internatos, escolas e granjas

¹²⁷ DAHER, Andréa. *op.cit.*, p. 167

¹²⁸ Tais informações constam nos volumes de IX a XII da *Monumenta missionária africana*. Tal obra abrange importantes correspondências trocadas entre reinos africanos, europeus e membros da Igreja, atinentes à África Centro-Occidental, no período de 1643 a 1646.

¹²⁹ Atualmente a historiadora Carlene Recheado estuda a atividade dos capuchinhos na região da Guiné durante o século XVII. A dissertação de mestrado ainda encontra-se em andamento na Universidade Nova de Lisboa. A dissertação de Rosana Gonçalves trata dos capuchinhos no Congo. Cf. GONÇALVES, Rosana Andréa. *op. cit.*, 2008.

agrícolas. Dentre os habitantes dos hospícios estavam alguns escravos (e suas famílias), que pertenciam à igreja, mas que não poderiam ser vendidos ou explorados, visto que a regra capuchinha de mendicância não o permitia. Tais escravos eram propriedades da Santa Sé por intermédio de um leigo, um procurador nomeado pela Propaganda Fide e que auxiliava o padre prefeito nas missões¹³⁰.

Dos hospícios, partiam em excursões para pregar durante o período da estação de clima mais seco. Alimentavam-se como os nativos, recebendo o que lhes davam dos gêneros da terra. Com o objetivo de evangelizar o maior número de pessoas possível, em suas campanhas apostólicas, faziam batismos e casamentos em massa sem muitas exigências de reformas nos costumes, dentre outros sacramentos.

2.2. Capuchinhos no continente africano

No discurso, os rituais canibais, as guerras e os outros sinais de paganismo sustentaram moralmente a necessidade da conquista, catequese, guerra justa e escravidão nas áreas da África Centro-ocidental, tal como ocorreu na América portuguesa. A intervenção europeia também se realizou em nome dos princípios cristãos. Tal relação entre a expansão católica e o projeto de colonização português é fundamental para entender as relações entre capuchinhos e portugueses.

O estereótipo do africano “gentio” serviu aos interesses dos colonizadores para a conquista e sujeição de reinos que, de algum modo, impediam as atividades coloniais. No entanto, tal dominação no espaço aqui analisado foi bastante difícil. As alianças portuguesas com os povos descritos por Cavazzi eram muito frágeis e instáveis. Com o Congo, a amizade inicial deu lugar a rivalidades, enquanto a hostilidade demonstrada pelo Ndongo e Matamba dificultou o comércio de escravos pelos portugueses.

Neste ambiente hostil, os missionários serviam como agentes intermediários. Respaldados pela simpatia e aliança obtida pelo Congo, por exemplo, os capuchinhos conseguiam transitar em seu território e foram os grandes agentes de comunicação entre congolezes e portugueses. Ao converterem a rainha Jinga, em Matamba, os capuchinhos prestaram um grande serviço à Coroa portuguesa, pois ajudaram a estabelecer comunicação com uma líder que sempre havia dificultado os empreendimentos portugueses.

As conversões religiosas – de motivações políticas ou não – transformaram muitos dos habitantes e possibilitaram a permanência do poderio português que, no século XVII, teve importantes progressos, mas também equívocos, tensões e oportunidades que caracterizaram a situação colonial local e as suas relações com a metrópole¹³¹.

Rosana Andrea Gonçalves analisa muito bem a questão dessa influência capuchinha junto ao rei do Congo, D. Garcia II. Em sua dissertação de mestrado, ela enfatiza a autonomia desse chefe africano que, muitas vezes, fez alianças alternativas à dos portugueses, recorrendo ao apoio holandês e ao Papado, diretamente. Dessa forma, Gonçalves demonstra como os capuchinhos foram os “intermediários” das relações de Garcia II com Roma, através das correspondências trocadas entre este monarca e o Papado nas quais Garcia II solicitava a ida de um maior número de missionários capuchinhos para o reino do Congo. A autora salienta que apesar da aliança com os holandeses, o rei do Congo não deixou de ser católico, nem perdeu seu contato direto com o Vaticano. Portanto, a própria conversão desses africanos ao

¹³⁰ *Arquivos de Angola*. Vol. I. 2ª série. Nº 30. Oficina da Imprensa Nacional: Luanda, 1950, Arquivos de Angola, p. 96

¹³¹ Tal ideia é utilizada por Ângela Barreto Xavier para pensar a conversão da população de Goa nos séculos XVI e XVII, mas pode perfeitamente ser aplicada para a realidade da África Centro-Occidental. Cf. XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 26

catolicismo teria sido, apesar das simbologias envolvidas, também uma questão de estratégia política¹³². Em resumo, Gonçalves defende que no reino do Congo as questões políticas estavam presentes e diretamente relacionadas às atividades capuchinhas, e que o empreendimento missionário teria ocorrido por si só, numa relação direta entre o reino do Congo e o Papado, por meio da administração da Propaganda Fide e ação desses religiosos.

A presente pesquisa dialoga, em parte, com o trabalho de Rosana Gonçalves. Contudo, ao considerar a influência portuguesa sobre as atividades dos capuchinhos em Angola percebe-se que sua ação evangelizadora não ocorreu de forma isolada. Lá, os portugueses inspecionavam seu embarque e desembarque, conseguindo controlar essa atividade missionária.

Isto não se dava apenas em Angola. Em Cabo Verde – também uma área de influência portuguesa -, por exemplo, existem documentações que permitem esboçar esta atuação. Também nesse caso, houve uma fiscalização por parte dos portugueses, o que indica que essa vigilância preocupante e constante acompanhou os capuchinhos durante a segunda metade do século XVII.

Na consulta à documentação compilada por Antonio Brasio na *Monumenta Missionária Africana*, observam-se diversas autorizações concedidas pelo rei D. João IV para a atuação desses missionários naquelas regiões. Em 19 de março de 1653, a Câmara da ilha de Cabo Verde se queixou sobre as dificuldades na propagação da fé cristã e pediu a ida de mais jesuítas, mas, caso se recusassem, o próprio rei deveria escolher outros religiosos que pudessem substituí-los:

Os oficiais da câmara da Ilha de Santiago de Cabo Verde fizeram petição a V. Majestade neste Conselho por seu procurador; na qual dizem, a dita ilha padece grande falta na propagação e na cultivação da fé, e na doutrina, e ensino dela, por lhe faltarem Religiosos que a ensinem, e que os senhores Reis predecessores de V. Majestade deram a missão da dita ilha aos padres da Companhia, os quais têm nela toda a comodidade para a vida humana, assim de casas, terras e foro, como rendas na feitoria da dita ilha, os quais há muitos anos não assistem nela, no que aqueles moradores e cristandade padecem grande desconolação.

Pedem a V. Majestade lhe faça mercê mandar que sejam notificados os ditos religiosos, que em todo o caso vão assistir na dita ilha, e quando o não façam que larguem tudo o que possuem nela para se dar a outros religiosos, quais V. Majestade for servido, para que vão viver na mesma ilha, e acudirem aquela cristandade, e ao ensino de seus filhos para se criem como verdadeiros filhos da Igreja Catolica, e se desterrem os muitos vícios que ali há. [...]

(Consulta ao Conselho Ultramarino - 19 de março de 1653)¹³³

¹³² Há estudos que defendem que, como os europeus eram brancos e chegaram pelo mar, foram considerados como elementos do mundo dos mortos, ou ancestrais desses africanos. Segundo Elizabeth Kiddy, os reis africanos interpretavam o cristianismo como uma “extensão natural” de seus poderes rituais tradicionais e temporais. Esse “cristianismo africano” era tanto africano quanto cristão. Dessa maneira, a relação entre os africanos e portugueses se baseava num mútuo mal-entendido, um “diálogo de surdos” que emergiu entre missionários europeus e esses africanos, que adotaram símbolos, rituais e organizações cristãs. Cf. KIDDY, Elizabeth. “Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil”. In. HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008. pp.165-191; MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”. In SCHWARTZ, Stuart. *Implicit Understandings, Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 249-267

¹³³ BRÁSIO, Antonio. *MMA*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1991, Vol. VI, 2ª série, p. 36-37.

A falta de missionários também foi um problema levantado pelos portugueses da região do Cacheu, para onde solicitaram capuchinhos:

[...] Capitão de Cacheu representou a V. Majestade a grande falta que ali há de Ministros do Evangelho, e o modo em que se poderá remediar, se envia a V. Majestade originalmente, para que pelo tribunal da Mesa de Consciência que toca, ou pelo do Bispo Capelão Mor, se servir V. Majestade de mandar acudir a uma tão precisa obrigação sua.

E parece, que havendo-se de enviar ali alguns Religiosos, serão mais a propósito os Capuchos, que o Capitão de Cacheu aponta em primeiro lugar.

(Consulta do Conselho Ultramarino – 27 de abril de 1654)¹³⁴

Não existe resposta documentada para a solicitação do capitão de Cacheu, mas o caso da Câmara de Cabo Verde, no qual foi alegada a falta de assistência dos jesuítas à propagação da fé – esses alegavam a “destemperança do clima” e a “falta de fazendas” na missão -, foi resolvido com a opção da Coroa pelo auxílio religioso dos capuchinhos. Assim, além da presença dos inacianos, os capuchinhos tinham a função de reforçar as missões da região. Em 25 de setembro de 1653, D. João IV concedeu autorização para que eles pudessem missionar em suas conquistas, inclusive os padres franceses e italianos, ainda que com ressalvas. No próprio decreto, o monarca faz consulta ao Conselho Ultramarino sobre a “inconveniência” da situação, caso esses fossem “súditos” do reino de Castela:

Mandei encarregar a cristandade do Cabo Verde aos capuchos barbados, franceses e italianos que vem a esta corte, com intento de ir pregar o santo evangelho em minhas conquistas [...] e porque os capuchos dando-se-lhe recado de minha parte para irem a esta missão (como já foram alguns à de São Tomé, que são as duas mais trabalhosas) me representaram, que os havia por hábeis para irem servir a Deus e a mim, nestas partes, os houvesse por tais para irem fazer o mesmo a todas as mais conquistas; me diga o Conselho Ultramarino, se terá inconveniente, que não sendo estes capuchos franceses ou italianos, ou de outra nação sujeita ao Rei de Castela, os haja capazes e hábeis para poderem ir a todas as mais conquistas.

(Decreto de D. João VI sobre os capuchos barbados – 25 de setembro de 1653)¹³⁵

Essa grande suspeita portuguesa sobre os estrangeiros, em especial espanhóis e holandeses, se dava pelas profundas transformações políticas que Portugal vinha sofrendo e que causaram grandes tensões. Em 1640, as Coroas ibéricas romperam sua unidade – haviam permanecido unidas por 60 anos – e uma das conseqüências foi a excomunhão da coroa portuguesa pelo Papado. Filipe IV, rei da Espanha, permaneceu com o domínio de várias regiões da Itália e também subjugava o papa, impedindo que a Santa Sé reconhecesse o rei português – por conta disso, D. João IV não teve sua aclamação reconhecida pela Santa Sé¹³⁶.

Até aquele momento o Padroado português era o grande responsável pelas missões católicas. Considerada como a patrona dessas atividades eclesiásticas em diversos lugares do mundo, a Coroa tinha amplo poder sobre os postos, cargos e benefícios nessas missões. Nenhum bispo podia ser nomeado sem a permissão do rei português, assim como nenhuma missão podia atuar sem sua autorização. Muitas vezes as ordens do monarca eram enviadas diretamente aos religiosos nas missões, passando por cima da autoridade dos membros

¹³⁴ BRÁSIO, Antonio. *MMA*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1991, Vol. VI, 2ª série, p. 45

¹³⁵ Idem, p. 38

¹³⁶ SERAFIM, Cristina Maria Seuanes. *As Ilhas de São Tomé no século XVII*. Centro de História de Além-mar. Universidade Nova de Lisboa: Faculdade de Ciência Sociais e Humanas, 2000, p. 180.

católicos de Roma¹³⁷. Segundo Margareth de Almeida Gonçalves, o Padroado real significou a união mais perfeita entre Estado e Igreja. Essa aliança, fruto das ações no momento da Reforma, formou uma hierarquia religiosa subordinada à administração política portuguesa¹³⁸.

Porém, esse “monopólio” português da conversão não ocorria sem questionamentos. Ainda no século XVI, missionários espanhóis de ordens mendicantes tentaram contestá-lo alegando que o número de missionários submetidos à Coroa portuguesa não era suficiente para dar conta das conversões na Ásia. Porém, muitos anos se passaram até conseguirem autorização para atuar naquela região. Apenas em 1608, o papa Paulo V revogou os privilégios portugueses na atividade missionária, autorizando formalmente essa atuação. Em 1633, essa concessão estendeu-se a outras ordens religiosas e, em 1673, ao clero secular¹³⁹.

Diante da criação Propaganda Fide, em 1622, e da crescente perda do controle sobre as missões, a Coroa portuguesa reagiu alegando que nunca havia proibido a atuação de missionários estrangeiros nas missões do Padroado, desde que o fizessem autorizados pelo rei português e permanecessem submetidos à sua administração. Mesmo assim, o Papado escolhia missionários não submetidos ao governo português. Segundo Célia Cristina Tavares, as intervenções da Propaganda Fide estimularam sérios atritos e conflitos entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa em um contexto extremamente delicado, marcado pelo não reconhecimento da independência portuguesa por parte do Papado - o que só ocorreria em 1669¹⁴⁰.

Luiz Felipe de Alencastro compreende essas ações de vigilância portuguesa como uma “paranóia lusitana”. O desembarque de uma missão capuchinha em Angola, por exemplo, foi vista como uma ameaça, já que havia boatos de que o chefe da missão, frei Francisco de Pamplona, comandaria uma invasão em Luanda com um exército de 11 mil espanhóis a fim de expulsar os portugueses. Tal boato decorria do fato de Pamplona já ter sido general de Castela e próximo ao rei Filipe IV¹⁴¹. A invasão dos holandeses em Luanda, em 1641, agravou ainda mais esse quadro de desconfiança sobre os estrangeiros. Logo, por essas missões capuchinhas terem sido organizadas pela Propaganda Fide, os missionários tiveram grandes dificuldades para serem aceitos e, inúmeras vezes, tiveram de aceitar as condições impostas pelos lusitanos. Para citar maiores exemplos, no reinado de D. João IV (1640-1656), por exemplo, dos 72 missionários indicados para as missões na África, apenas 61 foram autorizados a partir. E, no tempo de D. Afonso VI (1656-1683), apenas 6 conseguiram autorização¹⁴².

Ao seguir as regras portuguesas sem criar grandes objeções, o grupo realizava suas atividades e conseguia, em muitos casos, que o seu trabalho fosse indicado pelos próprios governadores e elogiado pelos jesuítas. Enquanto estava no Maranhão, o padre Antonio Vieira escreveu ao rei D. João IV elogiando a ida dos missionários capuchinhos para Cabo Verde e Costa da Guiné, escolha que ele próprio teria proposto ao Secretário de Estado:

¹³⁷ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 244.

¹³⁸ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *op. cit.*, p. 58

¹³⁹ BOXER, Charles R. *op. cit.*, p. 246 - 247.

¹⁴⁰ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. p. 206

¹⁴¹ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *op. cit.*, p. 261

¹⁴² AZEVEDO, Carlos Moreira. *op. cit.*, p. 291

Cá tive notícia que V.M. encarregava a conversão de Cabo Verde e Costa de Guiné aos padres Capuchinhos de Itália, e me parecer eleição do céu e mui digna de V.M., pelo grande conceito que tenho do espírito e zelo daqueles religiosos. E lembrado estará o Secretário Pedro Vieira que lhe falei eu mesmo neles, para este fim da conversão das almas, e lhe disse que tomara que no nosso reino se trocara esta Religião por alguma outra, suposto não ser ela capaz de se multiplicar.
(Carta do padre Antonio Vieira ao rei D. João IV – 6 de abril de 1654)¹⁴³

Em 9 de julho de 1666, a Câmara de Luanda escreveu uma carta que relatava não haver inconveniente em carmelitas e capuchinhos irem para aquele Reino:

[...] é grande o fruto que os Capuchinhos tem feito naquele Reino [de Angola], sem temerem os rigores do sertão, doenças e mais calamidades; causa porque pedem a V. Majestade lhes faça mercê conceder licença para que possam passar a ele ajudarem aos mais Religiosos [...]. Ao Conselho pareceu representar a V. Majestade o que os oficiais da Câmara referem na sua carta e que não há inconveniente a que os Religiosos Capuchos vão para aquele Reino, visto o fruto que fazem, sendo na forma que V. Majestade o tem resolvido.

(Consulta do conselho ultramarino – 9 de julho de 1666)¹⁴⁴

Uma das condições impostas pelos portugueses aos capuchinhos, que ilustra a influência da coroa lusa na administração dessas missões, é mostrada na carta do Senado de Luanda aos cardeais da Propaganda Fide, de 27 de agosto de 1667. Nela, os vereadores agradecem o envio dos missionários e solicitam que haja apenas um prefeito em Luanda para governo de todas as missões:

[...] Do estado desta Missão e da melhor forma que nela pode haver para maior gloria de Deus e bem das almas, nos pareceu ser mais acertado haver só um Prefeito, que governe toda esta Missão, e este tal que assista no Convento desta Cidade [...]

(Carta do Senado de Luanda aos cardeais da Propaganda – 27 de agosto de 1667)¹⁴⁵

Essa solicitação foi atendida, uma vez que o próprio Cavazzi, em seu texto, elogia o acolhimento dado pelos portugueses aos capuchinhos em Luanda. Dessa maneira, é possível afirmar que, apesar de submetidos à Propaganda Fide, esses religiosos e o Papado tinham de ceder às determinações portuguesas, para mostrar seu exclusivo interesse apostólico e obter o apoio necessário para o bom funcionamento às missões.

Já foi mencionada anteriormente a instituição do padroado, que conferia uma série de direitos aos “padroeiros”, monarcas de Portugal e Espanha. Dentre eles estava a necessidade dos reis em apresentar os bispados e outros benefícios eclesiásticos, além de estarem incubidos das alterações e de tudo aquilo referente aos seus territórios ultramarinos, como a criação de novas dioceses, relações com Roma, instituição de cabidos, conventos, mosteiros e outros¹⁴⁶.

¹⁴³ In: *Cartas do Padre Antonio Vieira*, edição de J. Lúcio de Azevedo, Coimbra, 1925, I, p. 44 In. BRASIO, Antonio. *MMA*, 1991, Vol. VI, 2ª série, p. 44

¹⁴⁴ BRASIO, Antonio. *MMA*, 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 40 – 41

¹⁴⁵ Idem, p. 58 – 59

¹⁴⁶ GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola: cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Edição Literal – sociedade editora, [19--?], p. 47

No que se refere do Padroado português, essas obrigações estão declaradas em diversas bulas e breves pontifícios, que vão desde o papa Nicolau V (1452) a Paulo III (1534). Os principais documentos são a bula *Inter coetera*, do papa Calixto III (1456), que conferia ao grão-mestre da Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre as terras ultramarinas portuguesas; o breve *Dudum pro parte* (1516), de Paulo III, que concedia aos reis de Portugal o direito do padroado em todos os territórios de seu domínio; e a bula *Aequum reputamus*, de Paulo III (1534) que atribuía a responsabilidade das missões de todos os territórios descobertos pelos portugueses, ou que eles viessem a descobrir, à monarquia lusitana.¹⁴⁷

No entanto, diversos acontecimentos na Europa complicaram tal administração. Com a União Ibérica (1580-1640), por exemplo, Portugal se viu impossibilitado de enviar missionários aos seus antigos domínios ao mesmo tempo em que sua fazenda não permitia prover os materiais da manutenção das igrejas¹⁴⁸. Portugal se opunha à ida de religiosos espanhóis, ou de qualquer território sob domínio espanhol para as missões do padroado português. Dessa maneira, buscava-se a exclusão de missionários espanhóis, belgas e os de algumas regiões da Itália. Por sua vez, a Espanha tentava impedir que o papa reconhecesse a independência de Portugal. Enquanto isso, o monarca lusitano não aceitava a nomeação de bispos que não fossem por ele apresentados à Santa Sé, no uso dos direitos anteriores do padroado.

Tal querela manteve-se até Portugal e Espanha fazerem as pazes em 1668. Dois anos após, a coroa portuguesa renovou suas relações com a Santa Sé, momento em que começou a proceder-se novamente com a nomeação de bispos para as dioceses de Portugal e territórios ultramarinos – visto que algumas estavam vagas há mais de 30 anos, como Angola¹⁴⁹.

Nesse contexto, Portugal buscava a nomeação exclusiva de religiosos lusitanos. Para o Papado, esses não seriam suficientes e decidiram intervir, principalmente com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda Fide, criada em 1622. Através dela, o Papado tinha o intuito de governar as circunscrições eclesiásticas que se fundaram, escolhendo bispos ou simples sacerdotes que, “com os títulos de vigários ou de prefeitos apostólicos, tinham todos os poderes dos bispos residenciais, que exerciam não em nome próprio, mas da Santa Sé”¹⁵⁰. A questão é que a Propaganda Fide nomeava missionários de diversas nacionalidades e isso foi, em particular, um fator bastante preocupante para Portugal.

Em carta do padre Boaventura de Taggia ao secretário da Propaganda Fide em 16 de janeiro de 1645, o religioso afirma que o rei de Portugal faz depender a licença de conceder aos missionários da Propaganda Fide para embarcarem para o Congo, da confirmação do Bispo apresentado por ele. Na carta, o missionário compreende a posição do Rei de Portugal e sugere que tal solicitação seja aceita¹⁵¹.

Ao mesmo tempo em que tenta negociar com a Santa Sé a nomeação do bispo indicado ao Congo, Portugal percebe com cautela o desembarque dos capuchinhos embarcados na Espanha. O rei, inclusive, manda avisar às autoridades do Brasil para que se oponham à viagem:

¹⁴⁷ Idem, p. 48

¹⁴⁸ GABRIEL, Manuel Nunes. *op. cit.*, p. 50

¹⁴⁹ Idem, *Ibidem*

¹⁵⁰ GABRIEL, Manuel Nunes. *op. cit.*, p. 50

¹⁵¹ BRASIO, Antonio. MMA, Vol. XII, 2a serie, p. 212 -214

[...] de San Lucar será hoje partida uma arca grande com quatorze capuchos barbados castelhanos, e entre eles um dom Tiburcio de Redim, soldado de muitos anos, e que teve postos, e se achou em ocasiões de importância, e se meteu Religioso depois de diferentes sucessos, e que estes frades usam, pedidos ao Rei de Castela pelo Rei do Congo, tomar o porto de Pinda. [...] considerando-se o pouco dinheiro que há, se deve avisar ao governador geral do estado do Brasil, ao governador do Rio de Janeiro, e a Salvador Correa de Sá, que façam dali todo o possível para que se advirta este desenho que leva esta arca de Castela.

(Carta do padre Boaventura de Taggia ao secretario da Propaganda Fide - 16 de janeiro de 1645)¹⁵²

2.3. Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos?

Analisadas as ações capuchinhas na África e o quadro europeu envolvendo o Papado e o padroado, cabe abordar as divergências entre jesuítas e capuchinhos em relação ao trabalho apostólico e como o Papado precisou intervir a favor do segundo grupo, em alguns casos. Essas diferenças entre as ordens ilustram não só os conflitos entre Padroado e Papado, mas também uma divergência dentro da própria Cristandade ocidental, o que chama a atenção para a heterogeneidade dos membros do corpo eclesiástico do século XVII. Observar estes embates enriquece a discussão acerca das várias faces da ação da Igreja no Ultramar.

Nesse sentido, os desacordos entre jesuítas e capuchinhos podem ser compreendidos como um reflexo de dissensão entre o Papado e o Padroado português e uma disputa para marcar qual era o grupo mais atuante. No entanto, há de se ressaltar que não podem ser pensados como opostos, ou adversários, já que ambos buscavam a evangelização, ou seja, tinham a mesma finalidade.

O papa Inocência X, em audiência com um enviado do rei lusitano D. João IV, defende a incapacidade da Coroa em tratar as missões ultramarinas de maneira eficaz:

Sua Santidade [...] acrescentando que as Conquistas de Portugal estavam muito desamparadas, e que [...] ainda que V. M. mandasse todos os religiosos que havia em Portugal, não bastavam para suprir a menor parte delas, e querer eu contradizer a isto era negar uma coisa tão evidente e mostrar que não fazia caso do principal por que as conquistas se concederam que é a salvação das almas.

(Carta do padre Nuno da Cunha a el-rei - 24 de agosto de 1648)¹⁵³

Na carta, o religioso relembra que a principal causa da Conquista portuguesa, ou seja, da sua expansão em territórios ultramarinos, era a “salvação das almas”. Por isto, foi concedido à Coroa lusitana a administração dessas missões. Mas, como na visão do religioso Portugal não arcava com todas elas, o Papado buscava auxiliar e lançar suas missões no ultramar, intervindo nas ações do Padroado. É nesse quadro que, na África Centro-Occidental, os capuchinhos serão seus grandes representantes, atuando diretamente nas missões onde os jesuítas seriam os representantes do Padroado.

Apesar deste quadro, as relações entre jesuítas e membros da administração portuguesa não foram tão simples. Luiz Felipe de Alencastro destaca o conflito do governador de Angola, João Fernandes Vieira, que se desentendeu com os inicianos e foi por eles

¹⁵² BRASIO, Antonio. MMA, Vol. XII, 2a serie, p. 228-229

¹⁵³ Apud. ALENCASTRO, *op. cit.*, p. 277.

excomungado. O motivo do conflito foi a prisão de alguns escravos dos padres por causa de uns porcos soltos nas ruas. Num relato aos cardeais da Propaganda Fide, João Fernandes acusa os jesuítas de serem ambiciosos e relapsos, descurando de catequizar “os seus próprios escravos”. Redigida em italiano e diretamente enviada à hierarquia romana, a carta demonstra que João Fernandes, provavelmente, estava sendo aconselhado por capuchinhos italianos.

Alencastro, ao enfatizar que a Companhia de Jesus enfrentava concorrência missionária dos carmelitas descalços e dos capuchinhos, destaca uma carta enviada à Propaganda Fide por um capuchinho que atribuía as dificuldades encontradas no Congo aos negócios negreiros dos inacianos. “É por isso que eles não podem suportar a presença de outros religiosos que só tratam de ter escravos para o Céu [...]”. Outro capuchinho de Angola declara o envolvimento jesuíta no tráfico de escravos dirigidos ao Brasil e pede a intervenção do papa para “remover tal abuso”¹⁵⁴.

Ainda segundo Alencastro, a história de Jinga deve ser interpretada à luz da rivalidade entre os jesuítas e capuchinhos naquele território. Afora a aliança com os capuchinhos, o antagonismo entre João Fernandes Vieira e a Companhia de Jesus tinha raízes mais profundas. Salvador de Sá, irmão da Sociedade de Jesus (emitiu votos sem receber ordens sacras), desde 1642 granjeara relações próximas com os inacianos, mas no governo de Chichorro (1654-1658) tudo se complicou. Apontando “as muitas fazendas e escravos” que os jesuítas possuíam em Angola, o governador também denunciou à Coroa a má administração da mesma ordem no que refere aos seus bens religiosos em Goa, onde o governador mantinha contatos. No Conselho Ultramarino, Salvador de Sá tomou a defesa dos jesuítas e, referindo-se à opinião de Chichorro sobre Goa, estranhou que o governador de Angola exorbitasse de suas funções, intrometendo-se em governo alheio.

Ainda sobre a excomunhão de João Fernandes Vieira, Alencastro destaca que dois outros governadores de Angola, Francisco de Almeida (1592) e João Correia de Sousa (1623), também foram fulminados pelos jesuítas com semelhantes injúrias. O primeiro foi contrário ao domínio dos jesuítas sobre os sobados e o segundo, saqueador dos sertões e embargante da herança deixada à Companhia pelo ex-negreiro Gaspar Álvares. De acordo com Alencastro, a situação de João Fernandes aguçou o conflito com os jesuítas ao propor a redução dos donativos régios alocados à ordem. Retornando a uma sugestão de Chichorro, ele pede o corte da quantia anual de 2 mil cruzados concedida pela Coroa aos jesuítas enquanto não tivessem renda própria. Isso teria feito com que eles acumulassem muita renda. O crescente acúmulo de escravos fazia com que os jesuítas se detivessem, em grande parte do tempo, em negócios, descuidando da evangelização do território¹⁵⁵.

Além disso, João Fernandes acusa os jesuítas de querer “absolutamente governar a jurisdição real” abusando, como o faziam em Macau e no Maranhão, do fato de serem comissários da inquisição. Sugeriu que fossem demitidos dessas funções em favor de religiosos menos dados a “excessos”. A Coroa não aceita a excomunhão de João Fernandes Vieira lançada pelos jesuítas.

¹⁵⁴ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *op. cit.*, p. 278

¹⁵⁵ Idem, p. 283

Deste temerário atrevimento se queixou João Fernandes ao rei, que foi servido dar-lhe digna satisfação, ordenando a seu sucessor em carta firmada de seu real punho da data de 9 de dezembro de 1666, que atendendo a conta, que João Fernandes lhe dera, fizesse ele André Vidal averiguar, se do atrevimento, e resistência dos negros se tinha tirado devassa, e quando não a mandasse logo tirar, e castigar os delinquentes no numero, que parecesse necessário; que por um escrivão mandasse declarar ao jesuítas, lhe estranhava muito semelhante procedimento, e que lhe advertisse, que se outra vez em semelhantes excessos os haveria por privados de tudo, que possuíam de sua coroa, e se procederia contra eles com as mais penas da ordenação.¹⁵⁶

Foi no governo de João Fernandes Vieira, inclusive que, em setembro de 1659, foram fundadas naquele território as primeiras missões dos carmelitas descalços. Ou seja, o governador não só se indispôs com os jesuítas como também corroborou o apoio a outros grupos religiosos que não eram submetidos ao padroado português, apesar de apenas permitir a entrada de religiosos autorizados pelo monarca português.

Logo, apesar dos jesuítas terem sido administrados pelo Padroado português nas missões ultramarinas, há de ser considerar as divergências entre estes religiosos e os portugueses que compunham a administração local e os demais grupos presentes, como os capuchinhos. Principalmente para o caso da África Centro-Occidental, no qual a documentação aponta para uma presença maior de capuchinhos do que de inacianos. Além de encarar as rivalidades desses governadores “brasílicos” – para utilizar a expressão de Alencastro¹⁵⁷ – os jesuítas ainda tiveram de lidar com a concorrência carmelita e capuchinha na região.

Sobre as querelas envolvendo inacianos e capuchinhos, existem dois casos que são exemplares. O primeiro é o do jesuíta Antonio do Couto, que escrevia ao rei português questionando os interesses capuchinhos na região. O segundo foi uma questão envolvendo a mendicância dos capuchinhos, que estaria prejudicando as esmolas recebidas pelos jesuítas para ministrar os sacramentos.

Numa carta do padre Antonio do Couto, datada de 28 de julho de 1649 e endereçada ao rei D. João IV, o religioso o alerta para o “descontrole” da presença de missionários estrangeiros atuantes no reino do Congo:

Ao que toca de mandar vir ao Rei do Congo Italianos a título de Religião, se justificou com um Breve de Sua Santidade Urbano oitavo com o qual lhe mandou estes Missionarios: mas do Breve, que também me mostrou, não consta mais que mandar-lhe quatro ou cinco, e hoje no seu Reino estão mais não só Italianos, mas também castelhanos; e outros se tornaram para a Europa; e conforme se diz, sempre fomentaram, e ainda depois da Restauração de Luanda fomentam as vãs esperanças em que vivia o Rei do Congo de lhe vir armada de Castela; seja o que for, a verdade é que convém para uma firme paz, e quietação deste Reino, e para que de todo se acabem todas as desconfianças, que se vão estes Missionarios fora deste Reino, ainda que o Rei em uma das capitulações que fez o Governador Salvador Correa de Sá na celebração das pazes de chegarem as cartas de V. Majestade promete o Rei de Congo de não admitir em seu Reino pessoa estrangeira que não venha pelo porto de Luanda: e acerca destes Frades estrangeiros não vejo ânimo no Rei para os escusar, mas antes depois da minha chegada à sua

¹⁵⁶ *Collecção de Noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos domínios portuguezes, ou lhes são visinhas*. Tomo III. Parte I. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1825, p. 385

¹⁵⁷ ALENCASTRO, Luis Felipe de. *op. cit.*, p. 284

corte lhes vai renovando, e acrescentando uma Igreja, que tem, ao qual edifício assiste algumas vezes o mesmo Rei.[...]

Concluo com dizer também a V. Majestade que procure sempre de mandar a Angola Ministros desinteressados, que não ponham diante mais que o serviço de V. Majestade antepondo-o a todo o interesse, e cobiça; porque dela nasceram todos os males que tem sucedido; e bem podem tirar de Angola muitas riquezas por ser a terra larga sem faltarem ao serviço de V. Majestade e bem comum.

(Carta do jesuíta Pe. Antonio do Couto a el-rei D. João IV sobre negócios do Congo – 28 de julho de 1649)¹⁵⁸

Na carta, pode-se observar como o religioso sublinha a presença de estrangeiros no Congo, alguns que até já teriam passado pelo Congo e retornado para a Europa, ou seja, possíveis súditos de Castela que poderiam ter levado informações valiosas, que colocavam em risco a influência portuguesa na região. Couto ressalta que o rei do Congo tratou da questão dos missionários direto com Roma, pois estava ocupado por holandeses, que o impediam de se reportar a Portugal, mas, que, de então em diante, trataria dessas questões com o monarca.

Além do alerta, Couto solicita que o rei se intere da falta de cobiça e interesse dentre os missionários a serem enviados. Muito provavelmente, fazia alusão aos jesuítas que, segundo Couto, passavam a maior parte do tempo envolvidos nos negócios do que na catequese.

Dois anos depois, o mesmo jesuíta escreveu ao rei de Portugal, no dia 14 de outubro de 1651.

Não duvido que quando V. Majestade fosse sabedor dos Frades capuchos de várias nações que vieram a este Congo neste ano por Castela em uma nau que depois de os lançar no porto de Pinda ao de Luanda, julgasse V. Majestade e com muito fundamento haver trato, e comunicação entre Castela e Congo com traças, e ardis contrários a amizade, e boa correspondência que V. Majestade merece ao Rei do Congo com uma sincera e verdadeira amizade: mas Deus sabe atalhar maus intentos, e muito mais quando com título de Missionários Apostólicos os maquinam, e traçam: e assim tão longe está o Rei do Congo de viver hoje enganado com eles, que antes se tem desenganado, e deseja já Portugueses que nunca o enganaram: porém para que persista nesta determinação e desejo é necessário que tenha exemplo no Governador que for de Luanda. V. Majestade esteja certo que convém para a quietação deste Reino, de Luanda, e mais praças de V. Majestade, venham outros Missionários; e sejam Portugueses; e para que se não julgue em mim que falo com afeição a minha Religião da Companhia, digo que sejam de qualquer outra com tanto que sejam Portugueses, e se houver quem informe a V. Majestade o contrário, pode-se temer que tenha o humor de Castela.

(Carta do jesuíta Pe. Antonio do Couto para o rei de Portugal sobre a situação do reino do Congo – 14 de outubro de 1651)¹⁵⁹

Além da ressalva, o jesuíta torna a pedir que, para que se conserve a região de Luanda, a coroa envie missionários “desinteressados”, que não “ponham diante mais que o serviço de Deus, a dilatação de fé, e serviço” de Vossa Majestade. Tal carta foi analisada pela historiadora Rosana Gonçalves, que ressalta a resposta dada pelos capuchinhos.¹⁶⁰ Cerca de

¹⁵⁸ In. CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 311

¹⁵⁹ Idem, p. 324

¹⁶⁰ GONÇALVES, Rosana Andréa. *op. cit.*, p. 72

um mês depois dessa carta, o capuchinho Serafim de Cortona afirmou que foram tratados como traidores da monarquia portuguesa ao chegarem em Luanda. Apontou “ainda como culpados dessa situação quatro padres em Luanda e mais dois no Congo, os quais ele preferiu não nomear”¹⁶¹. Devido a essa situação, Cortona aconselha que os próximos missionários sejam enviados através de Portugal, para cessarem as suspeitas. Rosana Gonçalves destaca ainda que essas dúvidas, que teriam sido divulgadas pelos jesuítas, em particular pelo padre Couto, macularam a imagem dos capuchinhos diante do Mani Congo Garcia II, que passou a tratá-los com muita frieza, colocando-se contra eles.

As suspeitas lusitana sobre os capuchinhos tornam a aparecer em consulta do Conselho Ultramarino no ano de 1661:

Pareceu ao Conselho, que visto como o Rei de Castela foi quem mandou estes Religiosos a Angola, e que agora vão por ordem de Sua Santidade, que nas coisas temporais se deve estimar, como confederado de Castella, não convém, que tomem mais mão, e autoridade naquelas partes, antes se devem procurar os meios de que aqueles Religiosos tornem para este Reino, ou com o tempo se vão extinguindo.

Acrescenta esta razão a injustiça, com que de Roma se tem nomeado diversos Bispos, e outros Prelados de diferentes nações, para no Estado da India irem fundar colônias, e trata, contra as Doações, que a Igreja concedeu a este Reino, sem bastarem as instâncias, que se fizeram pelos Ministros de V. Majestade, para evitar esta sem justiça; [...]

E sobre tudo convirá, que V. Majestade mande escrever aos Governadores das conquistas, que por **nenhum caso admitam nelas Religiosos Estrangeiros**; e ao de Angola, que por bom modo, e com dissimulação, procure, que os que ali residirem se venham voluntariamente, ou se vão extinguindo, que é o meio de se poderem deixar, donde podem fazer o dano, que fica apontado.

E por se haver entendido, que os Religiosos Portugueses não procedem nas conquistas com o desinteresse, que a principio faziam, conforme a seus estatutos, de que há queixas, e é causa de os Estrangeiros serem bem aceitos nelas, deve V. Majestade mandar a lembrar a seus Prelados, que os advirtam, de que não levem coisa alguma pelas doutrinas e pregações, e mandem vir os que o não fizerem, e enviem outros em seu lugar, mais capazes, e exemplares.

(Consulta do Conselho Ultramarino - 30 de agosto de 1661.
Grifo nosso)¹⁶²

Na consulta, identificam que os estrangeiros só estão sendo aceitos, pois há corrupção dentre os religiosos portugueses e a única maneira de acabar com a presença de italianos e espanhóis é a renovação do prelado lusitano na região. Mas, essa consulta causou surpresa no ouvidor-geral em Angola, Bento Teixeira Saldanha, que no ano seguinte escreve para o rei português:

¹⁶¹ GONÇALVES, Rosana Andréa. *op. cit.*, p. 72

¹⁶² Consulta do Conselho Ultramarino sobre licença a dar aos Capuchinhos <<para fazerem sua viagem a Angolla>> - 30 de agosto de 1661. In. Arquivos de Angola, *op. cit.*, p. 49-53

Li as consultas, e papeis (q. com esta torno a remeter) sobre os Capuchinhos missionários de Angola; e [...] espanto-me, de que sendo esta matéria coisa velha, e discutida se tornasse a repetir, sem haver coisa de novo. [...] não acho coisa para se lhe impedir a missão, aos que agora a continuam: Porque estes Religiosos, são exemplares na virtude e alguns deles, com notória opinião de Santos; é incrível o zelo, com que caminham o sertão daquela Ethiopia, e são raros, os que habitam a cidade; fazem-se mais amados pela suma pobreza, que professam; e são verdadeiramente varões Apostólicos e ainda que os nossos Religiosos acodem a sua obrigação, e florescem no zelo, e na virtude, como eles; contudo são aquelas sementeiras muito largas; e são poucos os Segadores [...]

(Carta de Bento Teixeira de Saldanha -1662)¹⁶³

Logo, a vigilância portuguesa sobre os capuchinhos era uma constante, ainda que alguns membros da própria administração portuguesa os tenham defendido. Em todo caso, foi graças a esses agentes administrativos que os capuchinhos conseguiram atuar na região.

Em sua pesquisa, Rosana Gonçalves destaca os questionamentos dos jesuítas com relação às atividades mendicantes dos capuchinhos¹⁶⁴. O próprio Cavazzi relata o caso de um padre secular que, no momento em que chegou numa determinada região do Congo – Bata -, ao notar que os capuchinhos ministravam os sacramentos sem pedir nada em troca, quis que eles diminuíssem o seu trabalho, a fim de que pudesse também ter a oportunidade de ministrá-los:

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

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 358)

Ainda conforme Gonçalves, os capuchinhos só aceitavam esmolas voluntárias e para seu próprio sustento, prática de mendicância que começou a prejudicar os padres seculares e outros religiosos que não compartilhavam da premissa franciscana. A solução encontrada em Bata foi a saída dos capuchinhos para que o padre secular exercesse seu ministério sem prejuízo:

A Sagrada Congregação da Propaganda Fide, com novo decreto, datado de 6 de maio de 1653, resolveu melhor esta dificuldade, ratificando para os missionários a faculdade absoluta e independente dos párocos para baptizarm 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.

(CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 359)

¹⁶³ Carta de Bento Teixeira de Saldanha, ouvidor do Reino de Angola para o Rei de Portugal – 1662. In. Arquivos de Angola, *op. cit.*, p. 55-57

¹⁶⁴ GONÇALVES, Rosana Andréa. *op. cit.*, p. 62

Além do desentendimento do governador de Angola João Fernandes Vieira, das suspeitas levantadas diante das ações dos capuchinhos, do desentendimento com relação às práticas missionárias, os jesuítas sofriam duras críticas com relação ao seu apostolado em Angola. Em uma carta o governador Luís de Souza Chichorro, datada de 8 de dezembro de 1656, reconhece a importância dos capuchinhos para a conversão e submissão da rainha Jinga aos interesses portugueses:

[...] espanta igualmente que sendo esses religiosos [capuchinhos] missionários que solicitam com seu exemplo e fervor estes mistérios deles, tirem motivos outros religiosos da Igreja de Deus para os abocanhar; e não sei se diga para os perseguir, que tanto pode a paixão com os humanos sem lhes valer o sagrado a que se recolheram, e é, Senhor, muito para sentir, que aqueles que por razão de seu Estado, deviam abonar e exaltar a virtude, pobreza e penitências, dos outros do seu estado, a vista do inumerável furto que andam fazendo por toda esta Etiópia, sem perdoar ao perigo das vidas, nem ao trabalho dos corpos, seja esta a causa de seus encontros, é assim como digo a V. Majestade, é o que vejo; digo, é o que sei, e também pela obrigação que me corre de que V. Majestade, que se estes capuchos italianos os não freqüentaram não só iriam tanto avante como vão, mas não haveria rastro de Cristandade nestes Reinos de V. Maj.¹⁶⁵

Em 10 de abril de 1657, o mesmo governador escreve para a rainha de Portugal, para novamente ressaltar que as acusações realizadas contra os capuchinhos eram frutos de outros religiosos interessados em atrapalhar o trabalho missionário daquele grupo. Além disso, destaca como o trabalho de conversão dos capuchinhos auxiliava na realização de alianças:

Com o mesmo cuidado vou tratando de outras novas Cristandades com senhores não menos poderosos que a Rainha [Jinga], e de conservar, e nela aos sobas vassallos por meio destes Capuchinhos missionários, que são só os que assistem em todas, e ainda nos nossos presídios, ou seja por falta de Religiosos e sacerdotes, ou pela disposição se não acomodar aos trabalhos, e perigos a que estes Capuchinhos se oferecem antes de os convidarem para eles, mas como V. Majestade tem mostrado tanto zelo, de amparar aos Religiosos estrangeiros de vida tão reformada quais estes são: posso deixar de dizer a V. Majestade o grande escândalo que resulta a estes povos da emulação que os outros Religiosos mostram contra estes penitentes sem advertir, que a Seara é [...] que ele chamou a todos para ela, e que não he justo os que nela não podem trabalhar queiram atalhar o fruto que estes fazem. [...]

As coisas deste Reino estão no melhor estado que nunca estiveram: Alguns que eram Inimigos, não só tem oferecido vassalagem a essa Coroa, mas tem pedido Padres para receber o santo batismo [...]

(Carta do governador Luís Martins de Sousa Chichorro – 10 de abril de 1657)¹⁶⁶

Ou seja, o próprio governador de Angola repreende padres seculares e jesuítas no que se refere às calúnias levantadas aos capuchinhos e faz uma denúncia do “inumerável furto” que faziam na região. Além disso, credita aos capuchinhos a maior parte da evangelização da região, pois se não fossem por eles “não haveria rastro de Cristandade nestes Reinos”.

¹⁶⁵ AHU, ANGOLA, CAIX 6, DOC 79

¹⁶⁶ Carta do governador Luís Martins de Sousa Chichorro para a Rainha regente sobre a reconciliação da rainha Jinga – 10 de abril de 1657. In. Arquivos de Angola, *op. cit.*, p. 45-48

Os capuchinhos também denunciaram abuso de jesuítas. Em carta endereçada à Propaganda Fide em 08 de março de 1687, o capuchinho Giuseppe Maria escreveu que os jesuítas estavam particularmente engajados na compra e venda de escravos. Inclusive, estes teriam um barco que ia para o Brasil anualmente repleto de escravos. Por fim declara que apenas os membros do Papado poderiam remover tal abuso escrevendo ao rei de Portugal sobre este assunto¹⁶⁷.

Todo esse quadro de acusações – as dos governadores Chichorro e João Fernandes Vieira, e ainda a de Giuseppe Maria – é importante, pois demonstra portugueses incumbidos do maior cargo governativo da colônia reclamando da ação dos jesuítas. Tal reprovação demonstra o quanto era complexo o papel da Companhia dentro da administração portuguesa e problematiza a ideia de que os jesuítas agiam como os grandes representantes da Coroa. Para o caso da região de Angola e Matamba, ao considerar as queixas dos governadores, as diferenças relativas à missionação de jesuítas e capuchinhos e os relatos de Cavazzi sobre como auxiliaram na conversão de Jinga, pode-se dizer que os jesuítas estavam presentes e atuavam em determinados locais auxiliando na conversão, mas os capuchinhos estavam igualmente empenhados em ajudar os portugueses e foram reconhecidos pelos lusitanos como eficazes na conversão e manutenção de diversos reinos submetidos aos interesses lusitanos. Os capuchinhos reconheciam que o sucesso de suas missões dependia dos portugueses para ser realizada, já que embarcavam em seus navios e eram eles que lhes forneciam os mantimentos para sobreviver¹⁶⁸.

A preocupação em marcar a presença dos capuchinhos na África Centro-Occidental não era apenas fruto da tentativa de galgar a continuidade do envio de missões religiosas pelo Papado, como já foi destacado no capítulo anterior. Existiam disputas pela predominância das atividades religiosas e diferenças no trabalho apostólico. Considerar essas contendas como um reflexo dos embates existentes entre o Padroado português e o Papado após o fim da União Ibérica, é fundamental para analisar o texto de Cavazzi. A ampla narrativa que faz sobre a rainha Jinga pode ser entendida, portanto, como uma estratégia de discurso para marcar a importância de suas atividades na região. É justamente nesse contexto que Cavazzi construiu seu longo relato sobre a rainha Jinga, tema do próximo capítulo.

¹⁶⁷ GRAY, Richard. *Black christians and white missionaries*. Londres: Yale University Press, 1990, p. 33

¹⁶⁸ Idem, p. 33

CAPÍTULO III

Jinga: o maior feito dos capuchinhos na África Centro-Occidental

[...] o amor, e o cuidado particular que como Pai universal tem de nossas almas as quais como ovelhas sem pastor estiveram na Cegueira da infidelidade por tanto tempo perdidas, faltando-lhe a verdadeira luz do Céu a qual recebemos pela infinita bondade de Deus por meio dos Capuchinhos Missionários que nos mandou V. S. e os quais com todo o Cuidado e santo zelo acodem a sua obrigação não faltando a coisa que pertença a honra de Deus proveito das almas [...]. **Ratifiquei a Profissão da fé publicamente na Igreja nas mãos do P. Frei João Ant. da Montecucolo superior desta missão [...].**¹⁶⁹

(Rainha Jinga, D. Anna, rainha de Matamba, grifo nosso)

[...] me reconheço obrigado a divulgar a admirável devoção daquela senhora, na qual se via muito evidente **a metamorfose dum coração idólatra num coração que só palpitava pelos progressos da verdadeira religião.**

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p.147, grifo nosso)

A rainha Jinga teria reconhecido, em carta escrita ao papa Alexandre VII, a ação dos capuchinhos na evangelização do seu reino, bem como declarado o padre João Antonio da Montecucolo – o capuchinho Cavazzi – como seu mentor espiritual. O missionário, por sua vez, ressalta na *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* o quanto a rainha teria modificado seus costumes após sua conversão e feito de tudo para se manter fiel ao cristianismo.

A partir dessas citações, é iniciada a análise de como Cavazzi ressalta a conversão da rainha Jinga a fim de utilizá-la como o maior exemplo da ação e eficácia da missão capuchinha na África Centro-Occidental. Tendo em vista a hipótese de que sua obra é um discurso que corrobora e divulga as ações do Papado nas regiões do ultramar português, acredita-se que a ênfase dada na conversão de Jinga marca a possibilidade da conversão daqueles povos, ainda que esse trabalho não fosse caracterizado como fácil, devido à “inconstância” dos africanos na manutenção da fé cristã após o batismo.

Todavia, antes de desenvolver essa ideia, é preciso apresentar quem foi essa personalidade africana, não apenas com base no texto de Cavazzi, mas na historiografia que a aborda, bem como pensar na relação de embate que Jinga teve com os portugueses, ao longo da maior parte de sua vida. Dessa forma, os conflitos entre os interesses de Jinga e dos portugueses podem ser observados, ajudando a definir o porquê dos capuchinhos se declararem como fundamentais para o estabelecimento de um diálogo pacífico entre eles.

A história da rainha é relatada nos livros cinco e seis da *Descrição histórica*, na qual Cavazzi enfatiza a sua plena conversão à fé cristã, realizada pelos capuchinhos na época em que a mesma selou um acordo de paz com os portugueses. Segundo o autor, apesar de Jinga ter sido batizada em 1622, apenas na década de 1650 ela teria passado a seguir os costumes

¹⁶⁹ Carta da rainha Jinga ao santo padre Alexandre VII – 15 de agosto de 1662 In. CAVAZZI, 1965, vol. II, p.343.

cristãos, o que lhe teria dado a “serenidade espiritual” necessária para celebrar uma aliança com os lusitanos.

É importante ressaltar que Cavazzi escreveu sobre a vida de Jinga baseando-se em relatos do capuchinho Antonio de Gaeta – missionário que acompanhou de forma mais próxima a sua vida -, cartas trocadas entre Jinga e o papa – as quais ele mesmo teria recebido – e a sua própria experiência pessoal, visto que o autor chegou a Matamba, provavelmente, em outubro de 1660. Nesse ano, foi o grande responsável pela missão capuchinha daquele reino e teria convivido pessoalmente com Jinga, quando essa já estava no final de sua vida.

Antes de proceder com o exame do texto de Cavazzi sobre a vida e conversão da rainha, atente-se aos antecedentes do relacionamento conturbado de Jinga com os portugueses e seu poder de influência junto aos demais reinos africanos.

3.1. Jinga e suas relações com os portugueses

Segundo Adriano Parreira, Jinga foi a figura política Mbundu mais conhecida do século XVII. Ela é uma das poucas personalidades que é ainda hoje recordada por várias etnias em Angola. Mas, é sobretudo na região do antigo Ndongo que Jinga é “protagonista” de lendas e mitos tradicionais¹⁷⁰.

Jinga teria nascido no ano de 1582. Em 1617, seu pai Ngola Mbandi morreu e seu irmão¹⁷¹, Kia Mbandi, foi reconhecido como novo soberano do Dongo, ou Angola¹⁷². Segundo Selma Pantoja, com a morte do pai e ressentida por não poder galgar o título de soberana do Ndongo, Jinga se refugiou na região nordeste do reino, local chamado de Matamba, onde teria organizado um exército de aliados, composto por Mbangalas, ou Jagas.

O novo Ngola-Mbandi teria, por vezes, afrontado os portugueses. Tentando restabelecer sua aliança com eles, pediu para que Jinga fosse recepcionar o novo governador português em Luanda, João Correia de Souza, para selar um acordo de paz e aliança comercial¹⁷³. Jinga o fez e explicou aos europeus que o Ngola se arrependia muito das afrontas feitas e que estava ali para buscar um acordo.

Segundo Cavazzi, quando lhe foi dito que o Ngola teria que reconhecer a coroa portuguesa pagando um grande tributo anual, Jinga não aceitou e alegou que tal tipo de condição só deveria ser oferecida caso eles fossem uma nação submetida, e não a uma que oferecia, espontaneamente, uma mútua relação de amizade. Contudo, aceitou o convite do governador para se converter à religião cristã e foi batizada na Sé de Luanda, em 1622, aos 40 anos, com o nome de Ana Souza. Apesar do batismo, Jinga já havia adotado alguns costumes religiosos dos Jagas e não deixou de praticá-los, até a década de 1650.

Enquanto crescia a fragilidade militar de Ngola-a-Mbandi, a região do Ndongo se tornava cada vez mais o centro do interesse lusitano para impor um domínio econômico e político na África Centro-Occidental. A influência militar nessa área era uma condição básica para aqueles que pretendiam ter o controle das principais rotas de comércio de escravos, já

¹⁷⁰ PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da Rainha Jinga (século XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 183

¹⁷¹ Há dúvidas sobre a veracidade desse parentesco entre Jinga e Ngola-a-Mbandi. Cf. PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989, p. 182. No entanto, Cavazzi afirma que esses são irmãos.

¹⁷² É importante ressaltar que a palavra “ngola” se refere ao título de soberano do Dongo. Os portugueses identificaram aquela região de jurisdição do Ngola, como reino de Angola.

¹⁷³ Também há controvérsias sobre a ida de Jinga ter sido a pedido de Ngola. Alguns autores, como Adriano Parreira salientam a possibilidade dela ter ido por conta própria, já interessada na soberania do Dongo. Cf. PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989, p. 185

que Mbaka – região do Ndongo, ver destaques no mapa (Figura 10) - formava um entroncamento das principais rotas comerciais de escravos ao sul do rio Dande¹⁷⁴.



Figura 9: Mapa do Reino do Congo e Angola datado de 1650, publicado em Amsterdã e de autoria de Joannes Jansson (Fonte: <http://catalog.afriterra.org/zoomMap.cmd?number=814>)

¹⁷⁴ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989, p. 184

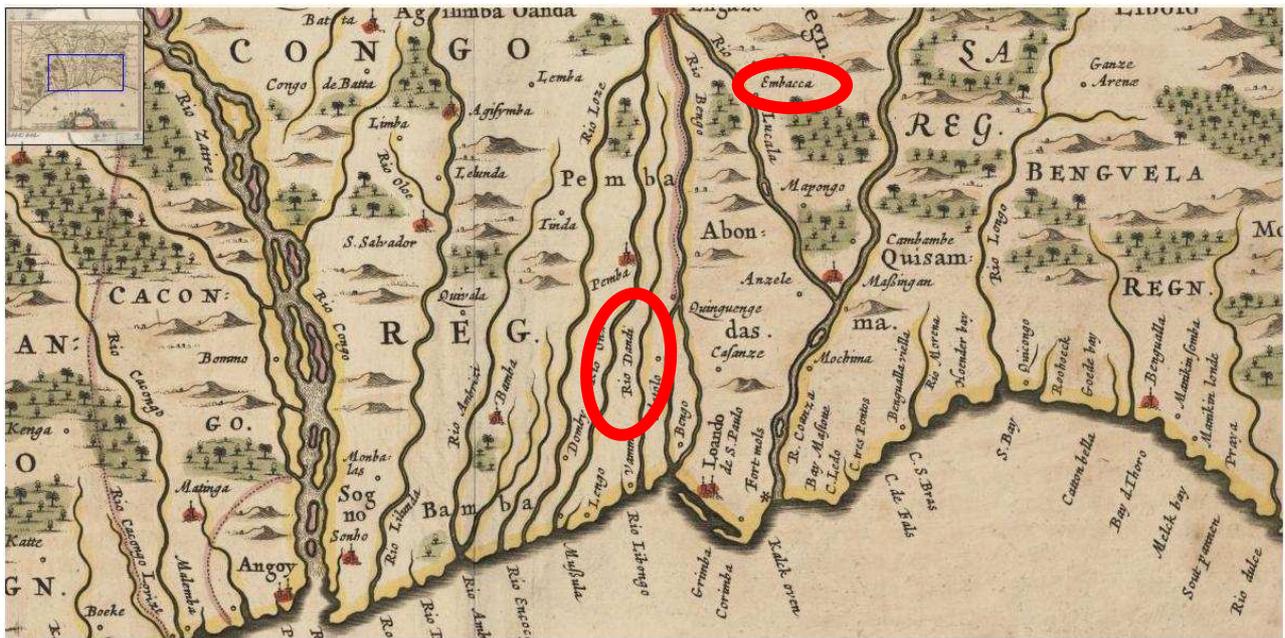


Figura 10: Visão mais aproximada do mesmo mapa. Em destaque a região onde se localizava o forte de Mbaka, ou Embacca, como escrito no mapa, ao sul do rio Dande, ou Dandi, também destacado.

Provavelmente em 1624, Jinga envenenou seu irmão e tomou para si o título de soberana do Ndongo. Quis expandir as fronteiras do seu reino e, para isso, usou de sua influência junto aos Jagas. Assim, tornou-se ainda mais temida, assumindo funções masculinas, praticando infanticídios e antropofagia. A busca da aliança com os Jagas devia-se ao fato da maior parte dos Mbundu serem camponeses, e não guerreiros¹⁷⁵.

Com seu poderoso exército e sua reputação de “adivinha”, guiada pelos deuses, Jinga continuou com seus ritos pagãos e não demonstrava nenhum sinal de resquício da fé cristã, a qual teria se convertido ao ser batizada em 1622. Estarrecido, Cavazzi descreve o respeito e o temor dos africanos para com sua autoridade “tirana”.

Portanto, freqüentemente e com minha grande confusão, eu considerava quanto aquela gente zelosa cumpridora dos seus ritos bestiais e nós tão descuidados no cumprimento de uma lei de amor; quanto aqueles povos respeitavam a autoridade dos seus tiranos, de cujas birras dependiam os seus haveres e a sua vida, e quão pouco nós amamos o nosso Deus, de quem depende não só a nossa vida terrena, mas também a eterna do Céu.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 76)

Segundo o capuchinho, os portugueses observavam as atitudes de Jinga e já previam uma futura guerra com o reino do Dongo. Como prevenção, alegaram que a rainha havia abandonado a fé cristã e, por isso, seus súditos não mais precisariam reconhecer sua soberania. Assim, os portugueses justificaram o reconhecimento de Ngola-a-Ari-Kiluanji como o novo rei do Ndongo, parente de Jinga que se mostrava amigável para com os portugueses. Pediu para se tornar vassalo da coroa e, em troca, lhe solicitaram que revelasse seus planos de guerra contra Jinga.

Nesse sentido, é necessário pensar nos povos Mbundu em suas singularidades. Segundo Adriano Parreira, é na estrutura de descendência que parece residir uma explicação

¹⁷⁵ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989, p. 181

para o comportamento social dos diversos grupos Mbundu¹⁷⁶. Portanto, as disputas entre esses grupos para ter o título de Ngola eram pela possibilidade de exercer domínio sobre os demais de descendências concorrentes. Essa contestação entre Jinga e a linhagem dos ocupantes Ngola-a-Ari é um exemplo desses confrontos que problematizam o entendimento sobre os Mbundu.

Quando Jinga soube que Kiluanji tinha se aliado aos portugueses, declarou-lhe guerra, e este pediu o auxílio europeu. Fernão de Souza, então governador de Luanda, anunciou guerra contra Jinga, em defesa de Kiluanji, um “súdito de Portugal”¹⁷⁷. Em 1626, o exército lusitano conseguiu expulsá-la das ilhas do rio Kwanza, seu refúgio, mas Kiluanji faleceu. Os portugueses nomearam outro Ari para ser o novo soberano do Ndongo, aprovado pelos sobas eleitores e capitães do exército que o acompanhavam¹⁷⁸. Em 1627, esse Ngola foi batizado sob o nome de Dom Filipe, concordou pagar tributos de 100 escravos por ano à coroa e permitiu que jesuítas construíssem uma igreja em Pungu a Ndongo, capital do Dongo.

Essa estratégia de tomar esse reino como aliado fez com que Jinga ficasse ainda mais insatisfeita com as atitudes portuguesas para o controle daquela região. Para além da inimizade de Jinga, David Birmingham destaca a insatisfação de alguns súditos do reino do Dongo com o novo Ngola, uma vez que esse seria filho de “escrava” e, por isso, não poderiam lhe obedecer. Ainda segundo Birmingham, o bispo de Luanda aconselhou a deposição do Ngola Ari, mas os jesuítas não concordaram, já que ele pagava os tributos de forma correta¹⁷⁹. Em meio a essa crescente oposição, Jinga tentou novamente retomar seu posto, mas não obteve sucesso e teve de se refugiar nas ilhas do rio Kwanza.

Apesar disso, Jinga conseguiu o apoio de grupos de escravos fugidos para impedir o funcionamento de algumas feiras ao mesmo tempo em que a rota do Mbondo, uma das principais no comércio de escravos para Luanda, estava bloqueada. O fornecimento de escravos, então, diminuiu e afetou diretamente o tráfico atlântico¹⁸⁰. Além disso, em 1626, foram constituídos blocos de alianças entre diversos chefes africanos contra Portugal, que tinha apenas a ajuda de Ngola-a-ari.

Por volta de 1629, Jinga tentou recrutar aliados entre os povos Mbundu descontentes com a atuação portuguesa. Seu objetivo era retomar Matamba e recuperar o Dongo, expulsando os portugueses e seu aliado Ngola. Como o rei de Matamba havia falecido, Jinga invadiu o reino, prendeu sua viúva e filha e declarou-se rainha, provavelmente entre 1630 e 1635. Uma vez estabelecida em Matamba, Jinga partiu para conquistar o Dongo, mas, durante seu percurso, seu reino foi invadido por Kasanje, seu principal rival no abastecimento do tráfico de escravos. Jinga viu-se obrigada a retornar a Matamba, mas Kasanje já havia saqueado seu reino e se retirado.¹⁸¹

Portanto, pode-se afirmar que o controle português e o estabelecimento de alianças com os chefes africanos ficaram estabelecidos de forma precária, graças à incompatibilidade de interesses. Jinga se consitiuiu como uma grande rival desses europeus ao tentar estabelecer um controle do comércio de escravos e do próprio sistema administrativo local. Não obstante, sua maior afronta foi a aliança realizada com os holandeses.

¹⁷⁶ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989, p.181

¹⁷⁷ BIRMINGHAM, David. *Alianças e conflitos: os primórdios da ocupação estrangeira em Angola (1483-1790)*. Luanda: Arquivo Histórico de Angola. Ministério da Cultura, 2004, p. 108

¹⁷⁸ Os sobas eleitores eram autoridades do reino, submetidos ao Ngola, mas que tinham importante influência sobre pessoas e bens dentro de uma determinada área geográfica e política do reino. Portanto, o apoio e reconhecimento dos sobas eram determinantes para a nomeação do soberano do Dongo.

¹⁷⁹ BIRMINGHAM, David, *op. cit.*, p. 110

¹⁸⁰ PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1989. p. 192

¹⁸¹ BIRMINGHAM, David. *op. cit.*, p. 116

Quando esses invadiram e tomaram Luanda em 1641, os portugueses se refugiaram no interior, mais propriamente na região de Massangano, até o momento da Restauração, em 1648. A princípio, a fuga portuguesa para o interior tinha a intenção de isolar os holandeses de qualquer apoio africano. No entanto, não alcançaram esse objetivo, já que os holandeses contavam com o apoio do Mani Congo Garcia II, antigo aliado dos portugueses, que chegou a escrever ao príncipe Maurício de Nassau para disponibilizar fortalezas e outras facilidades comerciais¹⁸². Além do apoio do rei do Congo, a rainha Jinga observou as vantagens da presença holandesa em Luanda e iniciou uma aliança com eles, com o objetivo de ter um acesso mais fácil a Luanda e resolver pendências políticas com o “usurpador” do Ndongo, Ngola Ari, e seus aliados portugueses que detinham sua irmã no presídio de Massangano¹⁸³.

Isolados em Massangano, os portugueses começaram a sofrer com a escassez de alimentos e vestuário, momento em que definiram que a melhor estratégia seria um armistício com os holandeses, que ocorreu no final de 1641, quando Massangano e Luanda restabeleceram relações comerciais. Todavia, em 1643, os holandeses quebraram esse acordo e capturaram o governador português Pedro César de Menezes. Alguns sobreviventes desse ataque voltaram para Massangano e, tempos depois, o governador conseguiu fugir, também retornando para o interior.

Seguiram-se uma série de batalhas envolvendo portugueses e holandeses, cada qual com aliados africanos, nas quais Portugal estava em desvantagem. Apenas em 1646, conseguiram realizar uma aliança com o reino de Kasanje, que os ajudou a não perecer aos constantes ataques da aliança Congo-Matamba-holandeses¹⁸⁴. Além disso, receberam uma ajuda externa em 1648, quando Salvador Correia de Sá e Benevides chegou a Luanda com um grupo de homens para auxiliá-los. Com essa ajuda, Portugal conseguiu derrotar os batavos.

Após a recuperação de Luanda, os lusitanos tiveram de consolidar seu domínio e resolver seus conflitos com as regiões vizinhas, que haviam apoiado a invasão holandesa. Com o reino do Congo, por exemplo, os portugueses impuseram duras condições para a manutenção da paz. David Birmingham observa o grande prejuízo que o reino do Congo teve para restabelecer sua aliança com os portugueses. Além de 900 cestos de tecido de palmeira, que eram utilizados pelos pombeiros para a captação de escravos no interior, os congoleses ainda tiveram de ceder o monopólio da captação de *nzimbu*, “moeda” de alto valor, utilizada por alguns reinos africanos¹⁸⁵.

Além disso, dentre os artigos de paz impostos pelo governador Salvador Correia de Sá ao rei do Congo, existia uma cláusula que não permitia que a rainha Jinga, os castelhanos e os holandeses morassem ou passassem pelo reino e, se o fizessem, era para avisarem imediatamente às autoridades portuguesas. Essa determinação corrobora a grande rivalidade desses europeus para com a rainha de Matamba.

Outra cláusula interessante, e que marca a grande preocupação portuguesa com a ação capuchinha, era que “a comunicação dos padres capuchinhos que morão em Congo com Roma, seja por Portugal, e Angola”¹⁸⁶. Tal ordem aponta para a grande vigilância que os portugueses faziam das atividades desses missionários e de sua correspondência com a

¹⁸² BIRMINGHAM, David. *op. cit.*, p. 120

¹⁸³ *Idem.*, p. 121

¹⁸⁴ *Idem.*, p. 125

¹⁸⁵ “[...] participação [...] nos custos da reconquista portuguesa, consistindo em 900 cestos de tecido de palmeira, valendo cerca de 1000 escravos; um pacto de defesa mútua; um tratado de paz [...]; o reconhecimento da soberania portuguesa a sul do [rio] Dande; a concessão a Portugal de quaisquer minas de ouro no Kongo e a transferência temporária da Ilha de Luanda e a actividade de recolha de *nzimbu* para os portugueses, como garantia das supostas minas.” Cf. BIRMINGHAM, David. *op. cit.*, p. 127

¹⁸⁶ Artigos da paz concedida pelo governador de Angola Salvador Correia de Sá e Benevides ao rei do Congo D. Garcia Afonso II - ? de Março de 1649. In. CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 306

Propaganda Fide e o Papado, em Roma. Para além da suspeita para com os holandeses e espanhóis, os capuchinhos eram vistos com muita desconfiança pela coroa, como ressaltado no capítulo anterior.

Com a rainha Jinga, as negociações de paz ocorreram apenas em 1655, quando ela prometeu ajuda militar para que os portugueses conseguissem submeter regiões que continuavam hostis a sua presença, como Kisama¹⁸⁷, em troca da libertação de sua irmã, que permanecia presa em Massangano. Jinga permitiu que fosse estabelecida em Matamba uma missão religiosa da Ordem dos Capuchinhos e o livre fluxo de comércio.

Todavia, essas negociações de paz, principalmente com o reino do Congo, se apresentaram muito frágeis e, em 1665, ocorreu a batalha de Ambuíla, na qual os portugueses derrotaram o rei do Congo, que foi ferido, capturado e decapitado. Além dele, grande parte da nobreza principal foi morta na batalha. Após esse breve panorama, é primordial mostrar como foi importante para os portugueses a conversão de Jinga para o estabelecimento de seus interesses. A presente investigação concorda com a afirmação de Luiz Felipe de Alencastro, segundo a qual os capuchinhos foram os responsáveis por um dos “maiores trunfos missionários, e coloniais, da África seiscentista: a conversão definitiva da rainha Jinga”¹⁸⁸.

Em 8 de dezembro de 1656, o governador de Angola, Luís de Souza Chichorro (1655-1658), enviou uma carta ao rei de Portugal na qual descreve as alianças de paz com a rainha¹⁸⁹. O governador salienta a importância dos capuchinhos no trabalho de conversão e zelo pela manutenção da fé cristã em Angola. Para além disso, destaca a grande admiração e respeito que a rainha nutria por aqueles missionários e suas virtudes espirituais, evidenciado, inclusive pelo governador português nos acordos de paz com Jinga em 1656, que encontra-se no anexo desta dissertação.

Chichorro enfatiza o grande feito do estabelecimento da aliança portuguesa com Jinga, assim como a retomada da rainha na fé cristã, que teria feito com que ela se arrependesse extremamente de seus pecados anteriores. Relata o novo comportamento assumido por ela, que passou a assistir missa todos os dias, ordenou que fosse feita uma igreja e que condenava “sob graves penas a proibição dos ritos gentílicos com as grandes crueldades de que usava nos seus abomináveis sacrifícios, e que todos que fossem nascendo se batizassem”.

Logo após fazer referência aos novos hábitos de Jinga, Chichorro salienta o respeito que ela tinha pelos capuchinhos:

[...] os capuchinhos missionários que ela mandou pedir trata com tanto respeito e amor que quando lhe foram os foi esperar meia légua fora do seu Quilombo, e os recebeu em público de joelhos, e lhes beijou o hábito, e no mesmo instante mandando-lhe o capucho tirar certas superstições da cabeça de que estes barbados usam. Ela botou tudo fora perguntando se havia mais que lhe parecesse mal para o emendar; e agora **me pede mais capuchinhos**, que tão satisfeita se mostra da sua pobreza e isenção que é o que mais os convencem todos.

Fica nítido, no relato do governador, o grande apreço que Jinga sentia por esses missionários e, segundo ele, se não fossem os capuchinhos italianos “não haveria rastro de Cristandade nestes Reinos de V. Maj.”. Chichorro escreve também que quando os demais reinos africanos souberam que Jinga havia se submetido as leis da Igreja e estabelecido

¹⁸⁷ A região de Kisama era limite ao reino do Congo e ficava a três dias de viagem de Massangano. Lá eram encontradas as minas de sal de Ndemba, importante centro de extração de sal mineral. Cf. PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1990, p. 151

¹⁸⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *op. cit.*, p. 278

¹⁸⁹ AHU, ANGOLA, CAIXA 6, DOC 79

aliança com Portugal “resultou tanto espanto a toda esta Etiópia da Rainha Ginga se submeter às Leis de V. Maj. que tudo está atemorizado do Real nome de V. Maj.”. Ou seja, ao converter a rainha mais temida da África Centro-Occidental e, sem dúvida, a que mais causou empecilhos para o estabelecimento de rotas de comércio e administração portuguesa, os capuchinhos conseguiram que todos os demais reinos e povos também temessem ao rei de Portugal, tamanha a representatividade que tinha aquela conversão. De acordo com a carta, Ginga teria oferecido 130 escravos pela liberação de sua irmã, que estava sob poder dos portugueses, e um número aproximado de 100 escravos a Portugal, como tributo anual. Dessa maneira deram-se as negociações de paz.

É preciso sublinhar que tal carta não foi escrita por um capuchinho, mas pelo próprio governador, em tese, um representante da monarquia portuguesa. Sendo assim, pode-se afirmar que o “maior feito” dos capuchinhos na África foi reconhecido pela própria administração da coroa. Logo, as instituições do Papado e da monarquia conseguiram aliar seus objetivos, estabelecendo uma verdadeira relação de troca. Ao mesmo tempo em que os portugueses beneficiavam-se dos frutos das conversões realizadas por esses missionários, esses conseguiam autorização para atuar naquelas áreas, mesmo sendo estrangeiros e administrados pela Propaganda Fide.

3.2. A rainha Ginga no discurso do capuchinho Cavazzi

Cavazzi não foi o único nem o primeiro a relatar sobre a vida da rainha Ginga. O frei Gioia da Napoli escreveu o livro *La meravigliosa conversione alla santa fede dei Cristo della Regina Singa e del suo regno di Matamba*, publicado em 1669 e propalado pela Cúria romana e pelos capuchinhos. Nesse livro, é reproduzida a relação realizada por Antonio de Gaeta, capuchinho que conviveu longamente com a rainha, na qual é contada sua história e conversão dessa africana ao cristianismo, por meio das ações dos padres capuchos.

Alencastro salienta que para dar relevo à mudança de Ginga, Gaeta e Cavazzi adotam um estilo literário que se propõe a narrar a sua “bárbara crueldade” antes da conversão, para contrastá-la com o momento em que já vivia retamente nos costumes e crença cristã¹⁹⁰. Sobre Cavazzi, Alencastro assevera que seus relatos sobre os costumes bárbaros da rainha são, inicialmente, ocultados para produzir um “suspense”. Ao apenas insinuar as barbaridades de Ginga, Cavazzi constrói um efeito subjetivo e assustador para seu leitor¹⁹¹: “[...] não quero aqui sujar estas folhas com a trágica narração das torrentes de sangue derramado por Ginga pelo espaço de vinte e oito anos, durante os quais professou a seita mais bárbara dentre quantas pode imaginar a própria impiedade personificada”¹⁹². Apesar da ressalva, o missionário segue relatando todas as atitudes de carnificina, infanticídio, canibalismo, poligamia, dentre outros aspectos da vida de Ginga enquanto ainda não tinha se convertido definitivamente.

Ao iniciar esse relato, Cavazzi **declara** que o objetivo principal do envio da quarta missão dos capuchinhos ao Congo era a conversão da rainha, na qual foram designados alguns religiosos para tentar se estabelecer em Matamba. O autor enfatiza as características negativas de Ginga, mas, ao mesmo tempo, mostra como suas atitudes eram condizentes com a ocupação que exercia, como rainha de Matamba. O capuchinho induz o leitor a entendê-la como uma mulher que, para se manter em sua posição de comando, tinha de agir de forma contra a sua vontade, para manter sua reputação de, para usar as palavras do missionário, “infernally megera”.

¹⁹⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *op. cit.*, p. 279

¹⁹¹ Idem, *Ibidem*

¹⁹² CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 72

Antes de tratar de Jinga e de sua aliança com os holandeses, Cavazzi esclarece o quanto a invasão batava foi danosa àqueles reinos. Enfatiza, inclusive, que houve sinais de que algo muito grave estava para acontecer naqueles territórios. A “aparição de cometas, vigas, espadas, rodas, e outras figuras semelhantes de fogo, com trovões, frêmitos, gritos e terrível estrondo, semelhante ao dos exércitos combatentes” teriam anunciado a invasão holandesa de 1641. Ela seria decorrente de um “castigo dos povos culpados de muita corrupção”¹⁹³. Os “hereges” – forma como Cavazzi caracteriza os holandeses - invadiram e violaram o “direito das gentes”, “profanando impiamente as coisas de Deus, causaram imensos prejuízos aos corpos e às almas”¹⁹⁴.

Na visão do autor da *Descrição histórica*, essa foi a oportunidade perfeita vista por Jinga para se vingar de toda a intromissão dos portugueses nos anos anteriores. Ela teria, então, enviado uma embaixada para estabelecer aliança com os batavos, uma vez que preferia tê-los como vizinhos do que os “soberbos portugueses, dos quais lhe tinham vindo só afrontas e ultrajes”¹⁹⁵. Cavazzi menciona que, nessa época, Jinga fez várias consultas ao “demônio por meio de um ridículo duelo de galos, um branco e outro preto”, no qual o preto matou o branco, ao que acreditou ser um auspício da vitória de seu exército.

O missionário marca no texto a maneira como Deus protegia os portugueses dos ataques dessa rainha. Ao mencionar que ela pretendia atacar o presídio de Massangano, onde os portugueses estavam refugiados, Cavazzi assevera que: “**Nosso Senhor não permitiu que conseguisse o que desejava.** Pelo contrário, naquele acometimento perdeu grande parte do seu exército, com todos os escravos, de maneira que, comparando as vitórias com as derrotas, ela ficou com a parte pior.”¹⁹⁶

No entanto, Cavazzi salienta que Deus, apesar de tudo, nunca teria abandonado Jinga, pois sabia da vocação cristã que se escondia sob aquela “barbárie”. Ao constatar que os holandeses a abandonaram quando perderam para os portugueses, salienta que a “Misericórdia Divina” não a deixou, pois queria “reconduzi-la para a senda do bem”¹⁹⁷. Segundo o autor, o batismo recebido anteriormente assegurou que Deus não a abandonasse:

É bom princípio de teologia admitir que na nossa alma, depois do baptismo, permanece não só o carácter de cristão, mas também uma graça, quase semente radical de virtude, infundida pelo mesmo sacramento, de maneira que, embora a alma se afaste de Deus, fica nela pelo menos a consciência do seu miserável estado e um certo desejo de voltar à primeira inocência. Com efeito, Deus abandonado por nós, não deixa de bater aos nossos corações para nos excitar ao arrependimento.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 83)

Ao que ele segue dando um conselho, provavelmente, para os próximos missionários capuchinhos que viessem:

Por isso, nunca se deve desesperar da conversão de qualquer pecador, como se viu pelo exemplo desta rainha, que, embora fosse culpada de infinitos crimes, mantivera sempre alguns bons sentimentos daquela fé que já professara. Eis agora os estratagemas da Divina Providência para a converter.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 83)

¹⁹³ CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 81

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*

¹⁹⁶ Idem, p. 82, grifo nosso

¹⁹⁷ Idem, p. 83

A partir daí, o autor apresenta os vários sinais que Jinga teria visto e que a fizeram perseverar na fé cristã. Como Cavazzi escreveu sobre a rainha após a sua morte, já sabia que essa se converteria e, então, pôde construir seu texto ciente das atitudes que ela tomou até o seu momento final. Por isso explorou as “barbaridades” cometidas pela rainha, para depois elucidar a sua “maravilhosa” conversão e creditar esse fato à Ordem dos capuchinhos.

Além de induzir o leitor a perceber a grandiosidade dessa conversão, Cavazzi a utiliza de exemplo para aconselhar os futuros missionários que o leriam: “nunca se deve desesperar da conversão de qualquer pecador”, ou seja, baseado numa experiência vivida, Cavazzi defende que a conversão dos africanos era possível, ainda que demandasse muito trabalho. Ao ministrar o batismo, os religiosos já deixariam uma “semente de virtude” cuja a “Providência Divina” se encarregaria de lhes mostrar sua Verdade.

Assim, Cavazzi não apenas aconselhou outros religiosos, mas relatou para a sua Ordem, e para o Papado, o quanto eram perseverantes e que o contínuo estímulo para a vinda de outras missões capuchinhas naquela região não seria um esforço em vão. Ao converter uma das maiores “bárbaras” do continente africano, os capuchinhos conseguiram provar o valor de seus feitos para os membros da Santa Sé e tentaram assegurar a continuidade de suas atividades na África Centro-Occidental.

Cavazzi enfatiza algumas atitudes de compaixão de Jinga e o respeito que sempre teria nutrido pelos padres católicos, sinais esses que eram indicativos de que Jinga sabia da Verdade cristã e que o respeito que tinha pelos padres decorria de sua consciência de que eles eram representantes do “Soberano do universo”¹⁹⁸. Destaca, por exemplo, eventos “sobrenaturais” que teriam feito com que ela adquirisse um crescente temor a Deus. Em algumas passagens, o capuchinho assevera que Jinga distribuía crucifixos, medalhas e terços para prisioneiros portugueses para que se mantivessem na fé:

Aconteceu porém que, por se terem acabado aqueles objectos de devoção, um dos prisioneiros ficou sem nada. Então, ao voltar para a corte, logo lhe enviou um crucifixo de madeira, para lhe pagar a mortificação que sofrera pelo facto de não ser favorecido como os outros. Mas aquele homem, que era **calvinista**, julgou que estava a ser troçado, pelo que, com muita ira, apanhou o crucifixo, lançou-o ao chão, partindo-lhe um braço, e, como que enlouquecido, procurou despedaçá-lo completamente. Esta acção execrável mereceu-lhe o castigo imediato por parte de Deus. No seu furor e no seu paroxismo, sentindo partir as ligaduras dos nervos, caiu estendido no chão e, rojando-se no pó, vomitando mil blasfêmias, vomitou também a sua alma para o Demônio, morrendo impenitente.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 84, grifo nosso)

Ao ressaltar que o prisioneiro era calvinista, Cavazzi esclarece que naquela região, para além do paganismo dos rituais africanos, existia a presença de outras religiões europeias. Ora, ao considerar que na Europa, durante o século XVII, a Igreja católica estava se reformando para conter o avanço de outras ideias e concepções em torno de Deus, é possível dizer que Cavazzi salienta o aspecto “demoníaco” da doutrina calvinista para, novamente, sublinhar a presença capuchinha na região. Eles assegurariam que nenhuma outra influência religiosa, que não a católica, atingisse aqueles reinos.

Cavazzi afirma que Jinga ficou impressionada ao saber do fato supracitado e que teria ordenado que o cadáver do homem fosse levado para a mata para ser devorado pelas “feras”.

¹⁹⁸ CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 84

Nesse momento, a rainha “abriu ainda mais os olhos da alma sobre o terrível rigor da Divina Justiça”.¹⁹⁹

Segundo o narrador, a conversão de Jinga ocorreu quando os capuchinhos Boaventura de Corella, Francisco de Veas e Calisto Zelotes foram presos. Estes esperavam uma audiência com Jinga. Mesmo com a proibição de desrespeito aos missionários, imposto pela rainha, alguns soldados africanos maltrataram o padre Zelotes: arrancaram-lhe dois dentes, marcaram seu rosto como se fosse um escravo e o ameaçavam de morte inúmeras vezes, enquanto permaneceu prisioneiro. Para Cavazzi, por terem ficado presos em lugares diferentes, Boaventura e Veas não tiveram notícias do padre. Ao serem libertos para a audiência com a rainha, informaram-lhe de que Zelotes estava desaparecido. Foram feitas inúmeras buscas, mas o missionário continuou preso e, como os soldados o esconderam, os capuchinhos acreditaram que estava morto. Inconformados, reclamaram com Jinga, alegando que “nada podiam fazer ali”.

Jinga reiterou que não queria ofendê-los, mas sim satisfazê-los. Ao que os capuchinhos teriam aproveitado a “ocasião de lhe falarem do estado miserável da sua alma” e de que ela não deveria abusar da “Divina Bondade”, mas sim aproveitá-la, pois Deus queria salvá-la. Jinga se sentiu comovida e, chorando, teria falado aos capuchinhos:

Deus livre dos seus empenhos uma princesa ofendida! Ficai certos de que, se não me achasse reduzida a essas condições por culpa dos outros, não viveria longe daquela Verdade que me persegue. Tende compaixão de mim, que, tendo perdido os meus estados, estou em perigo de perder também a minha alma. Estou fora do bom caminho e, infelizmente, para não me tornar ludíbrio dos meus povos, **terei de continuar assim até que os usurpadores me devolverem quanto me tiraram.** Vós sois testemunhas da minha infelicidade, vendo-me obrigada a viver no meio de carnificinas e das armas. **Rogai a Deus que tire todos os obstáculos,** porque a minha fraqueza não pode afastá-los. **Se isto acontecer, prometo a Sua Divina Majestade que vos darei licença de pregar em toda a extensão do meu reino.** Ainda mais, eu mesma cooperarei pela conversão dos meus súditos.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 85. Grifo nosso)

Nessa citação, percebe-se que Jinga não se converteu, apenas deixou manifesta sua revolta contra aqueles que lhe “usurparam” seus estados, mostrando que as disputas internas na região africana eram o que mais lhe preocupava. Tendo em vista a dificuldade de retomá-los, Jinga pede ajuda ao Deus dos brancos, falando diretamente com seus “ngangas”²⁰⁰, prometendo, ela mesma, cooperar na conversão dos seus.

O autor induz o leitor a acreditar que Jinga sempre teria sentido em seu coração que agia de forma errada e que deveria seguir os preceitos divinos, conhecidos no seu íntimo, já que ela havia sido batizada. Cavazzi salienta que, apesar dos sinais, os padres não conseguiram mais do que “boas palavras” naquele momento e que ela ainda não mostrava uma “boa disposição” para a conversão. Isso indica que Jinga teria chamado os capuchinhos para lhes falar de suas dificuldades em manter seus domínios e apelar ao seu “Deus” e seus intermediários, os missionários, para que lhe ajudassem, com a promessa de converter todo o seu reino. Portanto, é possível asseverar que sua aproximação dos capuchinhos foi uma estratégia política de Jinga para ter seus estados de volta.

¹⁹⁹ CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 84

²⁰⁰ Os “ngangas” eram os sacerdotes africanos que tinham uma espécie de ligação com os ancestrais e ministravam rituais. Cf. PARREIRA, Adriano. *op. cit.*, 1990, p. 84

Cavazzi ressalta que Jinga ofereceu escravos e outros presentes, mas como eles recusaram, ela teria ficado admirada, pois, como pessoas desinteressadas em bens materiais, só poderiam estar pregando com “sinceridade e só por amor da Verdade”. Dando continuidade ao mérito dos capuchinhos nessa conversão, apesar de considerar a importância dos acontecimentos, aos quais dá crédito a “Divina Providência”, o missionário destaca que:

Quis eu por meio destas notícias introduzir-me na narração da conversão de Jinga, primeira para dar a devida honra à Divina Misericórdia, e depois também para demonstrar que a mesma Jinga, mediante alguma demonstração de amor para com os cristãos e principalmente para com os sacerdotes, ia dispondo a sua alma à graça duma sincera conversão. E não será impróprio da minha história se eu me expandir, falando um tanto prolixamente desta conversão, visto **dever-se atribuir ao desvelo dos nossos missionários, em grande parte, o princípio e o progresso desta empresa.**

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 86, grifo nosso)

O autor esclarece que o seu longo relato tem a intenção de atribuir aos capuchinhos o êxito da conversão de Jinga, fruto do trabalho dedicado de sua Ordem, que não fraquejou diante das dificuldades e conseguiu realizar a conversão de uma das mais influentes figuras daqueles reinos.

Ao tratar da incerteza de Jinga em se converter realmente ao cristianismo, o autor declara que ela teria feito uma consulta aos “*xinguila*”, espécie de “correspondentes” dos ancestrais de cinco jagas já falecidos, que eram adorados por Jinga. Os cinco concluíram que ela deveria se converter ao cristianismo. O “*xinguila*” de Ngola-Mbandi, seu irmão, teria dito inclusive que aceitando a “paz” que os portugueses estavam lhe oferecendo, “possuíras a tua alma”²⁰¹. Ao consultar os seus conselheiros políticos sobre sua intenção em se converter, esses também não teriam feito objeções e a aconselharam dizendo que seus súditos fariam o que ela mandasse.

Cavazzi, então, narra que a rainha foi para uma grande praça onde todos os seus súditos a esperavam, pegou um arco com a seta “acomodada ao tira” e gritou:

‘Quem será tão poderoso para resistir à força destas armas e ao valor desta mão?’ Todo o povo batendo palmas, respondeu três vezes: ‘Ninguém! Ninguém! Ninguém!’. Vendo que os súbditos ainda se entusiasmavam por ela, replicou: ‘Então, se os meus inimigos têm tanto medo de mim na guerra, se vós desprezastes por tantos anos a vossa vida para me seguir, quem poderá impedir-vos de me seguir também no caminho da paz? Muitas vezes abati o orgulho dos meus inimigos, mas sempre reparei que com entusiasmo da vitória se misturava a pena pelos que morriam. **Eu não conhecia a verdade, por causa das minhas paixões, nem me importava de conhecê-la.** Agora é que eu abro os olhos e, por amor daquele Deus que sacrilegamente neguei, peço à sua misericórdia uma paz duradoira para mim e para todos vós. Espontaneamente, quero voltar para aquela fé que loucamente abandonei. Detesto a ímpia seita e os sacrílegos ritos dos Jagas, expulsando-os do meu coração e do meu reino. Assim como fui rigorosa na observância deles, assim serei rigorosa na observância da lei cristã, para que vós também aprendais a fazer o mesmo. Volto a ser cristã. E se fostes sempre obedientes a mim até desafiar a morte quando eu mandava como

²⁰¹ CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 95

tirana, agora, que vos ofereço a paz e a tranqüilidade, quem se atreverá a contradizer às minhas palavras, quem fugirá, quem me abandonará?’.
Calou-se ela, ainda incerta sobre o efeito das suas palavras. Mas Deus não permitiu que entre tantos bárbaros, habituados à devassidão e ao sangue, houvesse um só que turvasse a alegria daquela prodigiosa conversão.

Pelo contrário, todos aplaudiram [...]. **Foi este o princípio da salvação de tantas almas, que seguindo o exemplo de sua rainha, se submeteram ao suave jugo da fé católica.**

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 94-95, grifo nosso)

Além de destacar que suas “paixões” impediam que enxergasse a Deus, Jinga teria deixado claro que, para além de ter seguido o conselho dos seus “*xinguilas*”, foi convencida pelos argumentos dos capuchinhos. Ao comentar que Jinga seria rígida na supervisão da lei cristã naquele reino, Cavazzi relata que seus súditos foram “salvos” a partir da conversão da sua rainha, salvação essa que estaria assegurada com a submissão daqueles povos às leis e costumes cristãos. Logo, baseados no discurso de Cavazzi, pode-se dizer que Jinga foi uma excelente aliada dos capuchinhos na conversão daqueles povos. Não obstante, há de se sublinhar que ela também estaria seguindo conselhos de seus ancestrais, o que aponta para sua fidelidade, também, aos seus ídolos anteriores.

Mais ainda, ao abordar a nova estratégia adotada por Jinga, baseada na busca da paz, Cavazzi faz com que o leitor entenda a característica bélica daquelas disputas entre os reinos africanos, e sua hostilidade com os portugueses, como uma marca de um povo dominado pelas “paixões”. Apenas com um trabalho perseverante de catequese aquele quadro poderia se modificar e tais sociedades se transformarem num lugar onde a paz prevaleceria. Paz essa que propiciaria a possibilidade de alianças, ao invés de conflitos, com os portugueses.

Para demonstrar suas intenções, Jinga não enviou apenas uma embaixada de paz para reconhecer uma aliança com os portugueses. Instruída pelos capuchinhos, Jinga também quis enviar uma embaixada para Roma, a fim de reconhecer-se como súdita do grande “chefe da Igreja”. Tanto no relato de Cavazzi quanto nas correspondências existentes remetidas de Matamba, existem registros de que Jinga gostaria de deixar clara sua obediência ao papa²⁰².

Numa das tentativas portuguesas em estabelecer a paz com a rainha, Jinga teria se negado a pagar os tributos pedidos por Portugal por não se considerar “vassala nem tributária doutra pessoa além de Deus todo-poderoso, do qual recebera saúde e reino”²⁰³. Tendo em vista o interesse de Jinga em tecer relações mais próximas com o Papado, a rainha teria pedido ao padre Antonio de Gaeta que acompanhasse seu embaixador até Roma, pois como ele já vivia ali há mais de um ano, saberia dizer ao papa todas as necessidades daquele reino. Gaeta aceitou, mas chegando a Massangano para falar com seu superior, Serafim de Cortona, recebeu a notícia de que um outro papa havia sido nomeado, devido a morte de Inocencio X. O novo papa era Alexandre VII e, como Serafim de Cortona o havia conhecido pessoalmente em anos anteriores, decidiu que essa amizade aumentaria as possibilidades de suas súplicas serem atendidas.

Dessa forma, Serafim de Cortona decidiu que ele mesmo e o embaixador de Jinga deveriam ir para Luanda, a fim de embarcar para Roma. Cortona, antes de partir, nomeou

²⁰² Isso ocorreu também no reino do Congo. O rei do Congo, d. Álvaro VIII, escreveu ao papa Alexandre IX, em 10 de junho de 1668, constituindo como seu embaixador junto ao papa o padre Jerónimo de Monte Sarchio, dando por bem feito, firme e válido o que ele apresentasse. Cf. BRÁSIO, Antonio. *MMA*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 78. No mesmo dia, escreveu também aos cardeais da Propaganda Fide para alcançar o que desejava mais facilmente, isto é, ministros do evangelho da ordem dos capuchinhos, que tem tinham feito “muito fruto em seu reino”. Cf. BRÁSIO, Antonio. *MMA*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1982, Vol. XIII, 2ª série, p. 79.

²⁰³ CAVAZZI *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 107

Gaeta como novo superior dos capuchinhos em Massangano, ao que Gaeta pediu que Cavazzi fosse até Matamba explicar à Jinga o que fora acertado e supervisionasse a missão capuchinha naquele reino. Contudo, em Luanda, Cortona e o embaixador de Jinga foram impedidos de embarcar pela Câmara, que alegou que não podiam ser enviadas embaixadas de reis africanos para a Europa sem o consentimento do rei de Portugal. Provavelmente, essa proibição derivaria das suspeitas de que esses reinos poderiam enviar embaixadas a outras monarquias rivais, como a de Castela, por exemplo. Assim, proibindo o embarque através de Luanda, os portugueses tinham o controle de quem partia e de seus destinos, possibilitando a supervisão do envio de embaixadas.

Com o intuito de não desobedecer às leis portuguesas, mas também de alcançar seu objetivo e não perder a possibilidade de divulgar os feitos capuchinhos diante do próprio papa, Serafim de Cortona aconselhou que o embaixador de Jinga lhe entregasse as cartas para que apenas ele embarcasse. Assim, partiu com destino a Roma levando as cartas de Jinga para serem entregues ao papa.

Cavazzi comenta que Serafim de Cortona teria embarcado num navio inglês, no qual também viajava o governador de Luanda, Luís de Sousa Chichorro. Quando essa embarcação estava próxima à costa brasileira, foram atacados por corsários holandeses, que saquearam o navio e tomaram vários de seus passageiros como prisioneiros, incluindo o governador português, gravemente ferido, e o padre Serafim.

Esse capuchinho, segundo Cavazzi, teria convencido os holandeses a os deixarem numa ilha qualquer, uma vez que os feridos e os religiosos seriam “presos inúteis”, no que foi atendido. Chichorro veio a falecer, mas os demais conseguiram ajuda e o padre Serafim chegou a Pernambuco, de onde conseguiu partir para Lisboa. Após seguir essa exigência, de passar por Portugal, Serafim chegou a Roma, onde esteve com o papa e apresentou as cartas de Jinga, obtendo, posteriormente, respostas positivas às súplicas da rainha.

Na carta endereçada ao papa, datada de 8 de setembro de 1657²⁰⁴, Jinga o reconhece como “chefe universal da Igreja de Deus” e atesta que toda a sua corte estava “lavada com o Santo Batismo”. Além disso, para que o culto divino continuasse crescendo entre os seus súditos, pede que o papa continuasse a mandar outras expedições de missionários “da mesma religião”²⁰⁵. Seu pedido foi acatado e o Vaticano a respondeu em carta datada de 19 de junho de 1660. O próprio Cavazzi alega ter lido a resposta para Jinga em uma cerimônia solene em Matamba²⁰⁶.

Cavazzi reitera que a rainha auxiliou pessoalmente na construção de uma igreja em homenagem a Virgem Maria e, baseado no relato do padre António de Gaeta, afirma que “não se poderia desejar mais duma alma perfeitamente cristã”, já que, além dessa construção, Jinga auxiliou na criação de um hospício, anexo à igreja, para abrigar os capuchinhos que ali missionavam.

Ao tratar do momento em que Jinga recebeu sua primeira comunhão, Cavazzi ressalta o comportamento reto da rainha nos costumes cristãos:

²⁰⁴ *Carta da rainha Jinga ao sumo pontífice Alexandre VII – 8 de setembro de 1657*. In. CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 339.

²⁰⁵ Trechos com aspas livremente traduzidos por nós dessa carta. Os trechos originais em italiano são: “(...) riconosco la Santità Vostra per Padre, e per *Capo universale della Chiesa de Dio (...)*”; “*la mia Corte sta lavata col Santo Battesimo*”; “*Resta Che Vostra Santità voglia continuare l’honore per la spedizione di altri Missionari della stessa Religione*”.

²⁰⁶ CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 132

Realmente, foi coisa edificante ver a rainha nos dias anteriores freqüentar com muita assiduidade a igreja, ficar nela demoradamente, lavar com as lágrimas do arrependimento as culpas da sua alma ao pé do confessor, viver muito recolhida, tratar com todos, não com a costumada imperiosidade, mas humilde e afavelmente, especialmente com os pobres, e festejar aqueles dias com favores e esmolas abundantes, de maneira que o P. Antônio de Gaeta e os dois outros missionários de Matamba, falando depois frequentemente comigo, não cessavam de **agradecer à Majestade Divina, que sabe transformar os corações mais criminosos e infundir neles um espírito totalmente novo.**

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 122, grifo nosso)

Contudo, Cavazzi confia que o padre Gaeta desconfiava da completa submissão de Jinga, e só a teria deixado participar da eucaristia, pois tinha finalmente se convencido, pois ela se livrou de uma urna em que guardava os ossos de seu irmão Ngola-Mbandi e algumas argolas que utilizava no costume de invocar os “*xinguilas*”. Cavazzi, então, marca novamente o caráter inconstante da conversão de Jinga e o grande zelo missionário do capuchinho Gaeta, que se certificou de apenas ministrar a eucaristia quando realmente teve certeza absoluta da “boa disposição” de Jinga para a comunhão.

Sobre essa inconstância dos africanos na fé cristã e a influência do demônio naquelas regiões, Cavazzi salienta: “[...] a inveterada superstição deles dificilmente poderia ser extirpada se, de tempos a tempos, Deus não interviesse com a força dos milagres, pela evidência dos quais, mais que pelas argumentações, fica vencida a ignorância obstinada.”²⁰⁷.

A própria Jinga, após atestar sua fidelidade à Igreja católica, é caracterizada como uma fiel com comportamentos, por vezes, extremos. Cavazzi atuava de forma a moderar o fervor dos desejos da rainha. Portanto, apesar de convertida, Jinga sempre inspirou cuidados dos missionários, que deveriam continuar presentes para garantir que ela e seus súditos não retomassem os comportamentos antigos.

Em resposta ao pedido dos missionários, que fora enviado junto com a carta de Jinga ao papa, a Sagrada Propaganda Fide respondeu dando novas instruções. Cavazzi não transcreveu a carta, mas afirma que ele mesmo recebeu a resposta do Papado e faz um pequeno resumo das instruções. Dentre elas, a construção de um seminário onde os “jovens pretos aprendessem além das letras e da gramática latina, também as outras ciências necessárias ao estado clerical, para que, chegando ao sacerdócio”, pudessem eles mesmos estabelecer a fé cristã, sem a ajuda de missionários estrangeiros. Outra solicitação da Propaganda Fide foi a proibição da venda de africanos batizados como escravos por ser “esta barbaridade prejudicial à liberdade cristã e causa de desordens e de queixas”, autorizando os religiosos a penalizarem os infratores, até mesmo com censuras eclesiásticas²⁰⁸.

Nessa carta, observa-se a Propaganda Fide tentando intervir numa certa “regulamentação” do comércio de escravos. Apesar de não saber se isso foi ou não cumprido, indica ao menos que essa instituição acreditava que poderia se fazer obedecer, sugerindo a possibilidade da influência dos capuchinhos na fiscalização desse comércio, através de suas redes de relacionamento com os chefes africanos.

A criação de missionários nativos também era uma proposta de expandir a ação evangelizadora. Uma vez formados, esses nativos responderiam diretamente ao Papado. Provavelmente, a Propaganda Fide notou que essa era uma forma de atestar o exclusivo interesse apostólico da Ordem. Sobre o seminário, Cavazzi ressaltou que:

²⁰⁷ CAVAZZI. *op. cit.*, 1965, vol. II, p.126

²⁰⁸ Idem, p. 134-135

[...] era preciso, por enquanto, suspender a execução das ordens, esperando que a oportunidade do tempo facilitasse a empresa, pela razão de que só nas pessoas adultas e mais dóceis se encontrava a capacidade de aprender apenas as orações e as noções principais, que na Europa até as crianças facilmente aprendem. Porém, na cidade de S. Salvador havia já uma escola com quarenta rapazes, sobre cujo proveito dentro de poucos meses seria enviada uma relação, para que por meio dela se pudessem conhecer os outros impedimentos.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 135)

Uma das passagens mais marcantes do texto que demonstra a intenção de divulgar positivamente os feitos capuchinhos está relacionada a uma fala que o missionário atribui à Jinga, na qual ela teria reconhecido o próprio Cavazzi como “mestre”:

‘Tenho gosto que a experiência vos manifeste o prejuízo da demasiada tolerância. Por vezes só a força pode extirpar os pestíferos costumes daqueles que, não usando da razão, não compreendem outro argumento senão o castigo. **Vós sois o meu mestre e, porque vos escolhi como moderador das minhas paixões, gosto dos vossos avisos e dependerei sempre dos vossos conselhos.** [...] Tenho confiança de submeter o gênio dos meus vassalos, porque, quando me tornei jaga, no começo, poucos queriam estar ao meu lado, mas em breve todos me seguiram, e vós sabeis muito bem como me obedeciam. Se Deus quiser, como me seguiram no pecado, espero que me seguirão também na emenda’

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 138-139, grifo nosso)

Além de Cavazzi demonstrar a sua própria importância para aquela missão, relata como que os súditos de Jinga começaram a seguir a fé cristã, não apenas pelo exemplo da rainha, mas também pela maneira dura como ela punia aqueles que permanecessem nas práticas antigas. “De todos os pretos que conheci, nunca encontrei um que se igualasse a D. Ana na magnanimidade e na arte de reinar”, salienta Cavazzi ao explicar as mudanças de comportamentos de seus seguidores.

Pela conversão da rainha acabou-se com a idolatria, com a supersticiosa e sacrílega veneração dos ossos dos defuntos, com os sacrifícios humanos, com o canibalismo, porque os severos edictos da soberana eram executados rigorosamente, e os transgressores eram duramente castigados.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p.143)

O capuchinho relata casos de mulheres que fugiram de Matamba por terem se casado duas vezes e de pessoas que continuavam a atuar como “*xinguilas*” de forma escondida. Esses fugiam do reino ou se mantinham escondidos, pois sabiam das punições aplicadas caso fossem apanhados pela rainha: “Por isso, os feiticeiros procediam com a maior cautela, para não serem apanhados na rede. E nós continuávamos a buscá-los com a maior diligência, conseguindo descobrir muitos.”²⁰⁹

Dessa forma, é corroborada a ideia de que a conversão promovia uma dissolução das diferenças culturais, políticas e confessionais, transformando aqueles povos em corpos do Império, seguidores de Cristo e da monarquia lusitana. Quando Jinga reconheceu seu reino como vassalo de Portugal, em 1656, inseriu-se nesse “corpo” do Império português, e seus súditos deveriam responder pelos seus atos baseados na lógica política vigente daquela

²⁰⁹ CAVAZZI. *op. cit.*, 1965, vol. II, p.146

monarquia²¹⁰.

Não obstante, as punições destinadas a cada tipo de crime eram realizadas pela própria rainha que se tornou, com o auxílio dos capuchinhos, a grande responsável em combater a “influência do diabo”, a quem os religiosos atribuíam aqueles comportamentos pagãos. Ele seria o “agente da inquietude”, da inconstância e da desobediência, destinado a subverter a ordem da natureza e que predominava antes dos capuchinhos²¹¹. Ao mostrar a persistência de costumes africanos, mesmo após a cristianização, Cavazzi ressalta a existência do demônio naquelas práticas, o que justificaria a continuação e importância dos trabalhos religiosos.

Além de seguir a “nova” religião de Jinga, os súditos também a imitavam no respeito aos missionários:

Já era tão profunda a veneração aos missionários naqueles novos cristãos que era preciso mais moderá-los que incitá-los, pois ao verem um padre ainda de longe, prostravam-se no chão e ficavam naquela posição até ele os ter abençoado. Vinham de muito longe trazer crianças que precisavam do batismo, para ouvirem as palavras de Deus, ou para receberem alívio nas suas aflições.

Pertencer ao número de fiéis era já considerado uma honra tão grande, que mesmo aqueles que adiavam o batismo para não abandonarem os seus vícios tinham vergonha de aparecer diferentes dos outros e fingiam-se cristãos.

(CAVAZZI, 1965, vol. II, p.144, grifo nosso)

Nessa citação Cavazzi defende o grande prestígio que os missionários tinham junto ao povo de Matamba que, por imitação da rainha, acreditavam na sua boa vontade de evangelizá-los. Dessa forma, o capuchinho dá uma dimensão da influência que tinham diante de todos e do tamanho da importância da constante pregação junto aqueles povos, para ensiná-los uma “justa medida” da adoração a Deus, uma vez que “era preciso mais moderá-los do que incitá-los”.

Um outro aspecto interessante na observação das características que Cavazzi atribui à vida de Jinga é a maneira como ela se sentia motivada a agir com grande repressão nos castigos daqueles que infringiam as leis de Deus. O capuchinho relata, por exemplo, a atitude da rainha diante da vontade da população em proceder um rito fúnebre baseado nos costumes anteriores dos Jagas no momento da morte de seu cunhado, que havia morrido sem receber o último sacramento. Cavazzi menciona que “a rainha queria decidir, impondo a sua autoridade, mas como **não era conveniente que ela se imiscuisse em coisas próprias de jurisdição eclesiástica**, procurei com boas maneiras que não se enredasse nesse assunto.”²¹²

Ao afirmar que não era conveniente que Jinga influenciasse em coisas de “jurisdição eclesiástica”, o capuchinho demonstra que existiriam duas esferas de poder naquele reino, na qual a real não poderia intervir na eclesiástica. Essa ficava a cargo dos capuchinhos, que decidiam como queriam ministrar os sacramentos e articulavam, com o apoio da rainha, o que deveria ser feito. Portanto, mais uma vez, Cavazzi marca a influência dos capuchinhos junto à Jinga e, até certo ponto, uma autonomia, uma vez que ela acataria o que decidissem e os auxiliaria. Todavia, essa constatação não diminui o fato de ela ter tentando intervir, ou seja, se posicionar diante da situação. A preocupação em marcar os limites de atuação da rainha e dos

²¹⁰ Cf. RAMINELLI, Ronald. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão”. In: FRAGOSO, João et alli. *O antigo regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 246

²¹¹ Essa visão do diabo como “agente da inquietude” era muito comum em textos de teólogos e juristas europeus na passagem dos séculos XVI e XVII. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com os demônios*. São Paulo: Edusp, 2006. p. 696.

²¹² CAVAZZI. *op. cit.*, 1965, vol. II, p.150, grifo nosso

capuchinhos indica que isso se fazia necessário, provavelmente porque Jinga era quem determinava o que deveria ser feito, de acordo com a sua vontade, ainda que os capuchinhos tentassem influenciar em suas decisões.

Em resumo, ao atribuir a conversão de Jinga aos capuchinhos, Cavazzi reitera a importância da atuação de sua Ordem naquele local, para que os portugueses pudessem estabelecer seus domínios. Teria sido a partir de uma crescente “serenidade espiritual”, decorrente de sua cristianização, que Jinga decidiu enviar uma embaixada ao governador português em Luanda, em 1656.

Os portugueses entram em cena no relato de Cavazzi sobre a conversão de Jinga, através da figura de Salvador Correia de Sá, que após derrotar os holandeses teria se dedicado não apenas a interesses “materiais do Estado”, mas também aos “espirituais da religião católica”²¹³. Além da construção da igreja Santo Antonio de Lisboa e um hospício para os capuchinhos em Angola, renovou a aliança de paz com o rei do Congo, que dentre as determinações a serem cumpridas, asseguraram “o livre exercício pelos capuchinhos do seu ministério apostólico”.

Em ofício do governador Salvador Correia de Sá sobre os capuchinhos, é mencionado o abrigo que deu a esses religiosos na igreja de Santo Antonio²¹⁴. Salvador de Sá noticia que estava cuidando de reunir alguns capuchinhos para mantê-los por perto e poder fazer com eles o que o rei quisesse. O governador salienta que já os havia advertido que a comunicação com Roma teria de passar por Portugal. No entanto, ressalta que eles pareciam ser “virtuosos”, que não faziam nada além de “tratar dos serviços de Deus” e que era engano o que falavam sobre eles.

Acredita-se que as calúnias referidas por Salvador Correia de Sá podem ter sido levantadas por jesuítas. Após a restauração de Luanda pelos portugueses em 1648, eles buscavam retomar a exclusividade do apostolado católico na região. Essa ideia é corroborada pelo caso do padre jesuíta Antonio do Couto. Ele era o responsável pela intermediação da renovação das alianças entre o rei português e o mani Congo, estremecidas após a aproximação dos congolezes com os holandeses. O inaciano insinuou que os capuchinhos seriam políticos infiltrados de Castela e sugeriu que fossem enviados mais missionários de origem portuguesa, como já explorado no capítulo anterior.²¹⁵

O ofício de Salvador de Sá enviado ao rei de Portugal indica que esse prestava contas de uma recomendação de cuidado com a presença dos capuchinhos, uma vez que essas denúncias dos jesuítas já haviam ecoado na monarquia lusa. O governador menciona que:

[...] e que é engano tudo o demais, e publicamente dizem, que em toda sua religião não há Bispo, nem nunca o houve, nem eles o consentem, antes que algumas ocasiões querendo Sua Santidade fazê-lo a religião o não permitiu; eu me torno a afirmar em que deus nos há de fazer muitas mercês por termos entre nós [...]

A maneira como Salvador Correia de Sá se refere aos capuchinhos aponta para como os portugueses não o enxergavam como seus representantes. Mesmo concebendo-os como virtuosos e honestos, a maneira como suas missões eram administradas lhes era estranha (“religião que não há bispo”). Além disso, apesar de considerar a possibilidade da falsidade das acusações, reitera que os tem sob vigilância, bem como sua comunicação com Roma.

²¹³ CAVAZZI. *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 87

²¹⁴ Ofício do governador de Angola Salvador Correia de Sá e Benevides sobre os capuchinhos - ? de dezembro de 1649. In. CAVAZZI, *op. cit.*, 1965, vol. II, p. 318

²¹⁵ *Carta do Padre Antonio do Couto a El-Rei de Portugal – 14 de outubro de 1651*. In. BRÁSIO, Antonio. MMA. 1ª série, 1960, Vol. XI, p. 103

No mesmo ano, 1649, além da opinião manifesta de Salvador Correia de Sá, o Senado da Câmara de Luanda também escreveu para D. João IV, pedindo o envio de mais capuchinhos para que os da missão do Congo tivessem residência naquela cidade. Também escrevem que aqueles religiosos os haviam feito “[...] nos desenganar, a muita e exacta especulação nossa, como leais e obrigados vassallos de V. Majestade que o fim do seu exercício atendia só ao bem das almas, desapegado de todo outro qualquer particular e suspeito interesse [...]”²¹⁶.

Em 28 de dezembro de 1649, Salvador Correia de Sá escreve novamente ao rei português solicitando mais capuchinhos para a região do Congo, para o que justifica sua escolha:

[...] não somente verá V. Majestade que o que digo nas cartas é o que parecem, e que é de importância permitir-se nestes reinos sua assistência, mas antes digo a V. Majestade que fará um grande serviço a Deus, se adquirir mais quinze ou vinte sujeitos destes, para se espalharem por todo este sertão, que farão muitíssimo fruto às almas desta multidão de gentio.

(Carta do governador Salvador Correia de Sá e Benevides para D. João IV – 28 de dezembro de 1649)²¹⁷

Além disso, ressalta que os tais religiosos são úteis, mais do que quaisquer outros religiosos, para semelhantes missões porque “movem com seu exemplo virtuosíssimo, e muito com serem desapegados de todo gênero de interesse, com que vem a conhecer a gentildade, que nenhum negócio os traz que mais que o zelo da fé [...]”.

Como já mencionado anteriormente, após sua conversão, Jinga decidiu enviar uma embaixada a Luanda para negociar com o governador, oferecendo uma aliança e pedindo que soltassem sua irmã e o envio de missionários capuchinhos para evangelizar seu reino. Em resposta, o governador exigiu um grande número de escravos e enviou um missionário capuchinho, que trataria da conclusão dos termos do acordo.

Em resumo, apesar de não submetidos à monarquia portuguesa, os capuchinhos contribuíram de forma direta para um maior domínio lusitano daquelas regiões, estendendo sua influência de Luanda para as regiões mais interioranas do continente. Essa atuação foi permitida pelos portugueses, apesar de terem sempre mantido grande vigilância de suas atividades²¹⁸. Por serem administrados diretamente pela Propaganda Fide e pelo Papado foram alvos de suspeita, exemplificada pelo alerta dado a Salvador de Sá para observar de perto a atuação daqueles religiosos. Como salientado anteriormente, o governador lhes deu abrigo e escreveu ao rei de Portugal, identificando como os capuchinhos agiam ali, procurando tranquilizá-lo, pois eles estavam auxiliando os interesses portugueses.

Portanto, a conversão ao catolicismo da figura “mais bárbara” e temida da África Centro-Occidental é utilizada na construção da narrativa de Cavazzi para marcar a importância da atuação dos capuchinhos, e da sua própria atuação – visto que Cavazzi conviveu com Jinga e teria ministrado o sacramento da extrema unção na rainha. Além disso, a intenção era apontar para a necessidade da manutenção do envio de futuras missões para o continente africano. Ao converter Jinga, os capuchinhos cristianizaram todos seus súditos. Os costumes cristãos foram assegurados através das leis impostas pela rainha que determinavam a proibição de costumes anteriores. Dessa forma, os capuchinhos contribuíram para a aliança de

²¹⁶ *Carta do Senado da Camara de Luanda para D. João IV – 20 de dezembro de 1649*. In. Arquivos de Angola, *op. cit.*, p. 17-19

²¹⁷ In. Arquivos de Angola, *op. cit.*, p. 21-22

²¹⁸ Uma autorização formal para a atuação dos capuchinhos nas terras portuguesas foi concedida pelo rei D. João IV apenas em 1663.

Jinga com os portugueses e “salvaram” um grande número de almas, que seguiram o exemplo da rainha.

Além disso, os aspectos demoníacos que o capuchinho destaca para Jinga podem ser analisados ainda sob o viés de uma constante dos textos religiosos durante o século XVII, momento em que a mulher foi muitas vezes concebida como um “agente de Satã”²¹⁹. Ao analisar o discurso oficial sobre a mulher no final do século XVI e no começo do XVII, Jean Delumeau destaca como teólogos propagaram fortemente uma literatura “antifeminista”.

Como exemplo, Delumeau analisa os manuais de confessores que a Igreja pós-tridentina reeditou inúmeras vezes em todas as dioceses da catolicidade. Esses manuais pulverizavam o pânico da mulher e o dogma de sua fundamental inferioridade. Os religiosos não deveriam receber as penitentes de “cabelos frisados, rostos pintados e rebocados, brincos ou outros semelhantes ornamentos cheios de vaidade” e que suas confissões fossem feitas apenas de dia²²⁰.

Assim, a Idade Média ‘cristã’, em uma medida bastante ampla, somou, racionalizou e aumentou as queixas misóginas recebidas das tradições de que era a herdeira. Além disso, a cultura encontrava-se agora, em vastíssima medida, nas mãos de clérigos celibatários que não podiam senão exaltar a virgindade e enfurecer-se contra a tentadora de quem temiam as seduções.²²¹

Membro desta Igreja pós-tridentina, pode-se somar aos escândalos dos costumes africanos o fato de Cavazzi ter visto uma mulher cometendo todos os tipos de pecado possíveis, desde comer carne humana até o fato de ter relações com vários homens. Não se pode deixar passar despercebido esse fator adicional e grave. Por isso, até mesmo após a conversão de Jinga, Cavazzi menciona a necessidade de chamar sua atenção para a “justa-medida”, de modo que ela não seja tomada e governada por suas “paixões”. Seria esse um traço de inconstância na conversão ou o fato dela ser uma mulher cristã que precisava ser vigiada devido à sua inferioridade e tendência ao pecado? Em todo caso, uma hipótese não exclui a outra.

Em nível de conclusão, faz-se necessário afirmar que não foi à toa que Cavazzi realizou um dos maiores relatos existentes sobre a vida da rainha Jinga. Ao problematizar as intenções do autor em tratar tão longamente e com riqueza de detalhes a sua vida, mostrou-se que ele construiu sua narrativa de acordo com seu interesse em demonstrar a necessidade e eficácia da atuação missionária capuchinha.

3.3. Cavazzi e a construção de uma memória

Para além da ênfase na conversão de Jinga, existe outro elemento da construção do discurso de Cavazzi que corrobora a ideia de que seu texto intencionava divulgar as ações da Propaganda Fide no momento de embate entre o Papado e o padroado português. O missionário cria uma memória da missão capuchinha naquelas regiões, fazendo referências a fatos que teriam ocorrido antes mesmo da chegada dos primeiros religiosos desse grupo, como o batismo da rainha Jinga, que, segundo Cavazzi teria ocorrido em 1622. Além disso, narra as primeiras conversões dos congolezes ao catolicismo no momento da chegada dos portugueses.

De acordo com o missionário: “Assim, com a ajuda de Deus, entraram no Congo **doze frades franciscanos, verdadeiros observantes**, animados pelo ardente desejo de ganhar para

²¹⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 476

²²⁰ Idem, p. 491

²²¹ Idem, p. 473

a Sua Divina Majestade aqueles reinos”²²². Nessa passagem, o autor alude ao ano de 1491, quando a expedição portuguesa de Diogo Cão chegou ao reino do Sonho (ou Soyo) e, segundo Cavazzi, foram feitas as primeiras conversões de africanos ao catolicismo.

Ora, até o ano de 1525 existia uma divisão: a dos Frades Menores Observantes e a dos Frades Menores Conventuais. Ao mencionar que os primeiros religiosos a converterem os africanos foram “doze frades franciscanos, verdadeiros observantes”, Cavazzi estende a presença dos capuchinhos naquela região ao ano de 1491, ou seja, muito antes da chegada do primeiro grupo dessa Ordem, em 1645. Além disso, reafirma a importância de seu grupo para o trabalho religioso naquele continente, que teria sido o primeiro a atuar ali.

Sonho, portanto, é a primeira terra que pisaram aqueles religiosos franciscanos. Pelo primeiro resultado que alcançaram [os doze frades franciscanos], Deus seja louvado, tal foi a eficácia da dupla pregação: a da palavra e a do bom exemplo.

O Mani-Sonho, ou chefe do Sonho, foi o primeiro a colher o fruto daquela pregação. Pela Páscoa, que estava próxima, lavou-se ele com a água do batismo e estimulou com o seu exemplo os vassallos a ressuscitarem eles também da idolatria para o culto do verdadeiro Deus. Tomou o nome de D. Manuel, tão familiar entre os príncipes de Portugal, e um dos seus filhos quis chamar-se D. António, enquanto o primogénito, aguardou outra oportunidade, isto é, o batismo do rei do Congo, para honrar melhor esta função.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 236, grifo nosso)

Além de se destacar a afirmação da importância da conversão realizada pelos franciscanos observantes, deve ser evidenciada também a simbologia do número 12. O primeiro grupo de religiosos mencionado por Cavazzi era composto por 12 homens, o que pode ter tido inspiração na simbologia dos 12 apóstolos.

Ainda sobre eventos anteriores à presença dos capuchinhos naquelas regiões, atente-se ao próprio batismo de Jinga. Na construção do texto explicativo de seu batizado, existe a seguinte imagem:

²²² CAVAZZI. *op. cit.*, 1965, vol. I, p. 236, grifo nosso



Figura 11: Jinga é batizada por um franciscano na presença de africanos e de seus padrinhos europeus (CAVAZZI, 1965, vol. II, p. 68)

Esta figura é uma das mais conhecidas de sua obra. Nela estão representados um religioso realizando o batismo de Jinga na presença do governador português João Correia de Sousa e sua esposa Ana, que foram os padrinhos da rainha. O elemento a destacar é que o religioso da cerimônia está representado como um capuchinho, ou um franciscano. Todavia, a primeira missão capuchinha na região data de 1645, ou seja, não teria como esse sacramento ter sido ministrado por um religioso dessa Ordem.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a imagem induz o leitor a concluir que os capuchinhos estavam ali a mais tempo do que de fato estavam, ou que os mesmos “franciscanos observantes”, responsáveis pela conversão dos primeiros africanos, teriam também realizado o batismo de Jinga. No próprio texto explicativo, Cavazzi não faz referência a que tipo de religioso teria ministrado esse sacramento. Logo, é importante ressaltar o papel da imagem na divulgação da ideia de que os capuchinhos estavam ali há bastante tempo, o que realçava suas atividades.

Essas foram as estratégias mais significativas de Cavazzi para construir um texto que marcasse a longevidade da presença capuchinha na região, caracterizando os eventos dos tempos anteriores à sua presença como fruto da atividade de religiosos franciscanos. A rainha Jinga, e até mesmo o primeiro rei do Congo, teriam sido convertidos pelas ações dos franciscanos, marcando a importância da ação desses missionários, que seria perpetuada com a chegada dos primeiros capuchinhos, em 1645.

A estratégia de Cavazzi é atribuir a “verdadeira conversão” de Jinga aos capuchinhos, pois o modo como ele organiza seu relato sobre a rainha de Matamba segue um esquema utilizado pelos textos religiosos. A imagem do africano esteve ligada há muito tempo à ideia de “gentio” ou “pagão”. Tais categorias implicariam naqueles que não eram cristãos, mas que também não eram nem judeus, nem mouros²²³.

²²³ HORTA, José da Silva. “A imagem do africanos pelos portugueses”. In: ALBURQUERUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui. *O Confronto no olhar*. Editorial Caminho: Lisboa, 1991, p. 41-70, p. 53

A categoria “gentio” oscila entre dois eixos interligados. Uma das caracterizações mais constantes é a idolatria e práticas que dela derivam: a servidão ao demônio, magia, sacrifício em oferenda a ídolos, luxúria e perseguição aos cristãos. Portanto, havia um lugar-comum que ligava o gentio à idolatria, sua característica mais negativa, pois não havia nada pior para os religiosos do que adorar coisas e demônios e ignorar os preceitos divinos.

Apesar disso, existe, de forma paralela, um olhar positivo. O gentio, apesar de pecador, demonstra determinada inclinação à conversão ao cristianismo e possibilidade de conversão através do batismo. Nesta segunda caracterização, os pecados são atribuídos a uma ignorância das leis de Deus. Dessa forma, a conversão destes seria até mais fácil do que a de judeus e mouros²²⁴.

A preocupação dos missionários era demonstrar a transformação que o cristianismo poderia fazer na vida daqueles gentios e enfatizar o “longo caminho trilhado pelos colonizadores para restituir a humanidade a seres que, há muito, perderam ou adulteraram as regras mínimas de civilidade²²⁵”. Assim, pode-se aproximar os relatos religiosos capuchinhos para o Brasil colonial daqueles que tratavam do continente africano. Yves D’Evreux, por exemplo, defendia o princípio de que “o criador concebeu o espírito humano com a capacidade de reconhecer a verdadeira religião. Todo homem possui potencialidades para se tornar cristão, tal pendor se encontra adormecido até o dia da revelação, até o dia do encontro do gentio e a divina sabedoria”²²⁶.

Tal como na América portuguesa, a natureza monstruosa da rainha Jinga, e de demais chefes, servia de contraponto aos benefícios que o cristianismo trazia. A exaltação da renúncia e abnegação dos religiosos era realizada de modo a enfatizar a mudança de comportamento daqueles africanos. Isto legitimava e estimulava a continuidade dos serviços missionários naquelas terras. Neste sentido, constrói-se a ideia de que existia uma continuidade entre a luta contra a heresia na Europa e a conversão das almas selvagens, ligando, desta forma, a missão europeia à missão ultramarina²²⁷.

Igualmente importante para a análise é destacar que Cavazzi cria uma cronologia para as ações capuchinhas naquele território. Simultaneamente à construção da memória da missão, o autor engendra um passado para aqueles povos. A cronologia da missionação é iniciada com a presença simbólica dos capuchinhos na África, representada pelas primeiras conversões de africanos no Sonho, e culmina com a conversão de Jinga, maior feito até o momento vivido pelo autor. A história criada para aquelas sociedades é marcada inicialmente pela “barbárie” na qual viviam e segue uma linearidade que os leva a uma melhor organização política e de acordo com os costumes divinos, a partir das conversões dos chefes africanos e seus súditos ao cristianismo.

Essa preocupação em realçar a presença dos capuchinhos na África Centro-Occidental, não era apenas fruto da tentativa de galgar a continuidade do envio de missões religiosas pelo Papado. A auto-affirmação desses religiosos fazia-se necessária devido à existência de outros grupos atuantes na conversão daquelas regiões, como jesuítas e carmelitas. Assim, a relação entre capuchinhos e jesuítas exemplifica as disputas pela predominância das atividades religiosas naquelas regiões e as diferenças no trabalho apostólico.

Já foram destacados os embates vividos pelos lusitanos, o quadro europeu que fez com que o Papado buscasse um maior controle das missões ultramarinas e a vigilância sofrida pelos capuchinhos. Mas, no nível de discurso, Cavazzi realiza algum tipo de crítica aos

²²⁴ HORTA, José da Silva. *op. cit.*, p. 55

²²⁵ RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 1996, p. 28

²²⁶ Idem, *ibidem*

²²⁷ DAHER, Andrea. *op. cit.*, p. 193

portugueses e jesuítas? E os portugueses? Para além das suspeitas, será que faziam críticas àqueles membros do Papado?

CAPÍTULO 4

Cavazzi e Cadornega: entre semelhanças e diferenças

[...] o autor de uma relação de viagem, enunciando um discurso sobre uma novidade que se revelou ante o seu olhar, não é um fingidor que deliberadamente esconde o que viu ou que o transmuta em função de interesses, conveniências ou convenções. O estado de desequilíbrio de determinada estrutura mental é vivido interiormente por cada indivíduo que, no seu quotidiano concreto, procura captar, responder e organizar os dados da observação, a partir dos conceitos e noções de que dispõe e não de outras. São esses conceitos e noções, mas também a arquitectura do sistema mental nos seus fundamentos, quanto a noções centrais (...) que guiam o olhar e tornam inteligível o que se observa. Essa operação é vivida interiormente e não resulta essencialmente de uma exigência que lhe seja exterior. Neste sentido, o autor conta o que viu não tanto em função do que pode ou não ser compreendido pelos seus leitores, mas sobretudo em função do que ele próprio compreende da realidade que observa.²²⁸

A citação acima, do historiador português Carlos Almeida, reflete sobre o processo de criação dos autores de relatos sobre a África. Para ele, o que determina a estrutura mental desses escritores são os conceitos e valores que possuem e que participam de uma operação mental própria a cada autor. Ou seja, o relato da experiência vivida ou observada “não resulta essencialmente de uma exigência que lhe seja exterior”, já que o autor conta o que viu “em função do que ele próprio compreende da realidade.”. Ou seja, os discursos europeus do século XVII sobre a África podem revelar outros elementos, além das características dadas aos espaços e sociedades africanas.

Como os relatos são mais frutos daquilo do que o autor compreende do que observa, cabe realizar um contraponto ao discurso de Cavazzi. Até o momento, já foi abordado quem ele foi, os lugares por onde passou, o processo de escrita e o posicionamento de sua Ordem na Europa e no continente africano e, principalmente, como seu texto busca realizar uma propaganda das ações do Papado na conversão dos gentios africanos. Entretanto, levando em consideração os embates entre Papado e padroado português, ao comparar o texto de Cavazzi com outro da mesma época e que trate sobre a mesma região com uma perspectiva diferente, consegue-se visualizar de forma mais clara o lugar social do capuchinho, dando base às hipóteses aqui defendidas.

Por essa razão e a fim de melhor compreender o período em que Cavazzi viveu na África, bem como a metodologia empreendida na escrita de seu texto, o objetivo principal deste capítulo é compará-lo com outro autor. Isso será realizado com o texto do militar português Antonio de Oliveira de Cadornega, que foi contemporâneo ao missionário e

²²⁸ ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, 1997, p. 23-24

também dedicou parte de sua vida a registrar suas memórias e pesquisas sobre a África Centro-Occidental. Tal esforço resultou na obra *História geral das guerras angolanas*²²⁹.

Cadornega e Cavazzi pertenciam a lugares sociais diferentes. Enquanto um era militar, português e cristão-novo, o outro era missionário, italiano e, ao que tudo indica, oriundo de uma família que desfrutava de uma nobreza - ainda que seja impossível apontar se uma nobreza fidalga. Dessa forma, as características do texto e seus objetivos como autores são de grande importância para refletir sobre as semelhanças e divergências de seus discursos. Entretanto, em que pese as diferenças, Cavazzi e Cadornega demonstram a intenção de registrar os feitos das instituições às quais representavam - o Papado e a monarquia portuguesa, respectivamente - através da criação de uma memória fundamentada em seus próprios esforços pessoais.

Enquanto a escrita religiosa de Cavazzi pode ser inserida numa longa tradição de produção de textos missionários católicos, a de Cadornega constitui um exemplar de uma escrita de outro estilo. Ainda que repleto de aspectos religiosos, uma vez que o político e o religioso não se distinguiram naquele momento²³⁰, seu texto é carregado de elogios às ações portuguesas naquelas regiões. Além disso, como já foi aqui salientado, a conversão justificava a conquista: "O poder e braço Divino he o que pelejava, e dava esforço á Nação Portuguesa, querendo mostrar a sua Omnipotencia em favor da gente Catholica, pois pelejavão contra Gentios idolatras, inimigos da sua Santa Lei."²³¹. Outro exemplo da forte presença do elemento religioso no texto do militar é o trecho em que narra uma batalha que os portugueses travaram contra os Jagas em Massangano:

[...] sendo o nosso poder tão desigual que havia para cada português não um cento se não mil que tanto era o imenso gentio que nesta ocasião se ajuntou cuidando de nos acabarem e cortar o passo às nossas empresas; e apelidando e impetrando em tanto aperto a Senhora da Vitoria mãe de Deus Rainha dos Anjos com o que logo se viu o seu Angélico favor começando aquela abundainha a ir desfeita e desbaratada, e os nossos Portugueses em seu alcance matando a muitos, e cantando tão singular vitoria atribuindo os nossos tudo a favor do Céu que as suas limitadas forças não bastavam, não deixando os Portugueses de experimentar alguma gente morta e muito sangue derramado na Campanha de suas flechas e azagaias e para que ficasse memória de tão grande e assinalada Vitoria tomaram dali por diante por patrona de suas empresas a Senhora da Vitoria dando esse nome à Igreja que lhe fabricaram dentro do alojamento de Massangano.

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 42-43)

Tal como Cavazzi, o militar atribui à ajuda divina concedida aos portugueses como a responsável pelo êxito na batalha. Ou seja, o texto é construído a fim de conciliar a conquista aos próprios interesses divinos, pois o estabelecimento português estava diretamente ligado à conversão e extinção dos ritos identificados como pagãos. Para Cadornega, não importava a quantidade de africanos prontos à resistir, pois Deus estaria sempre ao lado dos lusitanos.

Os pontos principais do texto de Cadornega são esses esforços militares, evidenciados pela valorização do comportamento leal dos súditos portugueses naquelas localidades, e as

²²⁹ CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

²³⁰ Para uma dimensão do aspecto religioso na sociedade de Antigo Regime português. Cf CARDIM, Pedro. "Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime". *História das Ideias*, n.22, 2001, p. 18

²³¹ CADORNEGA. *op. cit.*, Vol. II, 1972, p. 166

atividades referentes à expansão da fé católica, demonstrados nas descrições que realiza sobre o trabalho dos jesuítas.

Sobre os hábitos dos portugueses e seus descendentes é preciso ressaltar as especificidades das sociedades que formavam nas colônias lusitanas durante o Antigo Regime. Ainda que fossem caudatárias, no sentido de se espelharem na sociedade lusa, possuíam dinâmicas distintas. A concessão de mercês e de cargos tradicionalmente ocupados por nobres e cristãos-novos no reino é um exemplo desse funcionamento²³². Assim, Cadornega expressa uma dinâmica própria ao Reino de Angola, que foi, não só arranjada pela administração local, mas também a maneira pela qual a monarquia portuguesa conseguiu assegurar suas possessões ultramarinas. Em suma, inevitavelmente, a Coroa partilhava o poder com as elites locais nas conquistas²³³.

No século XVII, o império português proporcionava algumas formas de ascensão social para aqueles que não eram fidalgos. Apesar das normas que dificultavam a ascensão social de cristãos-novos (limpeza de sangue) e de vinculados a ofícios mecânicos (limpeza de mãos), esses critérios nas possessões longínquas tinham certas diferenças daquelas do reino, se é que eram tão rígidos assim no reino²³⁴. A fim de assegurar a dominação de territórios ameaçados por outras nações, o rei de Portugal concedia títulos de nobreza a indivíduos que escapavam a normas. Esse reconhecimento real de feitos militares e religiosos pelos seus súditos localizados em terras remotas fortalecia e permitia o governo do império²³⁵.

Os homens que se estabeleciam nas colônias portuguesas e almejavam títulos e rendas sabiam como proceder para alcançá-los. Uma das formas de obter mercês, além da prestação de serviços militares, era a compilação de conhecimentos e ações portuguesas nesses territórios. O estudo realizado por Ronald Raminelli demonstra como a criação de histórias sobre os feitos lusitanos estreitavam as relações entre o monarca e essas possessões. Segundo Raminelli, esse era um meio legítimo de tentar obter mercês, uma vez que as crônicas “atuavam como testemunho da valentia e da fidelidade ao rei, realizações que (...) seriam lembradas pelos próprios protagonistas ou por seus descendentes nas petições dirigidas aos soberanos”²³⁶. Portanto, ao produzir memórias, esses vassalos serviam ao rei e aumentavam suas chances de obter uma futura mercê.

Entendendo que essas “teias informativas” se forjavam nos moldes do Antigo Regime, acredita-se que as trajetórias individuais nos possibilitam perceber a dinâmica entre serviços e recompensas, aspecto fundamental para pensar as relações entre centro e periferias no mundo ibérico moderno²³⁷. Os vínculos de lealdade auxiliam a compreender a inserção do continente africano nas redes imperiais e fornece elementos para observar as estratégias utilizadas pelos

²³² É necessário registrar que o ultramar não era a única oportunidade vista pelos cristãos-novos para ascender socialmente, já que também conseguiam tal êxito em Portugal. Fernanda Olival analisa as estratégias e possibilidades de ascensão de cristãos-novos e as diferentes formas que a monarquia portuguesa tratou a questão da “limpeza de sangue”. Um dos propósitos da autora é a ideia de que a limpeza de sangue foi tardiamente utilizada com mais rigor na metrópole portuguesa, possibilitando a ascensão de cristãos-novos ainda no século XVI e início do XVII. Cf. OLIVAL, Fernanda. “Juristas e mercadores à conquista das honras: quatro processos de nobilitação quinhentistas”. In. *Revista de história econômica e social*. nº 4 – 2º série/ 2º semestre de 2002.

²³³ Abordei mais detalhes sobre o assunto no texto “Cadornega e os principais de Angola no século XVII” In. GUEDES, Roberto. (no prelo)

²³⁴ Não cabe aqui aludir à produção historiográfica sobre impedimentos e suas nuances. Dentre outros, cf. balanços em PEDREIRA (1995), OLIVAL (2002), GUEDES (2006), SAMPAIO (2006; 2010).

²³⁵ FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda. “Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império”. *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 23, 2000, pp. 67-88. Disponível em: www.penelope.ics.ul.pt – Acesso em 02 de jan de 2007

²³⁶ RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 2008. p. 26

²³⁷ Idem, p. 20

habitantes do ultramar ao “inventariar os povos, a natureza e a história da presença portuguesa”²³⁸.

A pesquisa não conseguiu uma documentação que comprovasse a concessão de títulos à Cadornega. Todavia, a sua biografia é uma prova de alguém que quis marcar seu lugar como membro de uma elite ultramarina. A escrita de um “texto-memória” sobre a conquista portuguesa em Angola intencionava informar ao rei os seus feitos e os dos principais daquela terra.

4.1. Cadornega e aspectos da *História geral das guerras angolanas*

Além de escrever um texto fundamental para a memória das ações portuguesas naquela região, Cadornega viveu nesses territórios no momento mais complicado no que se refere aos impedimentos à implantação do domínio português. As disputas de poder entre reinos africanos e a presença holandesa foram fatores que colocaram à prova as disposições dos colonos em sua lealdade e prestação de seus serviços em favor do rei. É o que se depreende em passagens da obra do cronista; aliás, o que está explícito no principal tema tratado na obra, indicado no próprio título, *História geral das guerras angolanas*. O cronista relata diversos conflitos e dificuldades enfrentadas pelos portugueses, incluindo “rebeldias” de chefes africanos e a invasão holandesa em Luanda no ano de 1641. Retórica ou não, após engrandecer os inimigos, Cadornega enfatiza a vitória portuguesa, após 7 anos de batalha, conquistada por meio de grandes esforços de portugueses e aliados que ali viviam, principalmente dos moradores de Massangano. No entanto, apesar do título, sua obra não trata apenas da descrição das guerras que assolavam a região de Angola, mas também de particularidades do território e seus habitantes. Além disso, aborda aspectos da administração portuguesa e da atuação missionária de religiosos.

Esta breve análise não está baseada no manuscrito, e sim na edição de 1972, *fac-símile* da primeira edição da obra, realizada em Lisboa no ano de 1940. Ela foi publicada em três volumes: os dois primeiros descrevem as campanhas portuguesas naquela região até 1680 e o terceiro trata de aspectos geográficos e etnográficos de Angola.

No início do primeiro volume da obra, Cadornega afirma que seu texto tem a intenção de não deixar “cair no esquecimento a história da conquista portuguesa em Angola”. Logo, pode-se afirmar que o autor tem o propósito de criar uma memória da expansão portuguesa naquele território, prestando um serviço à monarquia ao divulgar esses grandes feitos.

Portanto, a criação de uma memória que legitimasse a sua presença e a de sua instituição é uma semelhança entre os textos de Cadornega e Cavazzi. Ainda que com intenções diferentes, ambos demarcam a importância dos feitos portugueses, no caso de Cadornega, e dos capuchinhos, no caso do missionário. No que tange ao aspecto religioso, Cadornega ressalta as missões jesuítas, ao contrário de Cavazzi.

Antes de prosseguir com essa análise, faz-se necessário apresentar com mais detalhes o cronista português. Antonio de Oliveira Cadornega nasceu em Vila Viçosa, Portugal, por volta de 1610. Sua família sofreu um grande abalo quando sua mãe e irmã foram processadas pela inquisição, acusadas de praticar ritos religiosos judaicos. Apesar de todos os protestos de inocência, a mãe foi condenada à fogueira e todos os seus bens foram confiscados. Ela morreu na prisão antes do castigo público. Sua irmã também foi condenada e a pena foi a expulsão de Vila Viçosa²³⁹. Antes desse processo, e devido a essa provável ascendência judaica, Cadornega e seu irmão, Manuel, partiram para a África, na esperança de não serem

²³⁸ RAMINELLI, Ronald. *op. cit.*, 2008. p. 32

²³⁹ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 137

perseguidos pela inquisição. Tomaram essa decisão mesmo contra a vontade de seu pai, que tentara a vida em Buenos Aires, mas voltou empobrecido para Portugal.

Cadornega e seu irmão foram para Angola com o novo governador Pedro César de Meneses. Lá, foi soldado e seu irmão alferes. Chegou em Luanda no ano de 1639 e seguiu na carreira militar até ocupar o posto de capitão – provavelmente nomeado em 1649 – e, posteriormente, assumiu funções na administração pública. Após um período sediado em Massangano, no ano de 1671 transferiu-se para Luanda, onde foi nomeado vereador da câmara inúmeras vezes e teria dado início à *História Geral das Guerras Angolanas*.

Na introdução do primeiro volume da edição de 1972, José Mathias Delgado considera que as informações escritas por Cadornega não têm precisão de data, pois na fuga de Luanda em 1641, durante a tomada da cidade pelos holandeses, os portugueses levaram os livros da câmara. Enquanto estes estavam sendo transportados em embarcações ao longo do rio Bengo, os holandeses os perseguiram e jogaram esses livros e outros documentos no rio²⁴⁰.

Através dessa constatação, pode-se afirmar que a grande fonte de informações do autor foi a própria memória. Em menor parte, Cadornega utilizou livros de história e relatos de pessoas com as quais teve contato na região, além de alguns documentos que teve acesso no Senado da Câmara de Massangano. Nas passagens a seguir, podem-se notar declarações do autor sobre o uso de algumas dessas fontes:

[...] em Portugal e em Africa, conta sua empresas [de Portugal] o Doutor Pedro de Maris em a recopilação das Cronicas dos Senhores Reis de Portugal João de Barros e Diogo de Couto e nas décadas que escreveram dos prósperos e adversos sucessos que em tempo dos Governadores e Vice-reis da Índia houve em seus Governos naquele estado e agora novamente recompilado e emendado com tanta elegância e erudição por Manoel de Faria e Souza, onde se dá mais claras notícias pelo que o discurso tempo mostrou. E agora escrevendo o General das Frotas do Brasil, e Governador que foi de Pernambuco Francisco de Brito Freire as guerras Brasilicas com tanta bizarría e elegância de verdade, só dos Reinos de Angola e suas Conquistas onde havia tanto que escrever, onde não houve menos sucessos prósperos e adversos, depois que foi descoberto e se começou a Conquistar até o presente, sem haver quem tomasse esta empresa a sua conta [...]

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 9)

[...] este Rei de Angola chamado pelo antigo Ngola aquilumangi, dizem algumas antigoalhas ou negros noticiosos procedera de um ferreiro que este gentio chama sua língua gangollas, e é coisa que se não pode muito duvidar porque entre este gentio é ofício muito estimado, e com ele se adquire muitos escravos [...]

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 25, grifo nosso)

Há alguém que diz que esta Rainha Jinga se veio a batizar a Luanda sendo ainda Infanta [...] e como isto é tão distante algumas trezentas léguas pelo sertão dentro o não fizemos afirmativamente, porque o não vimos, e o relatamos por informação de negociantes Pombeiros, que de lá tem vindo [...]

(CADORNEGA, 1972, vol. II, p. 430, grifo nosso)

²⁴⁰ In DELGADO, José Mathias. *Prólogo do anotador*. In CADORNEGA, *op. cit.*, Vol. I, 1972, p. IX - X

Na primeira passagem, o autor identifica as crônicas específicas que leu, provavelmente em manuscrito, já que se utiliza das palavras “recopilado” e “emendado”, no sentido de terem sido adicionadas algumas informações na nova cópia. Na segunda citação é possível perceber o uso de alguma tradição africana ouvida pelo autor e a qual reafirma a credibilidade da informação, através da preocupação em destacar que é “algo em que se pode confiar”. Na terceira, dá menos credibilidade ao acontecimento relatado, pois não teria visto, e sim ouvido de “negociantes pombeiros”. Além dessas referências, Cadornega também faz referências a textos de Sêneca e a um sétimo dos *Lusíadas*, do poeta português Camões²⁴¹.

Ademais, ao abordar o tema da rainha Jinga, Cadornega declara que contou com os relatos dos capuchinhos e outros “tratantes” que naquele tempo se encontravam em Matamba:

[...] e não é ficção do Autor desta historia. Daquela Missão se tinha vindo neste tempo o padre Frei Antonio Romano, por ser nomeado prefeito de todas as Missões do Congo e deste Reino de Angola pela Sacra Congregação da Propagande Fide, e foi para aquela Missão de Ginga, Reino de Matamba em seu lugar o Padre Frei João Antonio de Monte Caculo[...]

(CADORNEGA, 1972, vol. II, p. 191)

Cadornega afirma o que Cavazzi escreve em seu texto, que teria tido contato com a rainha Jinga, ainda que esta já estivesse no fim de sua vida. Mais ainda, possivelmente, o capuchinho Antonio Romano teria sido uma das suas fontes para as informações que traz sobre a líder de Matamba.

Analisando a obra de Cadornega, Beatrix Heintze salienta que, a partir de 1639, o autor foi testemunha ocular de muitos fatos, daí o fornecimento de maiores detalhes. Ainda segundo Heintze, Cadornega tinha uma grande preocupação em não aborrecer o leitor, desculpando-se quando estava sendo muito prolixo relatando um mesmo acontecimento. A autora evidencia que o estilo do texto caracteriza-se por frases extensas, mal estruturadas e nem sempre compreensíveis, o que faz com que sua leitura seja muito difícil²⁴².

A breve apresentação biográfica levantada aqui objetiva demonstrar a necessidade do militar em “provar” sua lealdade e seus serviços ao monarca português. Como cristão-novo e buscando compor a nobreza das conquistas, Cadornega direcionou a escrita de seu texto tecendo elogios às ações lusitanas, principalmente às dos “principais” da terra. Baseou-se em sua memória, no depoimento de outros companheiros – igualmente empenhados em nome da monarquia lusa – e em arquivos aos quais teve acesso em Angola.

Não obstante as considerações acima, apesar de desconhecer documentação que ateste a concessão de algum título de nobreza ao cronista, nem por isso a obra deixa de demonstrar seu empenho em ser membro da elite local angolana e da misericórdia como instituição importante para atingir tal intento. Assim, a carência de uma titulação reinol não diminui seu peso como parte da nobreza da terra, membro das Câmaras de Massangano e de Luanda. Sua biografia demonstra ainda que galgou posições no exército português, onde foi nomeado capitão, e que assumiu cargos em câmaras locais.

Curiosamente, seu texto não faz nenhuma alusão à sua tragédia pessoal. Na realidade, nem poderia, visto que a sua manifestação comprometeria suas conquistas pessoais e entraria em contradição com a ampla afirmação e descrição dos serviços que sua família prestou para a monarquia portuguesa, que fez questão de pontuar no início de sua obra como será mostrado adiante.

²⁴¹ Citação de Camões Cf. CADORNEGA, *op. cit.*, Vol. I, 1972, p. 41; Citação de Sêneca Cf. CADORNEGA, *op. cit.*, Vol. I, 1972, p. 04

²⁴² HEINTZE, Beatrix. *op. cit.* p. 145-146

Como a *História geral* foi conservada como manuscrito até 1940, é de grande valia fazer uso das reflexões do historiador Fernando Bouza sobre o papel desse tipo de texto nas sociedades ibéricas durante o século XVII. Segundo Bouza, era muito grande a circulação de livros impressos, principalmente com fins propagandísticos da nova dinastia, após a restauração portuguesa. Todavia, enfatiza que os manuscritos também eram populares e tinham também um uso político, através da criação de arquivos que os nobres colocavam à disposição dos cronistas.²⁴³

José Mathias Delgado teceu considerações importantes sobre a circulação do manuscrito de Cadornega. No final do ano de 1683, o texto já estava em Lisboa e em 1741 partes do manuscrito estavam na livraria do Conde de Ericeira, D. Luis de Menezes. Depois, foram para a livraria do convento de Nossa Senhora de Jesus, atual Academia das Ciências. No catálogo dessa livraria, realizado em 1826 pelos religiosos do convento, está registrado que existia apenas o primeiro e o terceiro tomo. Delgado faz referência à Diogo Barbosa Machado que teria afirmado que Cadornega escreveu textos além da *História geral*, como:

- a História de todas as coisas que sucederam em Angola no tempo dos governadores que governaram depois da guerra até D. João de Lencastro. Folio; tomos 4
 - Compêndio da expugnação do Reino de Benguela e das terras adjacentes. Folio.
 - Descrição da muito populosa e sempre leal vila Viçosa. Folio. Acabada em 1683. Foi dedicada ao Conde da Ericeira, D. Luiz de Menezes.
- Destes manuscritos existe só o de vila Viçosa na Academia das Ciências. Como fica dito, o autógrafo dos tomos I e III das Guerras angolanas está na Academia das Ciências, tendo o frontespício do I e os frontespícios de cada uma das 4 partes figuras e ornatos a aguarela; este último tem também outras pinturas de costumes, animais e frutos.²⁴⁴

Delgado se refere também à existência de duas cópias do manuscrito dos 3 tomos, muito perfeitas e com muito boa caligrafia: uma pertence à Biblioteca Nacional de Paris e a outra está na livraria privativa da Academia das Ciências. Além dessas, Delgado menciona uma cópia do primeiro e segundo tomo existente na Biblioteca de Évora, mas que não seria uma cópia fiel.

Logo, pode-se afirmar que a não publicação não significa que a obra não tenha encontrado diversos leitores. Por estar dedicado ao rei de Portugal, Cadornega sublinha seus feitos e os dos “principais” daquelas terras para provar sua lealdade. Para além dos conflitos com os chefes africanos, a grande “moeda de troca” dos súditos portugueses em Angola foi a expulsão dos holandeses de Luanda. Desse acontecimento, decorreram os grandes discursos solicitando mercês para aqueles habitantes, principalmente os da Vila de Massangano, lugar onde os portugueses ficaram alojados enquanto os holandeses aquela localidade.

4.2. A memória da restauração portuguesa de 1648

As batalhas travadas pelos portugueses e seus aliados naquela região entre 1641 e 1648 são fundamentais para compreender como Cadornega fez uso desses acontecimentos para mostrar os feitos realizados em nome do rei de Portugal.

²⁴³ BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito: uma historia cultural del siglo de oro*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2002, p. 22

²⁴⁴ DELGADO, José Mathias. *op. cit.*, 1972, p. XV-XVII

Ainda que não seja o objetivo principal desse trabalho, é interessante realizar um contraponto dessa memória dos “homens bons” de Angola com aqueles da restauração pernambucana. Antes da tomada de Luanda, em 1641, os holandeses haviam ocupado Pernambuco, na América Portuguesa. A memória do período batavo para os habitantes daquela região foi objeto de estudo de Evaldo Cabral de Mello. Esse autor assinala que certos grupos faziam questão de manter acesa a memória da restauração portuguesa, principalmente quando isso lhe proporcionaria benefícios²⁴⁵.

É digno de nota que o cargo de cronista-mor do Brasil tenha sido criado pela Coroa (1658) a pedido dos procuradores da colônia na Corte. Entre a ‘nobreza da terra’, a gesta restauradora fora preservada graças à simbiose com as pretensões nobiliárquicas e de acesso às ordens militares do Reino; nas instituições religiosas, ao desejo de fazer valer junto às autoridades régias os serviços materiais e espirituais prestados na luta contra o invasor.²⁴⁶

Ao invocar seus esforços na luta contra os holandeses, os oficiais da Câmara de Pernambuco pleiteavam cargos locais para seus filhos, dentre outros favores. Dessa forma, a expulsão holandesa foi a grande “moeda de troca”, assim como o caso de Angola. Algo que demarca essa semelhança, para além da escrita do texto de Cadornega, é uma petição datada de 12 de julho de 1661, quando os membros da câmara de Massangano escreveram à Coroa portuguesa solicitando autorização para o funcionamento de uma Misericórdia naquela região, alegando o papel daquela população durante o domínio holandês e a reafirmada obediência de seus habitantes à monarquia:

Sendo nós, moradores desta Vila da Vitória de Massangano deste Reino de Angola, e já netos e bisnetos daqueles primeiros Conquistadores que tanto fizeram pelo serviço de V. Majestade e dos Reis portugueses e sendo esta Vila de seu princípio povoada e regada com o sangue daqueles portugueses que tanto ampliaram e estenderam o crédito das armas e de seus Reis, fazendo-lhes tão grandes e assinalados serviços e estendendo a fé em tão remotas partes (...). porque suposto que esta Casa que se trata de fazer assim para serviço de deus como de V. Majestade para que nos faça mercê dar licença para que uma obra tão caritativa e que será muito aceita a Deus, tenha o fim que estes vassallos obedientes a V. Majestade desejarem, e mais quando a queremos fazer e sustentar com nossas próprias fazendas [...]

(Carta da Misericórdia de Maçangano a sua magestade el-rei – 12 de julho de 1661)²⁴⁷

É necessário destacar o conteúdo da petição, que se refere aos principais da terra como “netos e bisnetos daqueles primeiros conquistadores”. A carta é assinada por Cadornega, que ocupava o cargo de juiz ordinário na câmara de Massangano desde 1660, e deixa claro o domínio por parte dos membros daquela câmara de uma retórica própria desse tipo de documento.

Dessa forma, é impressionante a semelhança na forma da escrita da petição com aquelas analisadas por Evaldo Cabral de Mello. Assim como os habitantes de Pernambuco, os moradores de Massangano criaram uma relação longínqua da presença de portugueses

²⁴⁵ MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3ª ed. rev.. São Paulo: Alameda, 2008, p. 27

²⁴⁶ Idem, *Ibidem*

²⁴⁷ In. MMA, vol. XII, P. 325-328

naquela Vila, ao se caracterizarem como “netos e bisnetos daqueles primeiros conquistadores”²⁴⁸.

Os súditos que lutaram, ou alegaram lutar nas guerras de restauração de Angola, pediam mercês, pelos feitos de guerra. Por exemplo, ninguém menos que Salvador Correia de Sá e Benevides, em abril de 1649, pediu que o rei desse perdão geral a degredados que lutaram em Angola²⁴⁹. Ainda em outubro de 1656, o Conselho Ultramarino deu parecer favorável à petição de Francisco Gonçalves Lemos para capitão de navio, para o que ressaltou os serviços prestados no ultramar, sobretudo nas guerras com os holandeses²⁵⁰. Em 1656, Antonio Pereira de Abreu, que fora soldado e alferes, pediu para ser nomeado para Capitão de Fortaleza de Nossa Senhora da Guia, onde estava servindo. Destacou os serviços prestados no ultramar por mais 15 anos, sobretudo nas guerras no Brasil e em Angola contra os holandeses²⁵¹. Na mesma ocasião, o mesmo procedimento foi realizado pelo capitão e cavalheiro professo da Ordem de Cristo Francisco Ferreira de Vasconcelos, mas para ser nomeado no posto de Capitão Mor da fortaleza de Nossa Senhora da Guia, onde também estava servindo. A petição também resalta os serviços prestados no ultramar, sobretudo nas guerras no Brasil e de Angola contra os holandeses e o pagamento de soldos. Desta vez, o Conselho Ultramarino deu parecer desfavorável, mas, com parecer favorável ou não, os casos demonstram que súditos das conquistas, que prestaram serviços de guerra, ainda se pautavam pela lógica de mercês em forma de cargos, e os exemplos poderiam se repetir²⁵².

Enaltecer a memória da conquista – a expulsão dos holandeses, o embate com africanos hostis, como a Jinga, isto é, uma História geral das guerras angolanas – não estaria na mesma concepção de busca de honra? Souberam os súditos de além-mar jogar com a situação adversa da Coroa?

Para melhor compreender o caso de Cadornega e da maneira como funcionava a sociedade que descreve, pode-se fazer uso de estudos recentes. No século XVII, período em que o texto foi escrito, o Império português proporcionava algumas formas de ascensão social para aqueles que não eram fidalgos, principalmente em seus territórios no ultramar, como já foi salientado anteriormente. Nesse sentido, os temas honra, nobreza, cristãos-novos e, principalmente, a nobilitação de homens fora dos pré-requisitos para alcançar o *status* de nobre, nas conquistas, fazem-se necessários para analisar o cronista e os principais de Angola.

A reciprocidade política entre as colônias e a metrópole se manifestava, e assegurava, a continuidade do esquema serviço-recompensa. Súditos, para atingir seus objetivos, prestavam serviços das mais diferentes formas e estavam acompanhados da expectativa de recompensas que deveriam ser atribuídas de uma forma considerada justa²⁵³. Privilégios e honras também eram cruciais, pois a organização hierárquica da monarquia portuguesa de Antigo Regime, tanto no continente europeu quanto no ultramar, calcada nos parâmetros de ordens, viabilizava graduações de privilégios e honras. Significa dizer que todos pretendiam

²⁴⁸ Para a questão do envolvimento de Cadornega com a criação da Irmandade de Massangano Cf. OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Militar, camarário e ‘bom cristão’: o cronista Cadornega e suas estratégias de ascensão social nas possessões portuguesas na África do século XVII.” In. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 10, 2008, p. 223-238.

²⁴⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Angola, Cx. 5, D. 16.

²⁵⁰ AHU, Conselho Ultramarino, Angola, Cx. 6, D. 74.

²⁵¹ AHU, Conselho Ultramarino, Angola Cx. 6, D. 75.

²⁵² Além dos casos individuais, os próprios oficiais da Câmara de Luanda pedem – e conseguem - ao rei que sejam concedidos os mesmos privilégios da cidade do Porto em virtude de seu procedimento exemplar quando da ocupação dos holandeses Cf. BRASIO, *op. cit.*, 1981, p. 356

²⁵³ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001

alcançar, ou reforçar, uma posição social, até atingir a nobreza, ordem mais privilegiada²⁵⁴. Porém, como quase todos almejavam fazer parte da nobreza, ela progressivamente passou a corresponder cada vez menos a uma função para ser uma qualidade. Conquanto houvesse variações espaço-temporais, os recursos fornecidos pela expansão colonial na África e Ásia, antes mesmo da América Portuguesa, serviram para que a Coroa dispusesse de maior poder de remuneração para os serviços que lhes eram prestados²⁵⁵. Pelo exposto, tais reflexões sobre as sociedades que faziam parte da monarquia portuguesa servem também para refletir sobre os principais de Angola.

Assim, ainda que no Reino o processo que assegurava que apenas cristãos-velhos e desvinculados de qualquer ofício mecânico ou “raça infecta” não fossem tão rígidos para alcançar cargos e títulos de nobreza, no ultramar isto ocorria de maneira diferente. Certamente, a possibilidade de mobilidade social, angariar *status* mais elevado e o estilo de vida da nobreza chamavam atenção dos que dificilmente as conseguiriam em Portugal²⁵⁶.

Nas possessões ultramarinas era possível reproduzir parcialmente o ideal de nobreza, pois a nobreza da terra possuía atitudes, costumes e atributos que marcavam e mediavam o o *status* nobiliárquico daquela sociedade. Em Massangano, por exemplo, os membros da câmara estabeleceram fortes relações com a Misericórdia local, demonstrando sua preocupação com a caridade, similar àquela dos nobres de Portugal²⁵⁷.

Evidentemente, nada disso era exclusivo ao Reino de Angola. Comparar o processo angolano ao de outras searas possibilita que certos aspectos sejam melhor visualizados e leva ao entendimento do funcionamento mais amplo da monarquia corporativa portuguesa nas conquistas. Como são poucas as fontes e análises existentes sobre a administração portuguesa em Angola, a comparação com a América Portuguesa é crucial. Primeiramente, noções de “honra” e “nobreza” também podem ser utilizadas para pensar a sociedade angolana seiscentista, tal como na América Portuguesa²⁵⁸. Assim, ainda que as dinâmicas sociais empreendidas pelos portugueses no além-mar se diferenciasssem em certos aspectos daquelas do continente, seus comportamentos e modos de vida eram norteados por aqueles ideais. Segundo Nuno Monteiro, a nobreza que se formava no ultramar era muito mais difusa do que aquela de Portugal. Existiria, então, um “ethos nobiliárquico” em todas as partes do reino, mas cada “ethos” tinha sua especificidade de acordo com a conjuntura política que estava envolvida²⁵⁹.

Diante do progressivo alargamento do conceito de “nobreza” e do risco da banalização desse estatuto, foi forjado um conceito de “nobreza civil ou política”, abarcando aqueles que

²⁵⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 210

²⁵⁵ Nuno Gonçalo Monteiro ressalta a ideia da “ordem natural” da sociedade de Antigo Regime, pautada em razões de raízes corporativas e trinitária da ordem social e jurídica. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O ‘ethos’ nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. In. *Almanack Brasiliense*, nº 2, novembro 2005, pp. 4-20

²⁵⁶ Evidentemente, mobilidade social tinha limites e não era aberta a todos. Mas havia nobilitação de índios e negros na América Portuguesa nos séculos XVII e XVIII. RAMINELLI, (no prelo)

²⁵⁷ Para a questão do envolvimento de Cadornega com a criação da Irmandade de Massangano Cf. OLIVEIRA, Ingrid. *op. cit.*

²⁵⁸ Nosso conceito de honra se baseia em Maravall, que entende que, apesar de diferenças locais, a força do princípio da honra foi grande em toda a Europa cristã do século XVII, sendo um dos eixos, um de seus elementos estruturantes ao longo do tempo. Todavia, a “honra”, que começou como um resultado da formação estratificadora da sociedade, acabou por se tornar o seu princípio constitutivo, que organizou o sistema comum à Europa ocidental do Antigo Regime. Nesse sentido, a honra correspondia à atuação que determinada posição social determinava. Dessa maneira, ocorreria seu reconhecimento pelos iguais, ao mesmo tempo em que marcaria diferença em relação aos desiguais. Evidentemente, existiam gradações de honra para cada estamento. Cf. MARAVALL, José Antonio. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 3ª edição, 1989

²⁵⁹ MONTEIRO, Nuno. *op. cit.*, p. 20

conquistaram um grau de enobrecimento por meio de serviços prestados à monarquia, embora fossem de origem humilde. Essa categoria tinha a importante função de diferenciá-los daqueles que eram “nobres fidalgos”, ou seja, aqueles que eram nobres de família, de sangue²⁶⁰.

No ultramar setecentista, a eleição do corpo governativo da maioria das municipalidades procurava respeitar o postulado de que os cargos concelhios fossem preenchidos pela “nobreza da terra”. A condição das elites nas conquistas estava vinculada às distinções mais “comuns” de “familiar do Santo Ofício e de cavaleiro das Ordens Militares, além do governo – ou a administração – local por intermédio das câmaras, das ordenanças e das misericórdias”²⁶¹. Não menos importante, no seiscentos, e mesmo até meados do setecentos, a conquista às custas *de minhas fazendas e escravos*, o ocupar os postos de juiz de órfãos, de juiz da alfândega, bem como o descender de conquistadores, alianças com índios, escravos e forros, eram fundamentais para a consolidação da auto-intitulada nobreza da terra²⁶².

O texto de Cadornega, portanto, se enquadra num amplo panorama de “propaganda” de serviços de vassalos ultramarinos ao rei de Portugal. Não obstante, mais que uma “petição”, a *História Geral* se configura como o serviço de um súdito leal, grato pelas oportunidades dadas à sua família e a ele mesmo pela monarquia.

4.3. Diferenças que aproximam os cronistas

Uma das grandes diferenças entre Cadornega e Cavazzi é a linguagem. Enquanto o texto de Cavazzi é repleto de referências à “barbárie” dos africanos e da presença demoníaca em seus costumes, o de Cadornega é mais carregado em detalhes da geografia e meios utilizados pelos portugueses nas conquistas. Justamente por ter as ações portuguesas como centro de seu discurso, Cadornega detalha mais o território e o relacionamento entre portugueses e os “sobas” africanos do que o texto de Cavazzi.

O tema dos “sobas”, por exemplo, aparece muito mais em Cadornega do que em Cavazzi. Enquanto o missionário trata deles, em maior parte, quando se refere à administração - que caracteriza como “impura” - dos africanos, o militar faz referência a esses chefes para explicar os limites geográficos dos reinos, explicando que os domínios dos “mani” ou “reis” africanos iam muito além da Mbanza (capital) e eram assegurados pelos seus sobas vassalos. Ao descrever o território do Reino de Angola, Cadornega assevera:

Os limites e demarcações deste Reino de Angola é muito estendido e dilatado, porque conforme notícias começava na Ilha frente ao porto e Cidade de São Paulo de Luanda [...], onde hoje está a nossa Cidade vai correndo pelo Sertão dentro, compreendendo muitas Províncias desta banda do famoso Rio Coanza [...], começa a província que tem o mesmo appellido da Ilambam [...], a Comarca e distrito da Vila da Vitoria de Massangano, que é outra grande Província pelos fidalgos Sovas que tem, com muitas dilatadas terras e Vassalos, os do Moseque que é o que compreende a fortaleza, presídio, e Capitania de Cambambe de fidalgos Sovas de grandes

²⁶⁰ BICALHO, Maria Fernanda. “As câmaras ultramarinas e o governo do Império”. In: FRAGOSO, João [et al.]. *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 189-221, p. 203

²⁶¹ Idem, p. 207

²⁶² FRAGOSO, João. “A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)”. In: FRAGOSO, João [et al.]. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 31-71

terras e Vassalos [...] a fortaleza presídio e Capitania da Embaca de numeroso gentio e Sovas fidalgos que compreende sua Comarca mais que uma grande província [...]

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 26-27)

Novamente comparando os textos, algo que os difere é a questão da publicação. O do militar só veio a ser publicado no século XX, enquanto o de Cavazzi o foi ainda no século XVII, apesar de todas as dificuldades já abordadas. Não se sabe ao certo o que fez com que a obra de Cadornega permanecesse tanto tempo como manuscrito. Certamente, a obra não foi alvo de censura eclesiástica, visto que no frontespício do primeiro volume existe uma informação, datada de 13 de dezembro de 1683, do “Fr. Christovão de Foyos, Calificador do Santo Officio” de que “qualquer livreiro póde encadernar este tome sem escrúpulo”²⁶³. Nesse sentido, acredita-se que as razões para não ter sido impressa foram as mesmas pelas quais a obra de Cavazzi não foi traduzida para o português, abordadas no primeiro capítulo dessa análise.

Outra diferença é que Cadornega iniciou a reunião de informações sem um pedido específico para que ele o fizesse. Ao contrário de Cavazzi, que cumpria uma tarefa para o qual havia sido designado pelos seus superiores em Roma, Cadornega o teria feito por sua própria vontade.

[...] muitas coisas ficaram no Livro do esquecimento, como até agora tem ficado, o que obram na Conquista destes Reinos que foi a principal causa do Autor desta historia tomar esta empresa e canseira, a sua conta porque totalmente não ficasse tudo no esquecimento; deste descuido se queixam os nossos historiadores [...].

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 45)

Além de marcar a sua atuação, o autor também trata dos feitos dos principais agentes coloniais portugueses naquela região. Um exemplo é a descrição que faz das ações do “valeroso português” Paulo Dias de Novais “[...], pois sacrificou sua vida pelo serviço do seu Rei, e exaltação da Santa fé Católica”²⁶⁴ e ressalta que muito sangue português foi derramado, embora a vitória tenha sido obtida mesmo diante das oposições africanas, das doenças e da falta de meios de sobrevivência (escassez de comida, por exemplo): “[...] nesta paragem houve batalhas mui assinaladas e milagrosas que só a mão de Deos e o valor da Nação Portuguesa podera contrastar [...]” (CADORNEGA, Vol. I, 1972, p. 33).

Os préstimos de sua família à monarquia também são exaltados. No início do primeiro volume existe um capítulo intitulado “Mostra o autor a razão que teve para fazer a dedicatória desta história ao Príncipe nosso senhor que Deos guarde”²⁶⁵. Cadornega se refere às suas origens e lista os serviços que seu bisavô, avô e pai realizaram para a monarquia. Segundo o militar, foram graças a esses préstimos que seu pai “teve pão com que sustentar seus filhos”:

[...] Estas são as obrigações que me acompanham, para tomar confiança de fazer a dedicatoria desta historia das guerras Angolanas ao Principe Nosso Senhor Dom Pedro Governador Regente dos Reinos de Portugal e de suas Conquistas, que muitos anos nos viva e o guarde Deus.

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 8).

²⁶³ DELGADO in CADORNEGA, 1972, Vol. I, p. XV

²⁶⁴ CADORNEGA, *op. cit.*, Vol. I, 1972, p. 45

²⁶⁵ Idem, Vol. I, 1972, p. 04

Uma semelhança entre as obras de Cavazzi e Cadornega são as imagens que as compõem. Para as imagens da *História Geral*, Beatrix Heintze elaborou reflexões interessantes. Segundo ela, o militar foi incentivado a fazer aguarelas²⁶⁶ por um jovem pintor que foi para Angola já em 1680. Dessa maneira suas imagens foram criadas tardiamente e feitas de memória e, por isso, Heintze defende que seu valor como fonte etnográfica é menor do que as imagens contidas da *Descrição histórica*²⁶⁷.

Os temas contemplados pelo militar, além de árvores e animais, aludem a figuras africanas importantes, como os reis do Congo e de Angola, os Jagas e a rainha Jinga. Beatrix Heintze chama a atenção também para a semelhança de algumas imagens contidas em ambos os textos, questionando ser apenas um acaso²⁶⁸. Essa questão não pode ser esclarecida aqui, mas essa pesquisa compartilha da problematização levantada pela autora. Já que Cavazzi pode não ter sido o criador das ilustrações de seu texto, é possível também que Cadornega não seja o criador dos seus desenhos. Como os textos foram escritos praticamente no mesmo período, existe ainda a possibilidade de o autor das imagens de ambas as obras ser da mesma pessoa.

Os textos de Cadornega e Cavazzi são fontes primordiais para a compreensão das sociedades africanas daquela região. Tais informações não se restringem aos séculos nos quais os autores viveram, mas também se estendem até o século XV. No caso de Cavazzi, existem referências às primeiras missões católicas no Congo, e, em Cadornega, há descrições dos feitos dos primeiros conquistadores portugueses, ambos os acontecimentos pertencentes ao final do século XV. Nesse caso, é pertinente indagar como esses autores que viveram em Angola na segunda metade do século XVII obtiveram informações sobre tempos tão remotos e bem anteriores às suas presenças naquela região?

Acredita-se que essa resposta pode ser esboçada ao observar os métodos que utilizaram na escrita de seus discursos, algo que pode ser identificado numa cuidadosa leitura dessas fontes e atentando para as indicações contidas em seus próprios textos. Para isso, realizou-se a leitura de ambas as obras e identificou-se os procedimentos que cada um dos autores empregou. Após essa identificação, foi possível um trabalho comparativo entre essas duas fontes e perceber as semelhanças e diferenças em seus métodos.

Como mencionam acontecimentos anteriores à sua presença no continente africano, pode-se dizer que os dois estão preocupados na criação de uma memória que legitimasse as suas presenças e as de suas instituições – os capuchinhos, no caso de Cavazzi, e a monarquia portuguesa, no caso de Cadornega. No que tange ao aspecto religioso, Cadornega enfatiza as missões jesuítas, ao contrário de Cavazzi. Para mencionar um exemplo, ao tratar da restauração de Luanda pelos portugueses em 1648, Cadornega escreve:

[...] tivessem também este gosto de ajudarem a Restauração desta cidade com suas orações e santos Sacrifícios; vindo exercitando as obras de Caridade em toda aquela Armada com grande zelo do serviço de Deus e bem das Almas, como tão bons e exemplares Religiosos filhos daquele grão Patriarca santo Ignacio de Loyola, e Leais Vassallos da Coroa de Portugal.

(CADORNEGA, 1972, vol. II, p. 10)

Apesar de em diversos momentos reconhecer a contribuição capuchinha, sua maior atenção está voltada para a atividade inaciana. Tal fato indica que o texto de Cavazzi pode ser

²⁶⁶ São pinturas feitas com tintas diluídas em água.

²⁶⁷ HEINTZE, Beatrix. *op. cit.*, p. 156

²⁶⁸ Idem, p. 157

entendido também como uma tentativa de fortalecimento da Ordem dos capuchinhos dentro da Igreja Católica, visto que existiam vários outros grupos atuando nos territórios africanos²⁶⁹.

A todo o momento, Cadornega se preocupa em marcar a sua experiência individual vivida na África Centro-Occidental. Menciona cartas que leu nos arquivos de Luanda, histórias européias sobre grandes reinos e relatos que ouviu de antigos soldados e religiosos. Além disso, ressalta o esforço dos portugueses e colonos que estavam naquele território. Enfatiza também como que a conquista portuguesa estava aliada ao ideal de expansão da Cristandade naquela colônia: “(...) mas a piedade e misericórdia de Deus que pelejava em nossa ajuda foi servido dar vencimento aos Portuguezes pois pelejavão por exaltar o seu santo nome contra estes bárbaros idolatras, inimigos de sua santa fé.” (CADORNEGA, Vol. I, p. 95).

O militar também salienta seu interesse em não abordar apenas os temas africanos, no que tange aos seus costumes e organização. Defende que é preciso contar a história dos brancos portugueses para a compreensão da história de Angola:

[...] desculpe-me o Leitor em fazer esta reflexão fora do assunto de minha historia Angolana, que não há de ser tudo falar em negros idolatras, também havemos de meter um pouco de branco que diz bem misturado com o preto, e este foi o fim do Governo de João Correa de Souza [...]

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 111)

No capítulo 3 desta dissertação, observou-se a maneira pela qual o capuchinho Cavazzi relata os acontecimentos referentes à rainha Jinga. Com o objetivo de compará-lo com Cadornega, é imprescindível abordar como o militar português concebia essa mesma personagem africana.

Em princípio, Cadornega a compara com outras rainhas, como Cleopatra, Semiramis e Pantasileja, ressaltando que ela reinou por tantos anos que “parecia immortal” e que governou seus vassallos sempre no intuito de fazer forte oposição aos portugueses.

[...] foi esta disposição causa de que em muitas batalhas que com aquela Rainha e seu inumerável gentio de não serem os nossos Portuguezes dali por diante tão molestados que conforme seu grande número milagrosamente saímos bem e vitoriosos pois pelejavam os nossos valorosos Portuguezes por estender o santo nome de Deus por estas tão remotas partes da Ethiopia Occidental dando-nos vitórias contra os inimigos de sua Santa fé que persistiam em não quererem vir ao verdadeiro conhecimento de Deus.

(CADORNEGA, 1972, vol. I, p. 87)

Na maior parte das vezes em que se refere à cristianização da rainha Jinga e seu reino, Cadornega menciona os capuchinhos. Isso indica que compartilha da versão de Cavazzi, na qual esses religiosos foram os mais eficazes no que tange à cristianização do reino de Matamba. Como já foi analisado nos capítulos anteriores, quando foram analisadas algumas cartas do governador de Angola, Chichorro, o igual testemunho de Cadornega comprova a importância que os capuchinhos tiveram na conversão daquele território: “(...) no tempo de

²⁶⁹ É importante lembrar que esse texto foi escrito num momento de Contra-reforma. Michael Mullet atenta para a limitação do tema ao considerar as ações da Igreja católica como meras respostas às críticas protestantes. Ao pensar essas ações como um processo de “longa duração”, percebe-se uma reforma ainda mais ampla da Igreja, na qual pode-se considerar aspectos de fins da Idade Média até os séculos XVII e XVIII. Cf. MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia* Lisboa: Gradiva, 1985. Apesar disso, existiu um momento em que os grupos religiosos foram enviados em maior quantidade ao ultramar e precisavam divulgar seus feitos ao Papado ou à monarquia portuguesa, período em que esses missionários escreveram massivamente.

hoje há nele alguma gente batizada como também no quilombo de Casage depois de lá entraram os Missionários Apostólicos Capuchinhos Italianos” (CADORNEGA, Vol. I, 1972, p. 14). Obviamente, Cavazzi sublinha a conversão de Jinga de modo a realizar uma divulgação dos feitos de seu grupo religioso, mas tal influência capuchinha, de fato, auxiliou muito os interesses portugueses na região, a ponto dos próprios a reconhecerem.

Cadornega caracteriza Jinga como “astuciosa”, “rebelde”, “idólatra” e como detentora de um ódio mortal pela “nação portuguesa”. A aliança com Jinga, na concepção do militar, foi o momento mais difícil da colonização, no que se refere ao confronto de portugueses com os chefes africanos:

[...] por se rebelarem aqueles sovas já conquistados a voz da Rainha Ginga sua Senhora, que sempre trabalhava de os contaminar em nosso ódio fazendo-os fazer movimentos e alterações, contra os quais alcançou o dito Governador por seu Capitão mor e mais cabos de guerra assinaladas vitórias (...) passando aqueles valorosos Portugueses muitas fomes e misérias por serviço da sua Patria e extirpação daqueles idolatras, que não queriam vir ao verdadeiro conhecimento de Deus incitados como dito é da Rainha Ginga sua Senhora que sempre trabalhava por acabar a gente Católica e explorá-la fora de seu Reino e Domínio em que se gastou muito tempo em esta Conquista da Provincia de Ilamba em que os Sovas fidalgos poderosos como dito é de muitas terras e Vassallos não querendo estar quietos com a vassalagem Portuguesa por mais que experimentavam o rigor de nossas armas e esforço português, o que se não obrava da nossa parte sem muito trabalho e custa de muito sangue Lusitano.

(CADORNEGA, 1972, Vol. I, p. 58 - 59)

Para Cadornega, Jinga foi a “maior inimiga que tinha a nossa Nação em estes Reinos de Angola como a experiência o havia assim mostrado em tantos anos de guerras contínuas contra aquela Coroa” (CADORNEGA, 1972, Vol.II, p. 83).

Ao tratar dos acordos de paz realizados entre portugueses e congoleses após a expulsão holandesa de Luanda, o cronista menciona que o capuchinho Boaventura de Sorrento estava entre os membros da embaixada encarregada de negociar as pazes do rei do Congo com os lusitanos²⁷⁰. Cadornega se refere aos capuchinhos como “virtuosos” e reconhece suas atividades no interior. Tanto que sublinha o fato de os moradores de Massangano terem solicitado os serviços daqueles missionários:

Não fique no esquecimento a santa emulação dos Moradores da Vila da Victoria de Massangano, que sabendo pela fama que voava e não corria, em como a Cidade de São Paulo da Assunção gozavam seus Cidadãos e Moradores um tamanho bem, escreveram de mão Comum a Congo, ao Padre Prefeito, Frei Boaventura d’Alessano que fossem eles também dignos de gozarem da vista de seus Religiosos, pois aquela Vila estava no Sertão da Conquista mais apta, para dali os Missionarios Apostolicos fazerem muitos serviços a Deus no bem das Almas de tão numeroso Gentio cheios de tantas abominações e idolatrias, que era o que os trazia das delícias da sua Itália a uma terra tão áspera e distante; que além do fruto que faziam no bem daquela Gentilidade, eles teriam grande consolação com a sua assistência naquela Vila.

(CADORNEGA, 1972, vol. II, p. 51)

²⁷⁰ CADORNEGA, *op. cit.*, 1972, Vol. II, p. 34

No momento em que poderia começar a dizer sobre a ação dos capuchinhos no auxílio dos moradores de Massangano, e sobre isso poderia falar com detalhes, pois vivia ali, Cadornega encerra o assunto ao escrever: “[...] acabemos com o que pertence ao divino, logo iremos ao humano”²⁷¹. Mas, em seguida, menciona:

E vendo neste tempo padre Phelipe Franco, Reitor do Colégio da Companhia de Jesus desta Cidade que a Igreja e Colégio que tinham em o Reino do Congo estava desprovido de Sujeitos do seu Hábito e Religião, onde sempre pelo antigo e moderno haviam feito muito fruto no serviço de Deus, e bem daquelas Almas Muxicongas, despachou logo para o dito Reino, e Cidade de São Salvador ao Padre Antonio de Couto, Pregador e natural deste Reino de Angola, Sugeito inteligente na Língua daquela Nação, e por seu Companheiro ao Irmão Manuel da Costa, os quais chegados aquele Reino, trataram de pôr em ordem a sua Igreja e colégio, que estava tudo danificado, fornecendo-o de novo a lavrarem aquela seara para Deus, como haviam usado no tempo antigo, e agora nesta ocasião iriam a continuar como grandes e experimentados filhos do seu grande Patriarca Santo Ignacio de Loyola.

(CADORNEGA, 1972, Vol. II, p. 52)

Ou seja, o cronista indica de forma breve a maneira como os capuchinhos auxiliaram em Massangano, mas volta a ressaltar a atividade jesuíta no Congo. O curioso é que ele menciona o inaciano Antonio do Couto, o mesmo que teria levantado as calúnias sobre os jesuítas, das quais tratou-se no capítulo dois desta dissertação.

Cadornega diz ainda que capuchinhos acompanharam os portugueses na guerra contra Quissama (vol. II, p. 88), que foram eles os solicitados por Jinga para evangelizar o seu reino (vol. II, p. 130) e que foram os responsáveis pela conversão da mesma:

Neste tempo, chegou da Missão do Reino de Matamba o Padre Capuchinho e Missionário Apostólico Frei Antonio Romano, o qual havia ido para aquela Missão no governo de Luis Martins de Sousa Chichorro, como havemos relatado em seu Governo, onde havia feito grande fruto em aquela Rainha Ginga Dona Anna de Souza, reduzindo-a à fé de nosso Senhor Jesus Cristo, fazendo-a detestar de todas as suas Idolatrias Gentilicas[...]

(CADORNEGA, Vol. II, p. 167)

Além disso, Cadornega trata da construção de igrejas nos reinos de Matamba.

Considere o pio leitor que alegria teriam aqueles virtuosos Capuchinhos e Missionários Apostólicos em ver que na gema de tantos Bárbaros Idolatras haviam feito fabricar um Templo tão suntuoso a Deus e a sua Santíssima Mãe, onde até então se não conhecia nem adorava se não o Pai das trevas e seus Ídolos, e estarem reduzidos a darem as devidas adorações a Deus, e Criador dos Céus e da terra [...]

(CADORNEGA, Vol. II, p. 186)

Portanto, pode-se dizer que, apesar de não detalhar as ações capuchinhas, Cadornega reconhece o papel da Ordem na conversão da Jinga e no apoio dado aos portugueses.

²⁷¹ CADORNEGA, *op. cit.*, 1972, Vol. II, p. 52

4.4. Como Cavazzi trata os portugueses em seu texto

Apesar de membro da administração portuguesa, durante a leitura de Cadornega não percebe-se nenhuma crítica aos capuchinhos, apesar da já referida vigilância que estes sofriam. Pelo contrário, observa-se um reconhecimento do apoio conferido por eles. Mas, diante do panorama do padroado, é interessante perceber como um membro do Papado caracterizou os jesuítas e portugueses, a fim de identificar possíveis críticas aos inacianos no que se refere às suas atividades na África Centro-Occidental. Nesse sentido, foi identificado no texto de Cavazzi a forma com a qual ele se refere a esses grupos.

No livro I, ao descrever o reino de Angola, ou Ndongo, o capuchinho diz que “é o reino conquistado e possuído pelos **valerosos** Portugueses”²⁷². Além disso, reconhece a presença portuguesa em Quissama, Benguela, Tamba (em Matamba) e Cabesso, regiões bastante interioranas em comparação à Luanda. Além dessas, considera os portugueses como “soberanos” em Dande, Musseque, Bengo, as duas Ilambas [baixa e alta], Ari, Ambaca, Benguela, Chela, Cabesso, Libolo e Haco. Cavazzi ressalta ainda os ensinamentos que os portugueses teriam passado para os africanos, como o uso de animais de carga, a pesca e estratégias militares.

Acho que estes pretos têm aprendido dos Portugueses a colocar presídios nos lugares mais expostos às correrias dos inimigos. Estes defendem valorosamente as libatas e os quilombos e, quando a defesa se torna impossível, incendiam aquelas miseráveis habitações, o que tira ao vencedor a possibilidade de se valer delas.

(CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 220)

Sobre a influência portuguesa no Congo, o capuchinho relata que ninguém fora da família real congoleza poderia aspirar a ser rei, pois desde que se aliaram aos portugueses, a dinastia permanecia na família dos “Afonso”²⁷³. Atribui também à cerimônia de nomeação do rei do Congo à influência cultural lusitana, ao levar a doutrina de Jesus Cristo e os sagrados ritos da Igreja Católica²⁷⁴.

O capuchinho caracteriza os portugueses, “quer seculares, quer religiosos”, como piedosos e os parabeniza, pois alega que a cidade de Luanda era tal como uma cidade européia. Além disso, menciona que os escravos pertencentes aos lusitanos os serviam com melhor vontade do que aos naturais de sua terra, pois aqueles não lhes deixavam faltar comida e os tratavam de forma respeitosa²⁷⁵.

Em seu relato, Cavazzi demonstra uma profunda admiração por Salvador Correia de Sá, como pode ser observado na citação a seguir:

²⁷² CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 16. Grifo nosso

²⁷³ Idem, p. 222

²⁷⁴ Idem, p. 224

²⁷⁵ Idem, p. 170

Este benefício é devido à suma prudência e tacto do cavalheiro D. Salvador Correia de Sá e Benevides, governador de Angola, em nome de Sua Majestade o rei de Portugal. Depois de, em 1648, ter libertado a cidade de Luanda do domínio holandês, a que fora sujeita por espaço de sete anos, enviou embaixadores à rainha Jinga e aos jagas Cassanje, Calunga e Calombe, para estabelecer com eles boas relações, e exortou-os eficazmente a mitigar esta bárbara lei contra as crianças, pela qual eram abominados por toda a gente. Além disso, o sábio governador acompanhou estas embaixadas com muitos presentes da Europa, para ganhar aqueles chefes por este meio, e mostrou-se solícito em socorrê-los em suas necessidades, sem prejuízo da fé católica, da sua reputação e da fidelidade ao rei, seu senhor.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 181)

Diante desses aspectos, pode-se afirmar que não existe uma crítica do capuchinho à atuação portuguesa. Pelo contrário, Cavazzi alega ter assumido postos a fim de auxiliar Portugal, como no ano de 1655, quando foi capelão no exército português que avançava contra um povo nativo inimigo²⁷⁶. Em 1657, ele novamente escreve que foi “capelão de uma parte do exército português que estava em Chela”²⁷⁷.

Ao falar de São Paulo de Assunção (ou Luanda – o nome antigo era São Paulo de Luanda, mas após a restauração em 1648, tornou-se São Paulo de Assunção), Cavazzi menciona os jesuítas pela primeira vez:

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

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 29)

Nesta citação, Cavazzi reconhece a atuação dos inacianos em diversos lugares e a boa aplicação que estes faziam de suas fazendas em favor da Cristandade. Em diversos outros momentos do texto, o capuchinho menciona a realização de ofícios divinos e o ensino da catequese em “proveito daquelas almas”²⁷⁸.

O missionário faz referência a presença jesuíta e enfatiza a sua importância, mas não descreve suas atividades. Por exemplo, ao tratar da coroação de D. Diogo I, do Congo, cita que Portugal lhe enviou novos missionários, alguns da Companhia de Jesus:

Deveria eu aqui fazer um elogio particular destes padres e descrever pormenorizadamente os seus exemplaríssimos costumes, doutrina, prudência e coragem com que sustentaram entre os primitivos a glória de Deus, aumentando-a com a construção de diversas igrejas e de um colégio, com a fundação de pias congregações e com a realização de mil outras obras de bem. Relata-se que, ao seu ingresso no Congo, se converteram 5000 idólatras obstinados. Mas, como ainda hoje estão cheias aquelas regiões de aplausos, quer por esta, quer por inumeráveis outras provas dignas de eterna lembrança, dispense-me de empregar em seu louvor a fraqueza de minha pena.

(CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 241-242)

²⁷⁶ CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 199

²⁷⁷ Idem, p. 207

²⁷⁸ Idem, p. 32

Mais adiante, Cavazzi menciona os jesuítas novamente e termina o assunto de forma bem objetiva:

Chegaram, entretanto, outros missionários da Companhia de Jesus [ao reino do Congo], êmulos dos primeiros no zelo e nos frutos do seu apostolado, de maneira que mereceriam que a minha pena se demorasse a escrever os seus feitos, **se o assunto desta história não fosse outro.**

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 244, grifo nosso)

Ou seja, Cavazzi reconhece a presença inaciana, mas não a destaca a partir de longos relatos. Pelo contrário, procura apenas pontuar sua presença e contribuição na manutenção da fé cristã no reino do Congo.

O capuchinho relata também como os portugueses auxiliaram o reino do Congo na invasão dos Jagas, momento em que seu apoio foi fundamental para que D. Álvaro, do Congo, pudesse voltar ao trono. Desse modo, Cavazzi cita como D. Álvaro II não teve nenhuma dificuldade em suceder ao pai e devia aos portugueses a recuperação do reino, de modo que agradeceu aos reis com reiteradas embaixadas “D. Sebastião, D. Henrique, cardeal, e Filipe II de Castela, alternando os termos de gratidão com súplicas de novos socorros para sustentar os progressos da Fé”²⁷⁹.

Além disso, o autor salienta que a ajuda lusitana foi fundamental para que eles pudessem missionar de acordo com suas regras de pobreza, pois:

Os Pretos não compreendem que seja lícito ao ministro do altar não só viver das oblações espontâneamente dadas como esmolos, mas também – por lei da natureza – pedir o que precisa. Os nossos religiosos, enquanto permaneceram naquele lugar e graças aos portugueses, que generosamente socorriam as suas necessidades, puderam manter-se na rigorosa observância da pobreza, com fama de desinteressada bondade entre os naturais. Tiveram depois de ser comportar de maneira um tanto diferente, sem que, por isso, se possa censurá-los. Os sumos pontífices, ao enviarem os Capuchinhos para entre os infiéis, onde não se conheciam os costumes praticados nos países católicos, com boa providência afrouxaram um pouco o rigor da nossa regra neste ponto. Permitiam aos nossos missionários receber esmolos atendendo também ao futuro, mas de forma a evitar os abusos e a violação da minorítica pobreza, porquanto, se aqueles primeiros capuchinhos puderam manter-se na estrita observância da pobreza, como na Europa, permitindo Nosso Senhor que entrassem numa província freqüentada pelos Portugueses, em seguida, ao passarem para as províncias interiores, tiveram de aceitar necessariamente todos os óbolos que costumam ser oferecidos pelas funções paroquiais, para não tentarem a Divina Providência.

(CAVAZZI, 1965, vol. I, p. 281)

As suspeitas portuguesas para com as atividades missionários capuchinhas não passaram despercebidas por Cavazzi, que relata como eles teriam sido vítimas de boatos de “hereges” holandeses ou de outros “malévolos”:

A primeira cizânia foi a desconfiança dos Portugueses contra os poucos capuchinhos recém-chegados da Europa. Como era de prever um esforço para a reconquista de Luanda, ainda ocupada pelos Holandeses, os mesmos hereges ou outros malévolos espalharam o boato de que D. Tibúrcio de

²⁷⁹ CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 243 - 244

Redin, isto é, Fr. Francisco de Pamplona, tinha chegado às praias do reino com onze mil castelhanos enviados pelo rei católico, o qual mantinha ainda as suas pretensões sobre o reino de Portugal e as suas conquistas. Como o Redin tinha fama de valoroso, muitos ficaram consternados pela ameaça de tão numeroso exército e pela previsão de um terrível morticínio.

Além disso, os mesmos caluniadores ocultavam propositadamente o facto de que ele era religioso e insistiam em chamar-lhe D. Tibúrcio, e não Fr. Francisco. Procuravam assim convencer todos de que ele, disfarçado e incógnito, depois de ter percorrido todo o reino para tomar conhecimento de tudo e de ter ocupado violentamente uma província limítrofe, fora ocultamente à Europa, donde havia já partido rumo a Angola com muita gente para conquistar aquele reino e muitos mais. O boato encontrou crença ainda maior pelo facto, logo espalhado pelos malquerentes, de os nossos terem vindo com passaporte de Castela e não de Portugal, e havia quem afirmasse que esta missão não era exclusivamente evangélica e desinteressada como parecia anteriormente.

(CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 290-291)

Cavazzi prossegue defendendo que como os capuchinhos repreendiam de forma rígida todos os abusos e desordens espirituais, teriam criado irritação em algumas pessoas. Acrescenta ainda que até a maneira de viver dos missionários e o seu vestuário passaram a ser vistos como um “fraudulento artifício” e estavam espalhando cartas fingindo que tinham chegado de Portugal, pelas quais se recomendava usarem-se todas as precauções contra eventuais surpresas em relação aos capuchos.

O capuchinho descreve, inclusive, o sofrimento de outro missionário capuchinho devido às suspeitas que considerava como infundadas:

Fr. Jeronimo de La Puebla, irmão leigo da Província de Aragão, serviu também os missionários com grande caridade. Chamado pelos seus opositores para a sua Província, embarcou no ano de 1658 com o Pe. Serafim de Cortona. Mas durante a viagem foram presos pelos Holandeses, que, por ódio religioso, lhes deram muitos maus tratos, com pouca comida e paulada. Por fim, foram resgatados daquela escravidão pela piedade de alguns católicos. Porém, enquanto em Lisboa esperavam uma passagem para a Espanha, Fr. Jerónimo, por ser espanhol, encontrou infinitas oposições, e em vez de gozar dum merecido descanso teve de sofrer muito para dar boa conta de si. Tudo isto era efeito da guerra que ardia entre Portugueses e Espanhóis. Por fim, convencidos da sua inocência, os Portugueses deixaram-no partir, e ele pôde chegar à sua Província, onde, pouco tempo depois, acabou felizmente com todas as tribulações desta vida.

(CAVAZZI, 1965, Vol. I, p. 329)

Com exceção da situação de vigilância pela qual passavam pelos territórios nos quais missionou, Cavazzi não demonstra descontentamento ou crítica em relação aos portugueses. Pelo contrário, preocupa-se em demonstrar como os estavam auxiliando em relação aos costumes daqueles povos, ao convertê-los e torná-los seus aliados. Dessa forma, estavam contribuindo diretamente para a implantação dos interesses portugueses na região, ao mesmo tempo em que zelavam pela expansão e manutenção da fé cristã.

Logo, o panorama de embate entre padroado e Papado existiu, criando situações muito complexas. Membros do Papado atuando em regiões do padroado, agentes do padroado reagindo à presença dos capuchinhos com desconfiança e a própria coroa vigiando com rigor a atuação dos mesmos. Ao mesmo tempo em que as fontes oficiais (cartas trocadas que foram

analisadas ao longo do capítulo 2) demonstram uma tensão entre portugueses e capuchinhos, o mesmo não pode ser pensado para os discursos de Cadornega e Cavazzi. Em seus textos, ambos priorizam os seus feitos e de suas instituições, mas não demonstram descontentamento de um grupo pelo outro.

Através da comparação de seus discursos e lugares sociais, considerando os contextos de produção, pôde-se observar o quanto seus textos diferem. Apesar do método empreendido na escrita e do espaço e tempo sobre o qual tratam seus textos, as semelhanças param por aí. Cada um valoriza os seus próprios feitos a partir de perspectivas diferentes: um, a missionária capuchinha, e o outro, a administrativa portuguesa.

A partir dessa breve comparação, pode-se visualizar melhor o lugar social de Cavazzi e corroborar a ideia de que a organização de seu texto constrói a ideia de que a Ordem dos capuchinhos e a Propaganda Fide foram fundamentais para a conversão dos gentios que vinham atrapalhando os interesses portugueses, tendo sido, por isso, vitais para a implantação da administração lusitana na região. Uma vez comprovada a eficácia das missões capuchinhas através da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, a Propaganda Fide obteria menos obstáculos por parte dos portugueses para enviar seus missionários e deixaria suas ações registradas para sempre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as intenções do autor na construção de um texto são desvelados aspectos que nos remetem para além daquilo que está sendo narrado. Tal metodologia promove elementos para pensar os discursos de uma forma diferente, mais propriamente como o comprometimento do autor com uma determinada instituição ou linha de pensamento. Desse modo, ao escrever o autor emite opiniões e saberes que estão permeadas de uma intenção.

A análise do discurso do capuchinho Cavazzi revela, para além da prática epistolar missionária, o posicionamento desse grupo diante das missões ultramarinas. A primeira vista e por se tratar de um grupo religioso, seria muito menos complicado analisá-los como uma esfera “separada” daquela sociedade. No entanto, ao considerar que no século XVII as esferas políticas e religiosas não se separavam, e que a área de atuação dos capuchinhos na África era uma região de influência portuguesa, observa-se que esses religiosos prestaram um papel de auxílio nas alianças entre portugueses e alguns povos africanos.

Contudo, seria complicado afirmar que eles eram agentes ligados diretamente às ações de tentativa do domínio português, uma vez que não estavam sob sua administração. Apesar de dependerem da autorização e auxílio lusitanos, esses missionários não estavam sob o controle do Padroado português, e sim sob gerência da Propaganda Fide, ou seja, do Papado.

Nesse sentido, o objetivo desta dissertação foi a análise do discurso de Cavazzi não no tocante aos modelos ou das tópicas utilizadas por ele – apesar de as indicar em alguns casos -, mas sim entender esse discurso como uma manifestação da vontade capuchinha em divulgar suas ações missionárias no ultramar. Para além da divulgação das dificuldades e êxitos, esse texto teria o propósito de mostrar as tentativas de evangelização dos gentios africanos, em resposta às críticas do Padroado português.

Ao comparar as ordens dos capuchinhos aos jesuítas, Carlos Almeida salienta que os primeiros foram mais influentes politicamente, enquanto os últimos teriam sido mais participativos nas questões econômicas²⁸⁰. O tempo disponível dos jesuítas para se dedicarem ao serviço religioso era muito menor que o tempo oferecido a estas questões pelos missionários capuchinhos. Entretanto, é importante ressaltar que o envolvimento de missionários nas questões econômicas fazia-se necessário para subsistência - não sendo, portanto algo exclusivo dos jesuítas -, exceto quando se optava pela mendicância como o caso dos capuchinhos.

A prática de mendicância dos capuchinhos também foi pivô de conflitos com outros religiosos. Dessa forma, também busca-se sublinhar os conflitos existentes entre missionários capuchinhos e o clero secular na maneira de administrar o trabalho apostólico. Isso demonstra as divergências dentro da Cristandade ocidental, além de atentar para a heterogeneidade dos membros do corpo eclesiástico. Ao tratar de termos como “Cristandade” ou “Igreja católica”, muitas vezes essas diferenças são minimizadas. Dessa forma, procurou-se também enriquecer os conhecimentos acerca das várias faces da ação da Igreja no ultramar. Ao tentar conter o avanço protestante, foram criadas diversas estratégias (como as Ordens religiosas – dentre elas capuchinhos e jesuítas) que entravam em desacordo entre si e, por vezes, tiveram interesses distintos.

²⁸⁰ ALMEIDA, Carlos. *op. cit.*, 1997, p. 58

Nessa época, Portugal tinha seus territórios no ultramar muito cobiçados por outras nações européias e enfrentava resistência de alguns reinos africanos, logo, a intermediação missionária para a aliança portuguesa com estes reinos foi um grande auxiliar. Grande parte da historiografia entende que os jesuítas foram os grandes representantes da Coroa portuguesa nas missões de Além-mar. Todavia, eles eram em pouca quantidade na África Centro-Occidental, pois estavam presentes, em maior parte, na América portuguesa. Tal fato fez com que os portugueses se vissem obrigados a ceder a autorização para esses capuchinhos estrangeiros, mesmo que tivesse grande desconfiança de suas reais intenções apostólicas. No entanto, ao permitir a atuação dos capuchinhos, Portugal permitiu que o Papado assumisse, assim, grande importância política e religiosa naqueles territórios.

Por meio do prefeito da missão, o Papado acompanhava os avanços e necessidades da missão, dando suporte e deliberando tomadas de decisões. Nesse sentido, pode-se afirmar que, o Papado se mostrava como um aliado necessário para Portugal, ainda que esses estivessem com suas relações estremecidas. Em resumo, pode-se dizer que o Papado que decidia sobre qual lugar receberia mais missionários e, conseqüente, mais possibilidade de contatos com os ensinamentos de Deus e influência européia, facilitando a comunicação, alianças e conversão de africanos, possibilitando uma maior área de atuação mercantil e administrativa de Portugal.

Enquanto os jesuítas poderiam estar interessados em acumular cargos, dentro de sua hierarquia institucional, ou outros bens e privilégios, os capuchinhos eram mendicantes, ou seja, esses não seriam aspectos marcantes de sua atuação missionária. Isso não quer dizer que os capuchinhos agiam desprovidos de interesses políticos. Ao contrário, a afirmação no exclusivo interesse apostólico desses missionários, no discurso de Cavazzi, aponta para a maior eficácia que eles teriam na conversão daqueles africanos, corroborando a posição do Papado, com as missões sob seu controle, já na segunda metade do século XVII.

Cavazzi atribui a primeira conversão de africanos – a do rei do Congo em 1491 – aos franciscanos, fala da importância dos capuchinhos na conversão da rainha Jinga e, conseqüentemente, a aliança dessa com os portugueses, ressalta o quanto o domínio português era difícil e o quanto os capuchinhos foram fundamentais para que conseguissem ter maior influência naquelas regiões.

Esse interesse indica também a longevidade das ações do Papado no que se refere às tentativas de controle das missões do ultramar. Desde 1622, quando o papa Gregório XV criou a Sagrada Congregação de Propaganda Fide, buscando um maior controle papal sobre as missões religiosas, em detrimento do poder do Padroado, com o objetivo de diminuir a interferência das Coroas ibéricas no trabalho de missionação, retirando do jugo do Padroado português e do Patronato espanhol as decisões relativas à propagação da fé católica.

O texto de Cavazzi foi construído com diversas fontes, baseado em sua própria experiência naquelas regiões, relatos de companheiros capuchinhos, cartas e outras documentações missionárias que pôde examinar em Luanda, em Roma e nos conventos de sua Ordem. Além disso, Cavazzi fez uso de livros, como as obras de Duarte Lopes e João Francisco Romano, que tratavam das regiões do Congo, Matamba e Angola. Essas fontes e a carta de 14 de março de 1665, do cardeal capuchinho Rospigliosi destinada aos seus religiosos que atuavam em Luanda, recomendando que registrassem memórias sobre seu apostolado declaram a intenção de criar uma memória da missão capuchinha. Por isso, Cavazzi fala não apenas dos momentos em que viveu ali, mas também a momentos anteriores à sua missão.

Apesar dos embates entre Papado e Padroado, tais instituições não podem ser pensadas como opostas, pelo contrário, há de ser valorizada a complexidade dessa relação durante a segunda metade do século XVII. Mesmo assim, diante deste panorama, é interessante perceber como um membro do Papado caracterizou os jesuítas, a fim de identificar críticas aos inicianos no que se refere às suas atividades na África Centro-Occidental. Nesse sentido, buscou-se identificar no texto de Cavazzi a forma como se referia aos jesuítas e portugueses.

De forma surpreendente, em seu texto, não há características negativas ou que induzam o leitor a pensá-los dessa forma. No caso da maneira como trata os portugueses, Cavazzi salienta como esses eram “justos” e auxiliavam aqueles africanos ao ensiná-los a melhor lidar com a terra e outros aspectos. No caso dos jesuítas, Cavazzi indica sua presença e importância, mas não se trata de forma minuciosa as suas atividades.

Logo, acredita-se que o “silêncio” sobre as atividades inacianas deve-se, justamente, à intenção de fazer saltar aos olhos dos leitores a diferença entre capuchinhos e jesuítas. Ao tratar de forma mais detalhada as missões da sua Ordem, até porque este era o seu objeto, Cavazzi traz para segundo plano a presença jesuítica, construindo uma ideia de que os da sua Ordem foram mais eficazes e dedicados na conversão daqueles “gentios”. Mais do que um discurso do Papado, pode-se dizer que o texto de Cavazzi pode ser entendido como um fortalecimento da Ordem dos capuchinhos dentro do corpo da Igreja Católica, visto que existiam vários outros grupos atuando em vários territórios, como os jesuítas.

Ao abordar o tema da desconfiança que os portugueses tinham para com os capuchos, Cavazzi constrói a ideia de como aquela suspeita era injusta. Isto ocorre, pois primeiro demonstra o quadro de vigilância, para depois sublinhar como os de sua Ordem foram úteis para os lusitanos, principalmente, após realizaram a conversão da rainha Jinga, antiga inimiga e aliada fundamental para a implantação dos interesses portugueses na região e da fé católica.

Desse modo, o fato de não existir críticas diretas aos portugueses e jesuítas não exclui a hipótese de Cavazzi ter tido como objetivo marcar as atividades da Propaganda Fide em detrimento das ações do Padroado português. Ao construir a ideia de que os capuchinhos foram vigiados de forma injusta e não detalhar as atividades inacianas, o missionário cria uma imagem favorável aos de sua Ordem, enquanto constrói a ideia de que, se não fosse por suas ações, tanto a influência portuguesa quanto a fé católica, não teriam conseguido vencer os obstáculos que a “gentilidade” africana colocava.

No plano do discurso, ao comparar os textos de Cadornega e Cavazzi e considerar os contextos de produção, pôde-se observar o quanto seus textos diferem. Apesar do método empreendido na escrita e do espaço e tempo sobre o qual tratam, Cada um valoriza os seus próprios feitos a partir de suas perspectivas diferentes.

A partir dessa breve comparação, pôde-se visualizar melhor o lugar social de Cavazzi e corroborar a ideia de que a organização de seu texto constrói a ideia de que a Ordem dos capuchinhos e a Propaganda Fide foram fundamentais para a conversão dos gentios que vinham atrapalhando os interesses portugueses. Pela sua contribuição e utilidade, seriam vitais para a implantação da administração lusitana na região. Uma vez comprovada a eficácia das missões capuchinhas através da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, a Propaganda Fide buscava obter menos obstáculos por parte dos portugueses para enviar seus missionários, além de deixar suas ações registradas para sempre.

Para além desses aspectos, pretende-se apontar para a importância e contribuição que a perpetuação desse estudo comparativo entre o discurso do militar, Cadornega, e o religioso, Cavazzi, pode trazer para o estudo do império português no continente africano. Acredita-se que, para além de um estudo de caso na obra de Cavazzi, essa pesquisa atenta para a necessidade de estudos mais profundos dos relatos de viagens e crônicas européias sobre o continente africano, principalmente aqueles escritos em língua portuguesa.

REFERÊNCIAS

Fontes manuscritas:

Arquivo Histórico Ultramarino, Angola, Cx. 5, D. 16.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Angola, Cx. 6, D. 74.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Angola Cx. 6, D. 75.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino Angola, Cx 6, D. 79

Fontes impressas:

Arquivos de Angola. Vol. I. 2ª série. Nº 30. Oficina da Imprensa Nacional: Luanda, 1950

BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1991, Vol. VI, 2ª série

BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960, Vol. XI, 1ª série

BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1981, Vol. XII, 2ª série

BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1982, Vol. XIII, 2ª série

CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

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

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Giovanni Antonio. *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba, et Angola*. Bologna, 1687.

Collecção de Noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos domínios portuguezes, ou lhes são visinhas. Tomo III. Parte I. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1825

BIBLIOGRAFIA

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

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

ALMEIDA, Carlos. *A natureza africana na obra de Giovanni Antonio Cavazzi – um discurso sobre o homem*. Disponível em: < www.instituto-camoes.pt/cvc/ear/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf >. Acesso em 29 de ago. 2008

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

ALPERS, Svetlana. *A arte de descrever*. São Paulo: Editora da USP, 1999

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

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

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BIRMINGHAM, David. *Alianças e conflitos: os primórdios da ocupação estrangeira em Angola (1483-1790)*. Luanda: Arquivo Histórico de Angola. Ministério da Cultura, 2004.

BONTICK, François. *La fondation de la mission des Capucins ao Royaume du Congo*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1964.

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito: uma historia cultural del siglo de oro*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2002

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

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOXER, Charles R. *Relações raciais no Império colonial português (1415-1825)*. Trad. Sebastião Brás. Porto: Alumbamento, 1977.

BRÁSIO, António. *História e missiologia: inéditos e esparsos*. Luanda, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1973.

BRITO, Bernardo Gomes de (org.). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Contraponto Editora, 1998.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDIM, Pedro. “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. *História das Idéias*, n.22, 2001.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

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

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, vol. 5, nº11, 1991.

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

CLARK, Stuart. *Pensando com os demônios*. São Paulo: Edusp, 2006.

COSER, Miriam. *A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais*. In: *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 703-727.

CORREIA, Arlindo. *O reino do Congo*. Disponível em: <www.arlindo-correia.com/100807.html> Acesso em 31 de ago. 2007.

DAHER, Andréa. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DAVIDSON, Nicholas S. *A contra-reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Gastão Souza. *A batalha de Ambuíla*. Lisboa: Museu de Angola, 1942.

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

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, volume 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

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

FERRONHA, Luís António. “Quando o sagrado se manifesta – as brancas imagens”. In: ALBURQUERUE, Luís de; FERRONHA, António Luís; HORTA, José da Silva; LOUREIRO, Rui. *O Confronto no olhar*. Editorial Caminho: Lisboa, 1991.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.

FRAGOSO, João et alli. *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda. "Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império". *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 23, 2000, pp. 67-88. Disponível em: ww.penelope.ics.ul.pt – Acesso em 02 de jan de 2007

GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola: cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Edição Literal – sociedade editora, [19--?].

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

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

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé; andarilhas da alma na época barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008.

GRAY, Richard. *Black christians and white missionaries*. Londres: Yale University Press, 1990.

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

HEYWOOD, Linda M.(org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

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

HÖFFNER, J. *Colonialismo e evangelho*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Presença, 1973.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visões do paraíso*. 5ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

KIDDY, Elizabeth. “Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil”. In: HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008. pp.165-191

LEVI, Joseph Abraham. “Padre Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678), nos reinos do ‘Congo, Matamba e Angola’ – primeiros contatos europeus com a África”. In: *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, nº33/34. Jan./Dez., 1999. p. 29-47.

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

MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”. In SCHWARTZ, Stuart. *Implicit Understandings, Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 249-267

MARAVALL, José Antonio. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 3ª edição, 1989

MARCUSSI, Alexandre. *Paralelos entre sabá e kimpasi no reino do Congo no século XVII*. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Alexandre%20Almeida.pdf>> – Acesso em 20 de junho de 2009.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3ª ed. rev.. São Paulo: Alameda, 2008, p. 27

MELLO E SOUZA, Marina de. *A rainha Jinga - África central, século XVII*. Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br>> - Acesso em 04 de jun. de 2009.

MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: João Frago; Manolo Florentino; Antonio Carlos Jucá de Sampaio; Adriana Pereira Campos. (Org.). *Nas rotas do Império. Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES, IICT, CNPq, 2006, p. 279-298.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

MILLER, Joseph. *The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of West-Central Africa*. In: *The Journal of African History*, Vol. 23, N. 1, 1982. pp. 17-61

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O ‘ethos’ nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. In. *Almanack Brasiliense*, nº 2, novembro 2005. pp. 4-20

MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Européia*. Lisboa: Gradiva, 1985.

NEVES, Luis Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001

OLIVAL, Fernanda. “Juristas e mercadores à conquista das honras: quatro processos de nobilitação quinhentistas”. In. *Revista de história económica e social*. nº 4 – 2º série/ 2º semestre de 2002

OLIVEIRA, Anderson Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2008.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Militar, camarário e ‘bom cristão’: o cronista Cadornega e suas estratégias de ascensão social nas possessões portuguesas na África do século XVII.” In. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 10, 2008, p. 223-238.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. “Semelhanças e diferenças na escrita da história da África Centro-Occidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi”. In. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS* (Online), Vol. 23, Nº 2, 2010, p. 417-435

PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World: ideologies of Empire in Spain, Britain and France (c.1500-c.1800)*. New Haven/London: Yale University Press, 1995.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARREIRA, Adriano. *Dicionário glossográfico e toponímico da documentação sobre Angola (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.

PARREIRA, Adriano. *Economia e sociedade em Angola na época da Rainha Jinga (século XVII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: VILLARI, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 143-171

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003, pp. 313-314

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996

RAMINELLI, Ronald. “Da controversa nobilitação de índios e pretos; 1630-1730” (capítulo no prelo).

RAMINELLI, Ronald. Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João et alli. *O antigo regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550 – 1775*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

SÁ, Isabel dos Guimarães. “Charity and Discrimination. The Misericórdia of Goa”. In: *Itinerario*. Vol. XXXI, nº 2, 2007. p. 51-70

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Eduardo dos. *O antigo reino do Congo*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964.

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

SARAIVA, José Flavio Sombra; PANTOJA, Selma Alves (org.). *Angola e Brasil: nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

SERAFIM, Cristina Maria Seuanes. *As Ilhas de São Tomé no século XVII*. Centro de História de Além-mar. Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciência Sociais e Humanas, 2000.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988

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

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Notas sobre o Reino do Congo no século XVI*. Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br>> - Acesso em 04 de jun. de 2009.

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

THORNTON, John K. “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”. *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, CEEA Candido Mendes, dez/1997.

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

THORNTON, John K. “New light on Cavazzi’s Seventeenth Century description of Kongo”. *History in Africa* 6, 1979, pp. 253-264.

VAINFAS, Ronaldo. “A contra-reforma e o além-mar”. In: *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campous, 1989, pp. 7-45.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Sette Letras, v.3, n.6, dez/1998, pp. 95-118.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946.p. 371-410.

ANEXOS

AHU, ANGOLA, CAIXA 6, DOC 79 – CONVERSAO DA RAINHA JINGA E ACORDO DE PAZ. PRISAO DA RAINHA JINGA.

Em cinco do correntes, chegando portador da R^a. Dona Ana de Souza com as capitulações das pazes que mandei assentar com ela; cujo translado mando a Vossa Majestade, em que me parece e pareceu a todos deste povo de melhor juízo não ser este o menor serviço que tenho feito a V Maje neste Governo, e porque os que tocam a Deus e nossa Santa Religião são os que V Maj mais[em outra carta quase idêntica não há a palavra mais] me encomenda, e de que V Maje se há por melhor servido; fica sendo o maior serviço neste particular da Rainha, e da sua reconciliação com a Igreja Católica, com tantas mostras de arrependida de sua apostasia passada. Quanto ao presente tem mostrado com efeitos grandes estar restituída ao grêmio da Igreja, ouvindo missa todos os dias com grande veneração à Imagem de Cristo crucificado que tem em oratório particular, demais da Igreja, que mandou fazer, e apregoar sob graves penas a proibição dos ritos gentílicos com as grandes crueldades de que usava nos seus abomináveis sacrifícios, e que todos que fossem nascendo se batizassem com os menezes[sic] nascidos, e os capuchinhos missionários que ela mandou pedir trata com tanto respeito e amor que quando lhe foram os foi esperar meia légua fora do seu Quilombo, e os recebeu em público de joelhos, e lhes beijou o hábito, e no mesmo instante mandando-lhe o capucho tirar certas superstições da cabeça[não há da cabeça no outro] de que estes barbados usam. Ela botou tudo fora perguntando se havia mais que lhe parecesse mal para o emendar; e agora me pede mais capuchinhos, que tão satisfeita se mostra da sua pobreza e isenção que é o que mais os convencem todos.

E sobre o mais fora do espiritual, me concedeu a restituição do nosso Jaga Calanda, que tinha fugido para ela com todo o seu poder como o escrevi à Vossa Maj da falta que ficava fazendo ao serviço de V Maj a deste Jaga por ser Vassalo e haver mostrado grande fidelidade em tempo dos Flamengos, e nas mais ocasiões, e por ser esta condição tão inesperada confesso à vossa Maj que não ousei mete-la com as mais que mandei à Rainha, mais fui dispondo a restituição do sobredito até que pegou e a Rainha mo concedeu com os mais dos ditos capítulos que envio a V Maj.

Demais dos interesses que se faz a Deus neta conversão, que são os maiores, que se fazem a VMaj resultou tanto espanto a toda esta Etiópia da Rainha Ginga se submeter às Leys de V Maj que tudo está atemorizado do Real nome de V Maj.

Destes mistérios tão pouco esperados do terrível sujeito[sujeição] da ginga nasce o espanto de todos esses bárbaros que habitam por esses Reinos de V Maj, espanta igualmente que sendo esses religiosos missionários que solicitam com seu exemplo e fervor estes mistérios deles, tirem motivos outros religiosos da Igreja de Deus para os abocanhar; e não sei se diga para os perseguir, que tanto pode a paixão com os humanos sem lhes valer o sagrado a que se recolheram, e é, Senhor, muito para sentir, que aqueles que por razão de seu Estado, deviam abonar e exaltar a virtude, pobreza e penitencias, dos outros do seu estado, a vista do inumerável furto que andam fazendo por toda esta Etiópia, sem perdoar ao perigo das vidas, nem ao trabalho dos corpos, seja esta a causa de seus encontros, é assim como digo a V Maj, é o que vejo; digo, é o que sei, e também pela obrigação que me corre de que V Maj me encomenda desta Cristandades, e da verdade com que devo falar a V Maj, que se estes Capuchos italianos os não frequentaram não só iriam tanto avante como vão, mas não haveria rasto de Cristandade nestes Reinos de V Maj.

Avisao-me mais os assistentes que tenho com a Rainha que espera pelo seu General que anda fora na Guerra para o casar com a Irmã Dona Bárbara que lhe mandei, e para haver

efeito se havia o dito batizar a cujo exemplo o fará a maior parte daqueles povos por ser este negro o que governa tudo da Guerra e na paz.

As cento e trinta peças que a Rainha mandou oferecer por resgate de sua irmã, havia ela mandado antes da concordata das pazes 100 cabeças de que eu assinei termo, que mandei fazer pelo Provedor da Fazenda de que as tomava sobre mim para evitar os riscos da vida e os gastos grandes que haviam de fazer enquanto não chegava ordem de V Maj parse abonarem de entregar, e a quem que para o fazer aqui como os Ministros da Fazenda Real pertenderam, não haveria efeito deste limitado serviço do valor das 130 peças que ofereci a V Maj para os chapins da Rainha Nossa Senhora. Espero cada dia pelas 30 que faltam, e por ordem de V Maj do que hei de fazer deste pagamento, e razão será que se não dilate esta resposta de V Maj porque os Governadores pobres não são muito seguros para depositários. Guarde Deus a Sereníssima Pessoa como seus havemos mister. SP [corroído] 14 de 1656[Ao invés de sereníssima Pessoa como seus havemos mister, na outra cara está escrito Católica pessoa de V Maj como todos seus vassallos desejamos. SP [corroído 8 de 1656]