



Luana Mayer de Souza

**Entre Coroas, Províncias e Missionários: O Reino do
Congo no final do século XVIII**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós- Graduação em História
Social da Cultura do Departamento de História
do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Regiane Augusto de Mattos

Rio de Janeiro
Setembro de 2016



Luana Mayer de Souza

**Entre Coroas, Províncias e Missionários: O Reino do
Congo no final do século XVIII**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós- Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Regiane Augusto de Mattos

Orientadora
Departamento de História
PUC-Rio

Prof. Leonardo Affonso de Miranda Pereira

Departamento de História
PUC-Rio

Prof. Alexandre Vieira Ribeiro

Departamento de História
UFF

Monica Herz

Vice-Decano de Pós- Graduação do Centro de Ciências Sociais da PUC-
Rio.

Rio de Janeiro, 30 de Setembro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Luana Mayer de Souza

Graduou-se em Licenciatura em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2011.

Ficha Catalográfica

Souza, Luana Mayer de

Entre coroas, províncias e missionários: o Reino do Congo no final do século XVIII / Luana Mayer de Souza ; orientadora: Regiane Augusto de Mattos. – 2016.

124 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2016.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Reino do Congo. 4. Poder central. 5. Missionários. I. Mattos, Regiane Augusto de. II. Pontifícia

CDD: 900

Para minha mãe, porque enquanto houver você do outro lado eu consigo me
orientar

Agradecimentos

Agradeço a toda minha família que me apoiou ao longo dessa jornada.

À minha orientadora, a professora Regiane Augusto de Mattos, agradeço pela sua paciência, generosidade, disponibilidade e o carinho durante todo o processo de mestrado.

Não posso deixar de agradecer a professora Eunícia Fernandes, que me ensinou a responsabilidade e o prazer da nossa profissão.

Agradeço ainda a generosidade da professora Marina de Mello e Souza pelas dicas preciosas e o material que compartilhou tão prontamente comigo, quando essa pesquisa ainda era um esboço.

Foi fundamental também o incentivo, carinho e risadas das minhas amigas: Mariana Costa, Ana Beatriz Pereira de Oliveira, Valéria Peçanha, Natália Braga de Oliveira e Priscila Rodrigues que estiveram sempre presentes durante a realização desse trabalho.

Aos meus queridxs alunxs do Colégio Pedro II que contribuíram de tantas formas para a realização desse trabalho que nem sei mensurar.

Aos professores Alexandre Ribeiro e Leonardo Pereira, que estiveram na banca de qualificação de mestrado, agradeço pelas críticas generosas.

Agradeço ao professor Leonardo Pereira, pois acompanha de perto minha trajetória acadêmica desde meus anos de formação.

Agradeço ao grupo de pesquisa de estudos africanos da PUC-Rio pois acompanharam meu trabalho de perto, sempre incentivando, sugerindo e trocando informações, bibliografia importantes para a realização desse trabalho.

Agradeço especialmente ao professor Carlos Almeida por me enviar as cópias que me faltavam do Arquivo da Academia de Ciências de Lisboa.

Por fim, ao Departamento de História da PUC-Rio, tanto os professores como os funcionários, que sempre me acolheram.

Resumo

Souza, Luana Mayer de; Mattos, Regiane Augusto de. **Entre Coroas, Províncias e Missionários: o Reino do Congo no final do século XVIII.** Rio de Janeiro, 2016, 124 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação tem por objetivo compreender, de um modo geral, as dinâmicas políticas, sociais e econômicas do Congo no final século XVIII. Tendo como base relatos de missionários europeus, esta investigação pretende se aprofundar nas dinâmicas entre as províncias do reino e o poder central e como a elite conguesa irá se utilizar das relações com os europeus para se afirmarem politicamente na região. Problematizando a esfera de poder exercida pelo rei nesse período histórico e a circulação de saberes e práticas políticos e religiosos. Os europeus, principalmente os missionários buscaram mapear essa sociedade de forma que ela se enquadrasse nos moldes políticos, sociais e religiosos estabelecidos por eles, com base nas concepções de reinos e impérios, de forma que talvez não tivessem conseguido compreender a estrutura política e social vigente. O que pareceria aos olhos dos missionários uma descentralização política do Congo causada pelas guerras civis e a conseqüente desarticulação das províncias poderia se configurar uma característica própria dessas sociedades também em outros contextos. Elas estariam articuladas por meio de uma cadeia de sociedades, na qual algumas eram englobadas e outras englobantes por meio de amplos espaços variados como os das trocas comerciais, os religiosos, os linguísticos e os políticos e de guerra.

Palavras Chave

Reino do Congo; Poder Central; Missionários.

Abstract

Souza, Luana Mayer de; Mattos, Regiane Augusto de (Advisor). **Between Crowns, Provinces and Missionaries: The kingdom of Congo in the late eighteenth century.** Rio de Janeiro, 2016, 124 p. Master Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to understand, in general, dynamic political, social and economic of the Congo in the late eighteenth century. Based on reports of European missionaries, this research aims to deepen the dynamics between the provinces of the kingdom and the central power and how congolese elite will use relations with the Europeans to politically assert in the region. Questioning the sphere of power exercised by the king in this historical period and the circulation of political and religious knowledge and practices. Europeans, especially the missionaries sought to map this company so that it would fit the political mold, social and religious established by them, based on the concepts of kingdoms and empires, so that might have failed to understand the current political and social structure of the Congo. What would appear in the eyes of the missionaries a political decentralization of Congo caused by the civil war and the consequent dismantling of the provinces could set up a characteristic of these companies in other contexts. They would be articulated through a chain of companies, in which some were encompassed and other encompassing through large spaces varied as trade, religious, linguistic and political and war

Keywords

Kingdom of Congo; Central Power; Missionaries.

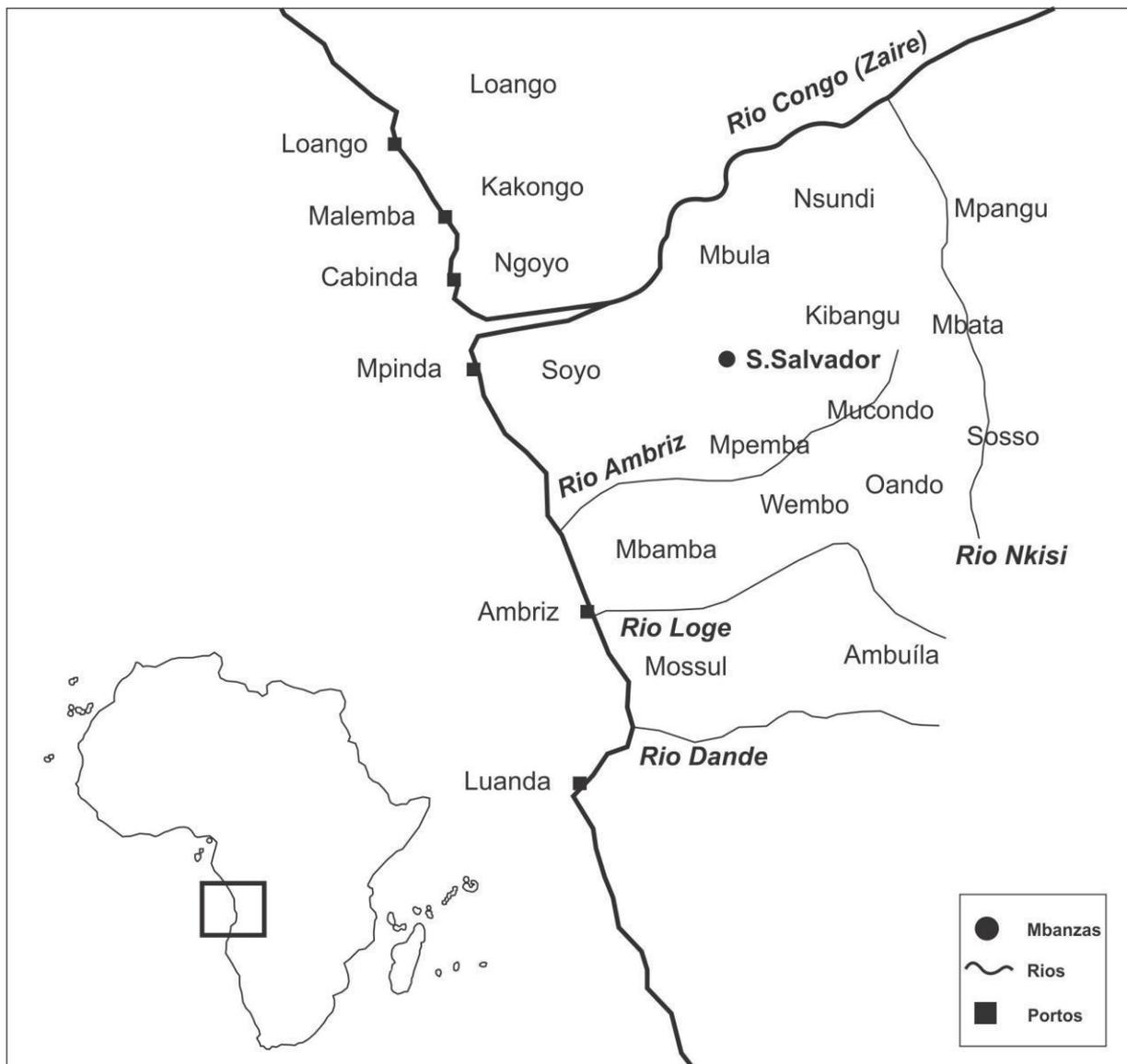
Sumário

1. Introdução	11
2. Desbravando o Congo	25
2.1 Os missionários chegam a Luanda	25
2.2 Catolicismo e poder no Congo	32
2.3 Congo: um “reino” ou uma “sociedade em cadeias”?	39
2.4 As Províncias e seus chefes	43
2.5 Retomada de Mbanza Congo	56
3. Circulação de saberes, práticas e crenças	62
3.1 Um diálogo de surdos?	62
3.2 As conexões feitas pelos congueses	77
4. Tráfico e escravidão no Congo	84
4.1 A inserção portuguesa na região de Luanda	84
4.2 A escravidão moderna	87
4.3 A escravidão na África	91
4.4 Luanda e sua busca por redes comerciais no Congo	98
Considerações Finais	114
Fontes	117
Referências bibliográficas	119

"A principal tarefa do historiador não é julgar, mas compreender, mesmo o que temos mais dificuldade para compreender. O que dificulta a compreensão, no entanto, não são apenas nossas convicções apaixonadas, mas também a experiência histórica que as formou."

Eric Hobsbawn, A Era dos Extremos.

Mapa: Congo e seus vizinhos no século XVIII



Introdução

No dia vinte e sete de Julho de mil setecentos e oitenta e um, o frade franciscano Rafael Castelo De Vide escrevia ao seu superior na Província da Piedade em Portugal. Em sua primeira viagem à África, frade Rafael nos conta o que fazia, tão distante de casa:

(...) foi esta Missão de grande empenho da Rainha Nossa Senhora, assim para restabelecer a Cristandade, que aqui foi plantada pelos Portugueses, como também para renovar a antiga amizade, que sempre houve entre o Congo e Portugal, e os Reis de um e outro Reino, o que esperamos conseguir pelo grande agrado, que temos encontrado neste Rei do Congo, e nos maiores fidalgos, anuindo a tudo o que se propõe, e esperamos principalmente nele integrar a Cristandade que aqui achamos muito descaída(...)¹

Trabalho missionário para o restabelecimento da cristandade no Congo e renovar os laços entre Portugal e o "reino" africano, esses eram os objetivos do franciscano, seguindo as ordens de D. Maria I, sua soberana. Percebemos no trecho destacado, a simbiose entre religião e política. De Vide, nos apresentou um projeto no qual os dois estão interligados. A missão na qual De Vide veio para a África, foi uma forma da Coroa portuguesa garantir um controle de sua possessão em Luanda e arredores, conseguindo assim maior sucesso e lucro no tráfico atlântico de africanos escravizados.

Através dos relatórios missionários do frade Rafael, buscaremos compreender as relações sociais e políticas do Congo no final do século XVIII. Partindo do pressuposto que nesse Estado Centro-africano, religião e poder estavam igualmente imbricados, analisaremos como símbolos cristãos passam a ser escolhidos como insígnias de poder pela elite local. Além de estabelecermos uma conexão entre religião, poder e o tráfico atlântico no período.

O Império Ultramarino português passou por importantes transformações na segunda metade do século XVIII. Elas começam com a coroação de D. José I

¹ Frei Rafael Castello da Vide. Viagem e missão no Congo. Academia das Ciências de Lisboa, MS Vermelho 296,ano, p.3

como rei de Portugal, em 1750, e a nomeação de Sebastião José de Carvalho e Melo como Secretário de Estado do Reino no mesmo ano. Marquês de Pombal, como ficou conhecido, realizou diversas mudanças no campo governativo e administrativo do Reino. Essas transformações abrangem a esfera religiosa com a expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses e uma diminuição da interferência religiosa em assuntos políticos.

O objetivo maior das reformas pombalinas propostas era a diminuição dos obstáculos ao comércio de escravos. Com o crescimento do tráfico, a colonização no Brasil era viabilizada e o equilíbrio do Império, mantido. No entanto, o programa pombalino em Angola visou também transformá-la em uma colônia de povoamento e produção de riquezas, para tentar manter o controle do tráfico de escravos, pois outro fator que provocava a preocupação em relação aos territórios angolanos eram as ameaças de ocupação estrangeiras.²

Como o tráfico atlântico de cativos em meados do século XVIII representava uma das mais importantes fontes de receitas da Coroa portuguesa, seu peso orientou as políticas para Angola. Assim, a administração portuguesa foi marcada pela efetivação da posse dos territórios ultramarinos, garantindo o controle da região para a realização de uma exploração rentável.³

Desde o final do século XVI, Portugal buscava ocupar territórios nessa região de forma a controlar o tráfico de escravizados. A possessão portuguesa de Angola era dirigida, por um governador nomeado por Lisboa. Era constituída pelas cidades de Luanda, Benguela e Massango junto com alguns presídios. Luanda por ser a mais importante e estruturada das cidades, era regida por um conselho municipal e um governador, ao passo que capitães militares administravam os territórios circundando seus presídios.⁴

Com a morte de D. José I em 1777, sua filha, D. Maria I, assumiu o trono estabelecendo assim novos laços com a Igreja. Contudo, essas relações deveriam ficar submetidas à tutela da coroa. Podemos perceber isso mais claramente, com a criação da Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento temporal das Ordens Regulares, criada em 1789. Essa junta permitia um maior controle real das ordens

² Cruz, Ariane Carvalho da. Militares e militarização no Reino de Angola: patentes, guerra, comércio e vassalagem (segunda metade do século XVIII) Dissertação de mestrado. UFRRJ, 2014.

³ FRANCO, Sandra Aparecida Pires. Reformas Pombalinas e o Iluminismo em Portugal." In: Fênix: Revista de Estudos Culturais.UFU-Online , vol. 4,n4, 2007. pp.01

⁴ VANSINA, Jan. Kingdoms of the Savana.Madison: Winsconsin University Press, 1966. pp.146

religiosas do país.⁵ Buscando reparar a ausência de religiosos nos territórios ultramarinos, ela mandou uma missão católica para Luanda.⁶

É nesse contexto que se insere a missão comandada pelo Frade Rafael De Vide. A presente pesquisa está fundamentada no extenso relatório desse franciscano. O frade produziu o principal e mais extenso documento missionário conhecido, datado da segunda metade do século XVIII. Missionando por cerca de dez anos no Congo (1779 a 1788), durante sua estadia escreveu quatro relatórios para sua Província, em diferentes anos: 1781, 1782, 1783 e, o último, em 1788. Os relatórios apesar de sempre estarem endereçados ao seu superior na Província da Piedade, também foram destinados ao Governador de Luanda, ao Bispo de Congo e Angola e a Maria I, rainha de Portugal. Os relatórios foram compilados e hoje se encontram nos arquivos da Academia das Ciências em Lisboa.

Durante esse período presenciou diferentes acontecimentos políticos. Foi vigário geral do Congo, habitou na capital e teve relação próxima com os soberanos do Congo. Além disso, viajou diversas vezes entre as diferentes províncias próximas e afastadas da capital, sempre em contato com as elites locais. Só partiu da região por motivos de doença em 1788, quando retornou a Portugal.⁷ A partir dos relatos do franciscano pode-se perceber uma dinâmica política entre o poder central, o Mani Congo e os chefes de províncias.

Outro documento que analisarei é de autoria do frei capuchinho Raimundo da Dicomano, enviado pela Propaganda Fide⁸ para Luanda em 1790. Foi mandando para o Congo pelo bispo de Congo e Angola. Frei Dicomano missionou no Congo entre 1791 a 1795. Durante esse período acompanhou o governos dos Mani Congo: Nepanzu-a-mabandu e Nemassaqui-mapanzu. Respondia diretamente a Roma, mas mandou seu relatório ao bispo de Congo e

⁵ ALVES, Patrícia Wooley Cardoso Lins. D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal nos finais do Antigo Regime (c. 1777-1802). 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. pp.39

⁶ REGINALDO, Lucilene. André do Couto Godinho: homem preto, formado em Coimbra, missionário no Congo em fins do século XVIII. **Revista de História**, Brasil, p. 1-34, set. 2015. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/104833>>. Acesso em: 04 Out. 2015.

⁷ COELHO, Possidónio Mateus Laranjo. "O Bispo Missionário Fr. Rafael de Castelo de Vide. Alguns subsídios inéditos para a história da sua notável acção espiritual e temporal em Angola, Congo, Ilhas de S. Tomé e Príncipe." Lisboa : Academia das Ciências de Lisboa, separata das "Memórias" (Classe de Letras, tomo VII), 1959.

⁸ A Propaganda Fide foi uma estratégia do Papado de retomar o controle da expansão do catolicismo nas regiões da África e Ásia. Assumindo a responsabilidade das missões católicas nessas regiões, acabando assim com os padroados de Portugal e Espanha.

Angola também. Por ser um relatório descritivo, está subdividido por tópicos que tratam da organização política, social e religiosa conguesa do contexto estudado.

Ao utilizar os textos de missionários como fonte histórica, não se deve esquecer que não existe neutralidade em sua fala. Faz-se necessário pensar o “*lugar social*” ocupado por seu autor. Para 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. Nesse sentido, pode-se dizer que um discurso é produzido por agentes que estão inseridos num determinado contexto e carregam, em sua fala, implicações próprias do lugar social que ocupam⁹. Dessa forma, os discursos são históricos e estão necessariamente vinculados ao momento histórico em que são produzidos.¹⁰

Não se pode perder a dimensão que frei Rafael Castelo de Vide era um franciscano português de uma província reformada, escolhido pelo general de Angola para missionar no reino do Congo e, dessa forma, ajudar a restabelecer as relações comerciais entre os dois reinos. Quando escreve suas relações para seu superior ele visava incentivar a vinda de novos irmãos provinciais, ao mesmo tempo em que deveria participar da vida política do Estado de forma a melhor auxiliar a Coroa portuguesa. Essa subjetividade e as redes de relações nas quais estava inserido se mostram presentes ao longo de todos seus escritos.

Entendendo que De Vide estava produzindo um discurso, devemos sempre fazer uma leitura crítica dessa produção, nos distanciando do discurso do autor e buscando evidenciar a ação dos africanos, como nos alerta a historiadora Beatrix Heintze.¹¹

O historiador Elikia M'Bokolo também ressalta sobre as deformações e exageros que uma análise não crítica desse tipo de fonte pode gerar. Para isso, sugeri uma leitura atenta de forma a desconstruir uma visão imperialista de Portugal dominando o frágil reino do Congo. Esse tipo de análise não nos permite acessar os diversos matizes desse processo histórico, perdendo, assim, a dimensão do protagonismo africano, principalmente pela elite conguesa que possuía o domínio da sociedade e da política portuguesa e utilizava esse conhecimento para

⁹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. . Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 66.

¹⁰ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. op. cit. pp.66

¹¹ HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudo sobre fontes, métodos e História*. Luanda: Kilombelombe, 2007. pp.26

garantir seus interesses nesse jogo de poder entre lusos e africanos.¹²

A especificidade europeia das fontes coloca-nos uma questão de método: como se distanciar do discurso português das fontes, de forma a evidenciar a agência africana. Buscando nos distanciar de uma visão eurocêntrica, devemos nos atentar para o caráter tendencioso das fontes como nos alerta Beatrix Heintze.¹³ Segundo a historiadora, "para esse estudo, recorreremos principalmente a fontes escritas documentais e as tradições orais que tem de ser sujeitas a uma rigorosa crítica de fontes."¹⁴

Crítica às fontes e cotejo de diferentes documentos são o caminho indicado Heintze, pois para ela:

*Só estas tentativas de interpretação e formulação de hipóteses nos permitem avançar (...). O que é importante é que saibamos reflectir criticamente sobre os nossos próprios passos para o conhecimento, mesmo quando ele nos parece óbvios. A dúvida sistemática deve ser o nosso companheiro permanente (...)*¹⁵

Podemos sim conseguir fazer uma história da África, e não apenas dos europeus na África, utilizando fontes europeias não esquecendo a dimensão da ação dos africanos. De acordo com Heintze, "o historiador moderno seria um triplo marginal devido a distância temporal, cultural, espacial que nos separa de nossos objetos".¹⁶ A forma de tentarmos diminuir essa distância seria cotejar diferentes tipos de fontes produzidas por distintos autores, realizando assim uma comparação.

Uma grande problemática que Heintze nos coloca seria justamente a questão dos autores das fontes não terem, em geral, presenciado os acontecimentos, evidenciando o perigo de uma perspectiva distorcida ou reduzida dos fatos. Segundo a historiadora:

¹² M'BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações. Tomo I. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2015. pp.414

¹³ HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudo sobre fontes, métodos e História*. Luanda: Kilombelombe, 2007. pp.26

¹⁴ HEINTZE, Beatrix. Op. Cit. pp. 60

¹⁵ CF HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudo sobre fontes, métodos e História*. Luanda: Kilombelombe, 2007. pag. 61.

¹⁶ *Ibidem*, pp.28.

Para quem pretende escrever a História africana e não apenas a História do colonialismo português, é muito mais grave o facto (...) quase nenhum dos autores ter vivido entre africanos numa das suas cortes (e muito menos pertencido à sua cultura), pelo que a sua observação e vivência da realidade e dos acontecimentos não resultam de uma experiência própria. Isto limita bastante a História que ainda é possível reconstituir e encerra em si o perigo de reduzir e distorcer a perspectiva histórica de uma forma injusta.¹⁷

Uma forma de evitar esse perigo seria uma análise dos testemunhos, criando mecanismos que demarcassem os critérios da redação dessa fonte, a origem desses autores, a data da documentação e em qual contexto ela foi produzida. Dessa maneira, teríamos mecanismos de análise que burlariam a tendência comum que as fontes apresentam de se centrarem nos relatos das atitudes e das decisões do grupo que representam, ressaltando frequentemente as vitórias e as vantagens que levavam sobre os africanos. Mesmo quando essas fontes revelam as ações e reações dos africanos, quase sempre são aquelas que dizem respeito às atitudes dos europeus.¹⁸

Como já foi mencionado anteriormente, os congueses se utilizaram das relações estabelecidas entre os portugueses em benefício próprio. Buscando entender como ocorreram essas relações que acabaram expandindo o cristianismo no Congo, farei uso da abordagem proposta pelo antropólogo francês Jean-Loup Amselle, por meio do conceito de “conexões”, apresentado na sua obra, *Branchments*.¹⁹

Neste trabalho, Amselle analisa o movimento cultural transnacional N’ko, criado por Souleymane Kanté, em 1949, e que abrangia populações mandinga presentes no Mali, Egito e Guiné. Kanté criou um novo alfabeto, o N’ko, para ressaltar a cultura mandinga em detrimento da cultura árabe. O alfabeto, inspirado nos fonemas do latim, era utilizado, principalmente para a tradução das escrituras muçulmanas. Nesse sentido, o movimento buscava valorizar a cultura mandinga se distanciando da cultura árabe e se aproximando das culturas latina e muçulmana.

¹⁷ Ibidem pp. 26.

¹⁸ Ibidem, pag. 26.

¹⁹ AMSELLE, J. *Branchements. Anthropologie de l'universalitédescultures*. Paris: Flammarion, 2001.

A partir dessa pesquisa, Amselle estabelece que não existe uma cultura original, pura. Por conta da circulação de pessoas e de saberes, a “cultura mandinga” proclamada por Kanté formava-se por elementos do Islã, que já estava na região e das culturas europeias, que também já estavam lá, e que, por sua vez, eram constituídas por aspectos de outras culturas. Amselle defende, então, que não existe uma pureza, uma origem das culturas e, portanto, as suas fronteiras fixas são questionáveis.²⁰

O autor propõe o termo “conexões” para a substituição de outro que foi muito utilizado, que é o de “mestiçagem”. Amselle rompe assim o conceito de “hibridismo”, de “mestiçagem”, pois acredita que esses conceitos teriam em seu bojo a ideia de mistura entre culturas que se aproxima da noção de pureza, que para ele não existe. Pois mestiçagem e hibridismo partem da ideia de binômio cultural que resultaria em uma terceira cultura – mestiça, estabelecendo também certa hierarquia entre elas.

A/s reflexões sobre etnia trazidas por Jean-Loup Amselle e Elikia M’Bokolo na obra *Nos meandros das etnias* também contribuem para pensar a sociedade conguesa. Para estes autores, a etnia deixa de ser entendida como a base em que se irão detectar as redes básicas da sociabilidade, para ser definida como um espaço múltiplo que tem determinações sociais próprias, mas que se encontra, de certa maneira, determinado pelos espaços que lhes moldam a existência, sejam eles de troca desigual que condicionam as redes de produção e circulação, por espaços estatais, políticos e militares, responsáveis pela desarticulação dos comandos básicos e pela submissão a entidades políticas mais amplas, por espaços linguísticos que, longe de ser homogêneos, podem subsidiar formas de consciência mais sintonizadas com a prática histórica e, finalmente, por espaços culturais e religiosos.²¹

Assim como os autores desconstruíram o conceito de etnia, mostra-se necessário problematizar a categoria de “reino”, à qual o Congo logo foi alçado pelos portugueses, para melhor entender a composição política dessa sociedade. De acordo com a historiadora Leila Hernandez, é preciso que o emprego dessas

²⁰ Ibidem.

²¹ AMSELLE, Jean-Loup e M’BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.

categorias para o estudo de algumas das formações políticas africanas passe por um processo de ajuste e adequação.²²

Para problematizar a categoria de “reino” e pensar sobre a formação política do Congo, irei utilizar o conceito de “cadeias de sociedades” formadas por “sociedades englobantes” e “sociedades englobadas”, proposto também por Amselle.²³ Nessa perspectiva as relações de poder estabelecidas não se prendiam à questão das fronteiras fixas e da imposição do controle essencialmente centralizado. Os mecanismos das trocas comerciais, o pagamento de tributos, os movimentos de reciprocidade, os graus variados de autonomia e os laços de parentesco e religiosos poderiam compor variantes chaves dessas formações políticas.²⁴

Nesse sentido, a presente pesquisa tem por objetivo compreender, de um modo geral, alguns elementos das dinâmicas políticas, sociais e econômicas do Congo no século XVIII. Tendo como base relatos dos missionários Rafael Castelo De Vide e de Raimundo da Dicomano, esta investigação pretende se aprofundar nas relações entre as províncias do reino e o poder central e como a elite conguesa se utilizou dos contatos com os europeus para se afirmarem politicamente na região, garantindo uma autonomia das províncias frente a poder central.

A presente investigação irá se nortear através de dois grandes eixos de análise: o poder e a religião. Estes dois aspectos estavam, em ambas as sociedades retratadas, imbricados. Não podemos pensar religião sem pensar política no Congo durante o século XVIII. Para compreender essa relação durante esse período, alguns autores têm servido como base para a minha reflexão, como os historiadores John Thornton, Marina de Mello e Souza, Thiago Sapede, Anne Hilton, Susan Broadhead e o antropólogo Wyatt McGaffey.

A questão principal que perpassa as principais obras historiográficas sobre o Congo, do ponto de vista teórico-metodológico, seria a possibilidade do uso de instrumental antropológico como uma forma de privilegiar a perspectiva africana frente a documentação majoritariamente europeia e a criação de uma análise histórica de maneira mais alargada, pautada pelo universo simbólico.

²² HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: uma visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 35.

²³ AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia. Op. cit., 2014, pag. 28-29.

²⁴ Cf. M'BOKOLO. *África negra história e civilizações. Até ao século XVIII*, Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, pg. 154-162

Entendendo a cultura como uma janela privilegiada para alcançar a circulação de saberes que ocorrem no Congo, busquei inspiração na análise no campo da antropologia da religião de Wyatt MacGaffey. O antropólogo desenvolveu pesquisas sobre a religião baconga, grupo localizado no território compreendido pelo “reino” do Congo. MacGaffey entende que para aquela sociedade a cosmologia influenciaria na organização social, política e econômica. Por isso, a religião seria uma janela privilegiada para entendermos a sociedade conguesa.²⁵

Segundo MacGaffey, na visão de mundo desses povos, os mortos seriam superiores aos vivos, pois controlavam a fortuna da vida. Com isso, um reino dependia das forças sobrenaturais para ter prosperidade. MacGaffey explica que as forças sobrenaturais – *kindoki* – residem em quatro personalidades diferentes que fazem parte de um panteão de salvaguarda do conhecimento sobre os espíritos e poderes da natureza, a saber, o chefe, o sacerdote, o curandeiro e o feiticeiro. Portanto, no Congo, elas definiam não apenas a religião, como também estrutura da sociedade, por isso o Mani Congo - soberano do Congo - não sobreviveria sem o Mani Vunja, o sacerdote. Os chefes e os sacerdotes seriam os responsáveis pelo bem comum. Diferentes dos chefes que são escolhidos por intermédio de formalidades instituídas ou eleição, o sacerdote é reconhecido pela comunidade à medida que é consultado como tal.²⁶

Esse estudo sobre a cosmologia baconga nos fornece uma possibilidade de análise dessa sociedade pautada pelo universo simbólico. Essa cosmologia reconhece a vida do ser humano como um processo no tempo e no espaço em que os elementos rituais essenciais do mundo espiritual e da estrutura social organizam a própria sociedade.

A perspectiva pautada pela antropologia, principalmente os estudos de MacGaffey, influenciaram as análises dos historiadores Anne Hilton e Marina de Mello e Souza, que buscaram agregar o instrumental antropológico na pesquisa empírica das fontes históricas. A primeira, defende em seu livro *History of Kongo* o interesse africano em se converter ao catolicismo, argumentando que para o rei do Congo, o cristianismo seria uma fonte de legitimação independente das

²⁵ MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1986.

²⁶ *Ibidem*, p-6-7.

questões internas, não necessitando da adesão dos senhores locais e sacerdotes para apoiá-lo. Além disso, ele teria um canal direto com novas mercadorias que, como eram bens de prestígio, trariam mais poderes.²⁷

A historiadora Marina de Mello e Souza ao se utilizar do suporte estabelecido pela antropologia, busca na cosmologia inspiração para o seu estudo sobre os símbolos católicos e como estes foram traduzidos a partir do referencial bacongo pelos congoleses. Segundo ela:

Assim, no contexto das mudanças na esfera do que chamamos religioso, ocorridas nos momentos inaugurais da adoção de elementos do catolicismo, objetos usados nos cultos tradicionais, chamados de *minkisi*, foram queimados e os ensinamentos e ritos cristãos foram levados de aldeia em aldeia, por padres e por congoleses convertidos. No rastro dessa nova pregação imagens católicas, rosários e crucifixos ocuparam o lugar dos antigos amuletos, o batismo tornou-se um importante rito de passagem, assim como o casamento e o enterro católicos.²⁸

As imagens católicas como rosários e crucifixos tornaram-se os novos objetos mágico-religiosos após adoção do catolicismo pela sociedade congolosa.

Ambos os trabalhos históricos citados enxergaram o contato cultural numa chave da “tradução”, explicando desta maneira a aceitação e a penetração de símbolos novos na tradição religiosa africana. Apesar de utilizar a cultura como meio de compreensão da sociedade conguesa e de seu universo simbólico, buscarei uma chave explicativa diferente da tradução cultural. Compreendendo a religião e seus sentidos como um campo em disputa, a dimensão de tradução não daria conta desse sentido.

Sendo, o Congo, considerado um "reino" cristão, análise empreendida por John Thornton, especialista no reino do Congo, me ajuda a pensar sobre que tipo de catolicismo estava sendo desenvolvido no Congo nesse período. Thornton defende que a religião desenvolvida durante os primeiros duzentos anos no Congo

²⁷Ver mais sobre o assunto no capítulo três de HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985. pg.50-68.

²⁸ SOUZA MELLO, Marina de. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional “Escrita, memória e vida material”, São Paulo, 17 a 20/10/2006, promovido pelo projeto temático Dimensões do Império Português, FAPESP/FFLCH-USP.pp. 07

fora um “catolicismo africano”. Pois, se os portugueses viam na população o reflexo da sua religião, na verdade, para os congoleses ela era uma nova forma de lidar com os velhos conceitos tradicionais. A cruz se tornou um *nkisi*, os missionários *ngangas*, e D. João II o Nzambi Mpungu. John Thornton argumenta que o cristianismo africano não foi fruto de uma combinação de cosmologias, e sim dinamicamente construído, resultando da forma de interação e validação das revelações ocorridas.²⁹ Thornton parte de um outro referencial teórico-metodológico, optando por não utilizar o suporte antropológico em seu estudo.

O autor defende que após a conversão dos reis, os missionários jesuítas começaram a difamar os Mani Congos, alegando que eles não praticavam mais o catolicismo. Thornton analisa essas campanhas como retaliação por não terem acesso ao poder político no reino.³⁰

O historiador defende que o catolicismo teve liberdade para interagir com as práticas religiosas locais uma vez que a posição dos missionários católicos não era repressora nos moldes da evangelização da América Espanhola. Ele mencionava que os religiosos adotaram no Congo uma postura inclusiva, combatendo mais fervorosamente apenas as práticas supersticiosas e consideradas “pagãs”, como múltiplos casamentos.³¹

Thornton em seu livro *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706* analisa o movimento Antoniano liderado pela jovem congolesa Dona Beatriz Kimpa Vita, na virada do século XVII. Kimpa Vita que afirmava estar permanentemente possuída por Santo Antonio teve, entre 1704 a 1706, um grande séquito no Congo, em parte devido as suas mensagens de unificação e redenção do reino de Mbanza Congo, que se encontrava então devastado por uma guerra civil. Entre outras coisas, Kimpa Vita defendia que Jesus era Congolês; acusava os padres europeus de ignorarem intencionalmente os santos negros; rejeitava os sacramentos católicos, considerando-os meros símbolos. Em 1706, foi queimada. Na obra, o autor demonstra a natureza distinta do cristianismo africano e as tentativas de projetar o cristianismo segundo uma tradição congolesa. Analisa o caso, adentrando em seu

²⁹ THORNTON, John. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo*, 1491-1750. *The Journal of African History*, Vol. 25, No. 2 (1984), pp. 147-167

³⁰ THORNTON, John .Op. Cit, pp.149-150.

³¹ Idem, . pp. 150-156.

sentido religioso: o que ordena a fé é a experiência. Crença e experiência estão ligadas. Nessa experiência de sofrimento, gerada pela incapacidade de estabelecer um espaço de harmonia em um momento de conflito, em meio a essas diferenças políticas que as crenças apareciam, a fé seria a linguagem comum e estaria desigualmente distribuída.

Thornton centraliza sua análise nos cruzamentos culturais. Ele entende que o Santo Antônio de Kimpa Vita seria católico, obedecendo à lógica católica, mas, não é católica na forma ideal do catolicismo europeu que está lidando com ele, é um catolicismo daquele local, produto daquela cultura.

Thornton não entende essa experiência como aculturação ou alienação. De acordo com ele, a única forma de entender isso é entender a complexidade desses fluxos culturais. Não é a cultura portuguesa, não é a cultura católica, não é a cultura africana. Mas sim uma cultura própria, formada por essa relação. Thornton desenvolve essa perspectiva atlântica em seus próximos livros, afirmando que esse contato dos portugueses e africanos teria gerado uma “cultura atlântica”, sendo fruto do encontro entre esses dois mundos. Através dessa perspectiva atlântica, o historiador tenta se afastar de análises essencializadas, dando ênfase na construção histórica.

Já o trabalho da historiadora Susan Broadhead me ajuda a entender a dinâmica entre as províncias e o poder central, além do papel do comércio escravista no período estudado. Broadhead em seu artigo *Beyond decline: the Kingdom of the Kongo in the eighteenth and nineteenth-centuries* afirma que, no contexto pós- restauração, houve uma autonomia das províncias frente ao poder real, pois os chefes das províncias geriam seus negócios comerciais e as rotas internas do tráfico de escravos.

Broadhead determina como “costa do Congo”, o "reino" do Congo e suas adjacências como Ngoyo, Kakongo e Loango. Segundo Broadhead, os anos de 1770 a 1870 foram de grande importância para os estados da “costa do Congo”, pois durante esse período o tráfico atlântico alcançou seu limite máximo. Isso ganha relevo. Broadhead argumenta que durante os anos de 1783-1790, Portugal buscou controlar por diversas vezes o tráfico na região.

Segundo a historiadora, a virada do século XVIII para o XIX, nessa região, foi caracterizado economicamente pela criação de dependência dos comerciantes europeus e bens de comércio e politicamente pelo aumento da descentralização.

Esta descentralização política começou quando determinadas províncias usaram toda sua habilidade para controlar entrepostos comerciais costeiros ou do interior como base para o estabelecimento de autonomia política. O advento do comércio “clandestino” de africanos escravizados, trouxe novos portos e novas oportunidades para a autonomia das províncias. Broadhead também observou neste período essa autonomia das províncias gradualmente se reverterem em dependência aos europeus. Que passaram a assumir o controle das operações comerciais costeiras. De acordo com a historiadora, isso teria contribuído para fragmentação política e perturbações econômicas na costa congo.

Segundo a autora, o tráfico teria proporcionado às elites mais do que o controle sobre os bens, ampliando as redes de alianças locais e o número de dependentes, principal fonte de legitimidade e poder no sistema sociopolítico congus.³² A busca por legitimação por essa elite e o intenso controle local sobre as feiras e caravanas fez da segunda metade do século XVIII um período de absoluto controle africano sobre a escravização e venda de cativos no reino do Congo. Poucos europeus conseguiram ir além dos fortes no litoral, com exceção da região de Luanda, onde Portugal controlava mais diretamente as rotas de escravos através de alianças com sobas avassalados.

O contexto de restauração política do Congo é também abordado na dissertação de mestrado do historiador Thiago Sapede, na qual ele defende que a recentralização política ocorre com base no passado simbólico, fincado no governo de D. Afonso I. Esse rei, de acordo com Sapede, construiu um discurso fundador de uma nova linhagem política cuja legitimidade perpassa a simbologia cristã. Sapede defende que o catolicismo foi um elemento central para aquela sociedade, pois através dele ocorreu a unificação política ao mesmo tempo em que serviu como elemento legitimador de poder aos membros da elite conguesa. Sapede busca analisar como esses símbolos cristãos foram apropriados e resignificados pelos congueses.

Entendendo o catolicismo como um elemento de legitimação política, dialogo nessa dissertação com esses autores de forma a compreender a dinâmica que se estabeleceu entre o poder central e as províncias no final do século XVIII.

³² BROADHEAD, S. H. “Beyond decline: the Kingdom of the Kongo in the eighteenth and nineteenth-centuries”. *International Journal of African Historical Studies*, n. 12, p. 615-650, 1979, pag. 47.

A dissertação se estrutura em três capítulos que buscam cobrir os governos dos seguintes Mani Congo, citados nos relatórios de Rafael De vide e de Raimundo da Dicomano: Nepaxi-giacanga, Necanga-a-canga e Nevitta-a-panzu. O primeiro capítulo é dedicado à caracterização da sociedade conguesa e da estrutura política do “reino” do Congo, e ao debate sobre os conceitos de “reino” e “rei”. Busco também abordar a relação entre as províncias e o poder central, localizado em Mbanza Congo, problematizando a esfera de poder exercida pelo rei nesse momento de restauração.

O segundo capítulo trata da circulação de saberes e práticas políticas e religiosas. Interessa mostrar como a sociedade conguesa fez uso dos elementos do catolicismo como símbolos de poder e como os missionários perceberam essa relação entre poder político e religião na sociedade local.

No terceiro capítulo pretendemos nos debruçar sobre como funcionava a escravidão na África e sua relação com o comércio atlântico de africanos escravizados. Focando também nas tensões entre os missionários e os congueses por conta do tráfico escravista. Além de analisarmos, as intenções de retomada das relações comerciais entre Luanda e Congo.

2

Desbravando o Congo

2.1

Os missionários chegam em Luanda

No dia quatro de Dezembro de mil setecentos e setenta e nove, desembarcava no porto de Luanda um grupo de missionários portugueses, para expandir a fé católica na região.³³ Esses missionários viajaram a convite de D. Maria I, buscando sanar a falta de religiosos nessa possessão portuguesa em África.³⁴

A rainha de Portugal mandou convidar diversas ordens religiosas portuguesas para restabelecer os laços da cristandade na região de Angola.³⁵ Essa expedição missionária ficou conhecida como Missão Católica e contava com vinte e cinco sacerdotes no total, distribuídos entre: religiosos da Santa Cruz, observantes de Xabregas, das Províncias: da Conceição, Soledade e da Piedade, terceira Ordem; Agostinho descalço, de São Paulo, de São Bento, Clérigo secular; Religiosos Carmelitas descalços, Barbadinhos italianos e Religiosos Terceiros Capelães da Nau.³⁶

Não podemos deixar de reparar a confluência de interesses existentes nessa Missão Católica, pois ao mesmo tempo que D. Maria I levou religiosos visando sanar essa lacuna na administração anterior, a soberana manteve a centralização proposta pela política pombalina. Além dos missionários apresentados, os demais componentes da missão eram:

o Governador e capitão general do reino de Angola: D. José Gonçalves de Câmara,(...) além de muitos oficiais assim da Marinha, como da Guarnição da Nau, o Governador de Benguela[o primeiro], o Juiz de Fora da mesma cidade, duas companhias de soldados, uma de Artilharia, outra da Armada, muitos e excelentes marinheiros, vários destros Pilotos, além de um grande número de degradados, que entre todos os que vínhamos

³³ Frei Rafael Castello da Vide: Viagem e missão no Congo. Academia das Ciências de Lisboa, MS Vermelho 296. pp.06

³⁴ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp.06

³⁵ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp.06

³⁶ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp.09

*embarcados, se fazia o crescido número de quase seiscentas pessoas(...)*³⁷

A Nau que os levava para Luanda fez uma parada na Ilha de Funchal para embarcar mais soldados destinados à guarnição da região.³⁸ Podemos perceber pelos seus integrantes que havia uma consonância do trabalho religioso com o de ocupar e controlar a região.

D. Maria I não apenas organizou a missão religiosa como também proveu os missionários com cômmodas por seu trabalho em África. Dessa forma, podemos questionar a neutralidade e imparcialidade desses religiosos que eram sustentados pela fazenda real.³⁹ Percebemos uma continuidade do padroado pelos portugueses, buscando utilizar a religião católica como forma de aproximação e controle perante essas sociedades locais.⁴⁰

Os missionários foram recebidos pelo bispo de Angola e Congo - frei Luis da Anunciação e Azevedo da ordem dominicana - que os distribuiu entre os três conventos da cidade.⁴¹ A sede do bispado ficava em Luanda, sendo o bispo, o responsável religioso por toda a possessão portuguesa e mais o Congo. Frei Anunciação e Azevedo queria os missionários pregando na cidade.⁴²

Entre os missionários que desembarcaram em Luanda, destacamos o frei Rafael Castelo de Vide, padre mestre franciscano português. De Vide professava no Convento da Consolação do Bosque da vila de Borba, de monges da Reformada Província da Piedade.⁴³

Ao longo do seu trabalho escreveu quatro relatórios em diferentes momentos: 1781, 1782, 1783 e o último em 1789. As relações, como ele denominou os relatórios, eram sempre endereçados para o Irmão Provincial da Piedade, porém sabemos que também iam para bispo de Angola e Congo e o

³⁷ Frei Rafael Castelo da Vide. Op.Cit. pp.10

³⁸ Frei Rafael Castelo da Vide. Op.Cit. pp.

³⁹ Frei Rafael Castelo da Vide. Op.Cit. pp.21

⁴⁰ SÁ, Isabel Guimarães. "Estruturas Eclesiásticas e Acção Religiosa." In: BETHENCOURT, Francisco & CURTO, Diego Ramada. *A Expansão Marítima Portuguesa: 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2007. pp.266

⁴¹ Frei Rafael Castelo da Vide. Op.Cit.pp20

⁴² Frei Rafael Castelo da Vide. Op.Cit.pp.21

⁴³ As províncias franciscanas reformadas optaram por atualizar os votos de pobreza e caridade feitos por São Francisco de Assis, sendo assim, são baseadas nesses princípios. Para maiores informações sobre a biografia do Frade Rafael Castelo de Vide conferir: COELHO, Possidónio Mateus Laranjo. "O Bispo Missionário Fr. Rafael de Castelo de Vide. Alguns subsídios inéditos para a história da sua notável acção espiritual e temporal em Angola, Congo, Ilhas de S. Tomé e Príncipe." Lisboa : Academia das Ciências de Lisboa, separata das "Memórias" (Classe de Letras, tomo VII), 1959.

General de Luanda, de forma a acompanharem o andamento do trabalho do missionário.

Através dos seus relatórios, iremos acompanhar a dinâmica política religiosa conguesa, durante esse período de 1781 a 1788. Utilizando nosso missionário como janela privilegiada para entendermos esse período, focaremos nesse capítulo na apresentação do Congo e das disputas políticas que permeavam as províncias e Mbanza Congo no governo de Nepaxi-Giacanga, o soberano do Congo até 1784, marcadas pelo catolicismo e a presença dos missionários.

O desembarque dos missionários coincidiu com a chegada de uma embaixada do soberano congues pedindo missionários.⁴⁴ Antes desta, outras embaixadas haviam sido enviadas à Luanda por Nepaxi Giacanga, também intitulado D. José I de Água Rosada, atual "rei" do Congo ou Mani Congo.⁴⁵

Mani Congo era o título que os chefes do Estado Congues recebiam. Mani significava chefe e o nome em seguida designava o local ou o cargo ocupado. De acordo com Vansina, o título de Mani era restrito à aristocracia. E o Mani era utilizado para nomear tanto o chefe do Estado, como também para províncias, distritos e cargos oficiais.⁴⁶

O Mani Congo, chefe do Congo, foi entendido pela perspectiva europeia como um cargo similar ao de rei. Porém apesar de ter similaridades com a estrutura política europeia, não necessariamente apresentava os mesmos padrões. Diferente dos reis europeus daquele período, o Mani Congo não detinha o controle do legislativo, executivo e do judiciário. Ele não possuía um poder absoluto, governando junto com um conselho composto por doze membros, além de se reportar aos poderes políticos próprios de Mbanza Congo. Por ser o soberano do Estado, ele também respondia no plano sagrado. A prosperidade e o bem estar da população do Congo deveriam ser garantidas por ele, mantendo assim os antepassados e os espíritos do local satisfeitos. Em relação às províncias, tinha como função ser um mediador entre os chefes das províncias e distritos, solucionando possíveis problemas. No século XVIII, o Mani Congo, não mais

⁴⁴ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp. 23

⁴⁵ Frei Rafael Castello da Vide .Op. Cit.pp.26/27

⁴⁶ VANSINA, Jan. Kingdoms of the Savana. Op.Cit. pp.42

possuía o controle total das rotas de comércio, compartilhando esse domínio com os chefes das províncias.⁴⁷

O atendimento aos insistentes pedidos dos missionários enviados por Nepaxi Giacanga tinha claros interesses políticos para os portugueses, que visavam o restabelecimento das relações com o Congo, seriamente afetadas após a crise provocada pelos confrontos em Mbwíla e no Nsoyo.⁴⁸

De acordo com De Vide:

"(...)até onde [Congo] , com grande empenho, se estendia o zelo da nossa Soberana, por ter sido aquele Reino criado no Cristianismo pelos Portugueses mandados por seus Augustos Predecessores; e esperando-se também por esta via grande emolumento para o Estado pela aliança dos do Congo com os Portugueses(...)"⁴⁹

D. Maria I teria grande zelo com esse reino, devido ao passado amistoso entre ambos. Desde a sua chegada ao continente africano no final do século XV, os portugueses procuraram legitimar as suas ações políticas e comerciais utilizando o fator religioso, tendo estabelecido, ao longo dos séculos, vários mecanismos de implantação do catolicismo.

Como religião e política estavam imbricados para Portugal, restabelecer a cristandade na região, seria uma forma de restabelecer as relações comerciais, principalmente as do tráfico, como fica claro nas palavras do nosso franciscano. O retorno da antiga aliança entre os dois reinos permitiria a soberania portuguesa no tráfico de escravos - assim esperavam os lusitanos - numa região cada vez mais povoada por traficantes ingleses e franceses.⁵⁰

⁴⁷ Sobre Cf: M'BKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações Até o século XVIII*. Tomo I. Bahia: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2015 e VANSINA, Jan. Op.Cit. pp.190-193

⁴⁸ As tensões entre Portugal e o Congo culminaram na batalha de Ambuíla, em 1665, quando os congolezes foram derrotados pelos portugueses, seguindo-se um período de guerras internas ligadas à sucessão real. A guerra ocorreu por conta da disputa pelo controle do território que seria passagem para as cobiçadas minas de ouro e prata. Na batalha morreram milhares de congueses nobres e o rei Antonio I teve sua cabeça cortada e enterrada em Luanda, enquanto sua coroa e seu cetro, emblemas reais, foram remetidos a Lisboa como troféus. Junto com o rei, morreram os principais candidatos ao trono, abrindo-se, então, um complicado processo sucessório que fortaleceu a posição da província de Nsoyo.

⁴⁹ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp. 23

⁵⁰ Sobre o tráfico de escravos na região conferir: Thornton, John. "As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32 (1997), pp. 55-74, esp. 66-7

Essa região, Congo/Angola era a maior fornecedora de escravos para o comércio atlântico e Portugal queria garantir sua hegemonia na região. Essa avaliação também é compartilhada pelo historiador Thiago Sapede, porém ele radicaliza o argumento e defende que Portugal buscava restaurar a centralidade política no reino do Congo através dos missionários, de forma que os lusitanos passariam a controlar o tráfico na região de maneira mais produtiva.⁵¹ No presente trabalho não podemos comprovar essa hipótese. Através das diferentes relações do De Vide, compreendemos que o missionário ao condenar o comércio com holandeses por eles não serem católicos, buscava incentivar o comércio com os portugueses. Utilizando assim a religião como um elemento comum entre ambos os Estados. Porém, essa tentativa de restabelecer os acordos comerciais estaria muito distante de um projeto lusitano de restabelecimento de uma suposta centralidade política para o Congo.

De Vide e os demais missionários apesar de não interferirem diretamente na eleição dos Mani Congos⁵², podiam causar interferências nas escolhas dos pretendentes. Além de provocarem disputas dos usos dos símbolos católicos pelos membros da elite política. A forma na qual o Congo estava organizado, através de cadeia de sociedades, tornava uma centralização, aos moldes europeus, difícil. Limitando assim, a interferência externa.

O bispo Frei Luis da Anunciação e Azevedo, junto com o general de Luanda designam então um grupo de quatro missionários para o reino do Congo. Deste grupo, um deles iria ocupar o cargo de Vigário Geral do reino do Congo, que comandaria a trabalho missionário na região. O Vigário ficaria diretamente subordinado ao Bispo de Angola e Congo.

Segundo De Vide, o general de Luanda tinha "particulares recomendações para escolher Missionários para o Reino do Congo e Condado do Sonho do mesmo Congo"⁵³ Esses padres seriam pagos pela coroa portuguesa e deveriam se corresponder frequentemente com o bispo e o general de Angola, principalmente

⁵¹ Cf.: SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)* São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2012. principalmente entre as páginas 60-65.

⁵² Em seu quarto relatório, escrito em 1787, De Vide descreve as questões políticas da eleição do Mani Congo, após a repentina morte de Necanga-a-canga em 1786.

⁵³ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp. 23

o Vigário Geral do Congo.⁵⁴ Podemos inferir que esses missionários deveriam auxiliar também na retomada das relações comerciais com os lusitanos.

Quatro missionários foram destacados para a missão no Congo: o padre doutor André do Couto Godinho, clérigo do hábito de São Pedro; o padre mestre Frei Libório da Graça, religioso de São Bento, destinado para vigário geral no Congo; padre mestre frei Rafael de Castello de Vide, religioso reformado de São Francisco da província da Piedade e o padre frei João Gualberto de Miranda, religioso da Terceira Ordem da Penitência de S. Francisco.⁵⁵

Os missionários receberam instruções do general de Luanda a evitar o Nsoyo, pois Portugal ainda tinha problemas com essa província conguesa.,podendo não serem bem recebidos por lá. ⁵⁶ Após a batalha de Mbwila, rompeu relações comerciais com Portugal e manteve laços estreitos com a Holanda, inclusive buscando esse apoio para derrotar os avanços lusitanos em suas terras.⁵⁷ O porto de Nsoyo, Mpinda, era um dos importantes portos para o tráfico atlântico, por isso tanta atenção pela região. ⁵⁸

Por ter recebido instruções reais muito específicas sobre a missão para o Congo, o General participou ativamente dos preparativos da viagem. Os missionários designados para esse reino passaram mais tempo em Luanda se preparando, de forma a garantir as melhores condições de viagem, como uma boa esmola e recebimento de pagamento anual para cada missionário designado ao Congo.⁵⁹ Isso era necessário para garantir a chegada e uma boa recepção dos congueses aos missionários, mostrando assim que as relações não eram tão harmoniosas assim.

No dia 8 de agosto de 1780 os quatro missionários destacados para o reino do Congo partiram para a sua missão. Foram rumo ao rio Dande, região que marcava a divisa entre Angola e Reino do Congo. De Vide informa que foram

⁵⁴ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp. 23

⁵⁵ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp. 23

⁵⁶ Frei Rafael Castello da Vide.Op.Cit. pp. 23

⁵⁷ Para uma análise mais detalhada conferir: Stéphanie Caroline Boechat Correia. *O reino do Congo e os miseráveis do mar o Congo, o Sonho e os holandeses no atlântico 1600-1650*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, 2013, principalmente o capítulo 2.

⁵⁸ 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, v.3, n.6, dez/1998, pp.10.

⁵⁹Fr. Rafael Castelo de Vide. Op.Cit. pp.25

conduzidos pelo General de Luanda até o porto, aonde embarcaram em um barco mandado pelo Mani Congo para atravessarem o Rio.⁶⁰

O franciscano tenta construir em sua narrativa uma relação entre os dois reinos de proximidade e cordialidade, compartilhando os mesmo interesses, ao insinuar que tanto o general de Luanda como o Mani Congo estariam unidos em prol de envio de missionários para a região.

Ao chegarem na barra do rio Dande, ainda nas cercanias de Luanda, foram recebidos pelo Capitão Mor do Distrito. O oficial tinha como propósito entregar o presente de D. Maria I para o Mani Congo aos missionários e seus carregadores. De acordo com De Vide, eles seguiram viagem com mais de 200 pretos, além de "um preto calçado dos mais graves"⁶¹ que seria o intérprete e condutor deles. Sabemos que o intérprete era livre pois foi assim que De Vide o caracterizou, sendo os demais africanos escravizados.

A comitiva seguiu viagem para o Libongo, última povoação do “reino” de Angola.⁶² Lá, antes mesmo de chegarem, eram esperados por um Mani Banza ou Manibamba.⁶³ De acordo com o franciscano, um Mani Banza seria o mesmo que um Soba, no seu entendimento seria um "rei pequeno, mas sujeito a Portugal"⁶⁴. Em território Angolano, os chefes das povoações foram chamados de sobas por De Vide. Esse título marca uma submissão desses africanos perante Portugal, construindo, assim, a memória de uma região controlada pelos lusitanos. No Congo, o missionário não localizou nenhum Soba. Transparecendo a autonomia desse Estado perante Portugal.

O Mani Banza de Libongo aguardava os missionários para pedir a benção e, uma vez recebida, os acompanhou até sua povoação. Essa ação poderia ser uma forma dele garantir a parada dos missionários em suas terras e a realização de uma missa para a sua população. Podemos assim perceber relances do protagonismo africano, mesmo através do filtro europeu, pois ele estaria agindo em prol dos seus interesses e não submetido apenas aos interesses dos padres.

⁶⁰ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.28

⁶¹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.28

⁶² Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.28

⁶³ Diferentes grafias para os mesmos cargos se apresentam na documentação da época. Vamos optar pela grafia Mani Banza, a partir de agora.

⁶⁴ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.28

2.2

Catolicismo e poder no Congo

Os missionários prosseguem viagem e chegam em Itaíbe, localidade pertencente ao Marquesado de Muzul⁶⁵, no Congo. Segundo De Vide foram recebidos de forma calorosa:

"(...)vimos descer uma multidão de gente gritando por um monte abaixo, e cuidando ser algum alevantamento, no princípio nos assustou; mas chegando mais perto vimos que eram mulheres e homens com os seus filhos nos braços, e clamavam pedindo o Santo Batismo(...)"⁶⁶

De acordo com o franciscano, a população quando avistava os padres pediam o batismo para as crianças, o primeiro dos sacramentos católicos. A literata Mary Pratt nos ajuda a problematizar o discurso do missionário. Pratt chamou a atenção para um tipo muito comum de narrativa ao longo do século XVIII e XIX, o relato de viagem sentimental. No qual o elemento da descoberta, estava presente no discurso dos viajantes, além da exaltação do feito. Tudo era muito difícil, que eles sofriam muito, corriam risco nos caminhos para o interior, etc. Ou seja, tudo para mostrar que estavam se sacrificando. mas pra ele valia a pena correr o risco, pois a população queria o batismo. Ele estava cumprindo com a missão. É um discurso da importância da presença dele (dos missionários, da Igreja Católica) Estabelecendo assim uma construção épica das dificuldades, desafios e encontros com o imprevisto.⁶⁷

De acordo com De Vide, o Congo no século XVIII seria um "Reino muito antigo, dilatado, e um grande Império, ainda que hoje se acha dividido entre

⁶⁵ Desde os primeiros contatos, as fontes missionárias relatam uma estrutura semelhante à europeia no Congo, essa situação se intensifica após a conversão com a adoção de nomes e costumes portugueses pela elite política do Congo. Quadro que se amplia no governo de D. Afonso I, consagrado pela historiografia como um período de "aportuguesamento" do reino, passando a adotar as mesmas estruturas políticas e administrativas de Portugal. Inclusive os títulos nobiliárquicos.

⁶⁶ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.29.

⁶⁷ PRATT, Mary. Os Olhos do Império, Bauru: EDUSC, 1999. pp.341-345

muitos grandes levantados, que se separaram do Rei, mas sempre se reconhecem seus vassallos (...)"⁶⁸

O missionário nesse trecho se refere ao contexto histórico, consagrado na historiografia, como as guerras civis no Congo. Período que houve uma luta interna pela sucessão ao trono, envolvendo inúmeras províncias.⁶⁹ Após a morte de Antônio I e dos principais candidatos ao poder em 1665, ocorreu um rearranjo nos critérios de eleição, abrindo espaço para uma reestruturação social e política.⁷⁰

De vide continuou contando a história da conversão do reino que teria ocorrido com o Mani Congo D. João e como outrora havia a presença de diversos missionários. Em sua perspectiva, o frade associa o sucesso do Congo com a religião católica:

"Antigamente se admirava a Corte adornada de muitas Igrejas, mas hoje tudo está em terra. Na Corte, sempre havia um Vigário Geral e muitos Padres, hoje não tinha ninguém, e há muito tempo com falta de Padres e bem se pode julgar de que modo acharíamos este Reino(...)"⁷¹

O franciscano nos conta a história da cristandade no reino: "Foi plantada aqui a Santa Fé, e se principiou no tempo de El-Rei D. João segundo, pelos Portugueses; e o primeiro Rei, que se batizou, se chamou D. João, tomando o mesmo nome do nosso Rei." ⁷²

Os chefes congueses aceitaram adotar a religião cristã, porque viam nela vantagens sagradas e políticas. Ao adotaram uma nova fé, estariam fortalecidos espiritualmente. Além de terem o apoio dos portugueses com seus produtos

⁶⁸Frei Rafael Castelo De Vide.Op.Cit. pp. 26.

⁶⁹ Para maiores informações sobre esse período cf.: HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985. BROADHEAD, S. H. "Beyond decline: the Kingdom of the Kongo in the eighteenth and nineteenth-centuries". *International Journal of African Historical Studies*, n. 12, p. 615-650, 1979 e principalmente o John Thornton. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983

⁷⁰ M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.415

⁷¹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp. 27

⁷² Frei Rafael Castello de Vide.Op.Cit. pp. 26.

européus. Datamos a primeira conversão do reino do Congo em 1491. A conversão do chefe e do soberano provocou a dos seus súditos⁷³.

Para compreender os interesses na conversão ao catolicismo por parte do Mani Congo, se mostra necessário entender como ocorria a legitimação de Mbanza Congo na tradição conguesa. O Mani Congo deveria ser eleito entre os grandes chefes desse território. Contudo, ela estava associada ao sistema de parentesco matrilinear e, por isso, a linhagem política seguia apenas entre irmãos e sobrinhos do chefe anterior. Havia, assim, muitos candidatos à conquista da autoridade máxima. Mas a sua legitimidade nem sempre era reconhecida por todos os membros do seu reino.⁷⁴

Esse costume gerava conflitos e disputas pelo poder político. Quando os portugueses chegaram, nos finais do século XV, a instabilidade política era frequente na região. Neste clima de disputas, o estabelecimento de uma relação harmoniosa com Portugal poderia oferecer vantagens para o candidato ao "trono".

O candidato que se convertia ao cristianismo obtinha o apoio dos portugueses cujas armas eram mais eficazes que as dos seus adversários. Esta aliança permitia ao Congo aproximar-se da Europa e das outras potências europeias. Dessa forma, podemos compreender que os congueses adotaram a nova religião de acordo com seus interesses.⁷⁵

Nzinga-a-Nkuvu foi o primeiro Mani Congo católico, adotando o nome português de João I, tal como o rei de Portugal. Com o Mani Congo professando o catolicismo, igrejas foram construídas, principalmente na capital do reino, Mbanza Congo ou São Salvador, seu nome católico.

A substituição de objetos sagrados tradicionais, chamados *minkisi*, por congêneres cristãos, pregada pelos missionários, foi prontamente aceita pela população devido ao seu próprio sistema de crenças. Essa substituição era um fenômeno comum no Congo, uma vez que significa agregar novos elementos mágicos, quando as divindades cultuadas não eram eficazes: não promoviam

⁷³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Trato dos Viventes, formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII*, São Paulo, 2000, p. 71.

⁷⁴ Essa análise foi empreendida pela historiadora Marina de Mello e Souza, de forma mais detalhada em seu livro: *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. Pp.55

⁷⁵ BRÁSIO, António." O problema da eleição e coroação dos reis do Congo" in *Revista Portuguesa de História*, t. XII, vol. I, pp. 351-81.

fertilidade através de chuvas, não garantiam vitórias nas guerras, não conduziam a um estado de paz social.

Este sistema de crenças é compreendido como decorrente de um modelo cultural nomeado por Willy Craemer, Jan Vansina e Renée Fox como “Complexo Ventura-Desventura”. Este conceito é aplicado à concepção circular dos estados de prosperidade e infelicidade. A fase de Ventura é associada a boas condições de saúde, segurança, fertilidade, harmonia. A desventura corresponde às crises de fome e doenças, insegurança e guerras, caos social. Inserida neste sistema, uma religião é aceita se trouxer práticas comuns (conhecidas pela população, que não rompe[com sua tradição cultural) e sugerir mais ventura que sua antecessora. Pela outra face, uma religião é substituída quando deixa de garantir ventura às pessoas.⁷⁶ A aceitação do cristianismo pelos congueses inseriu-se neste quadro de mentalidade: prática religiosa mais poderosa que sua antecessora. A troca dos objetos, neste sentido, significava a manutenção das práticas religiosas e sociais vigentes.

Pressionado por facções da elite local, D. João I, abandonou o catolicismo. Após sua morte, ocorreu uma guerra pela tomada do poder entre seus filhos, apoiados por famílias importantes distintas. O congues D. Afonso I, cristão, com a ajuda dos portugueses, venceu a disputa e se tornou o novo Mani Congo.

Para conseguir assumir o poder na luta contra seu irmão, Mvemba a Nzinga ou D. Afonso I se utilizou do catolicismo e seus símbolos para legitimar sua autoridade. Afirmando que venceu a batalha pelo trono com a ajuda divina, representada pelo apóstolo São Tiago.⁷⁷ Assegurando para seus súditos que era o rei aprovado pelo mundo dos espíritos.

Assim, durante o governo de D. Afonso I, o Congo passou a ser considerado um reino cristão. Uma vez adotado o catolicismo como religião oficial, D. Afonso I promoveu uma relação direta com a sede de sua religião, Roma. O Mani Congo buscou o auxílio do Papa para o envio de missionários para seu reino de forma a instruir a população dos dogmas cristãos. Em sua carta para o Papa:

⁷⁶ CRAEMER, VANSINA e FOX, Willy de, Jan e Renée C. - “*Religious movements in Central Africa: a theoretical study*”, *Comparative Studies in Society and History*, v.18, n.4, p.458-475, oct. 1976.

⁷⁷ Cartas do rei do Congo D. Afonso. Introdução, notas e comentários e modernização do texto por Antonio Luiz Ferrenha. Grupo de Trabalho do M. da Educação para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992. Pp. 21

“(...) nos apartamos divinalmente de tamanho erro, e tamanho cativoiro, e de como reduzidos à fé de nosso senhor, e salvador Jesus Cristo tomando a água do santo batismo, limpando-nos com ela de lepra, de que éramos cheios, apartando-nos dos horrores gentílicos, que até então usáramos, lançando de nós todas as alusões diabólicas de sataná e seus enganos, de todo nosso coração, e vontade recebemos milagrosamente a fé de nosso senhor Jesus cristo.(...)”⁷⁸

Apesar de D. Afonso I afirmar terem se livrado dos “horrores gentílicos”, a extensão da fé cristã merece ser investigada com mais vagar. Tanto relatos do século XVI como do XVIII demonstram que as práticas católicas eram adotadas em coexistência com as crenças locais em diversas regiões do reino, principalmente no interior dele, longe da elite conguesa.

D. Afonso I, com o apoio do catolicismo e de Portugal, conseguiu controlar a oposição ao seu governo. Nada parecia ameaçar este equilíbrio. No entanto, as coisas mudaram. As rivalidades entre o Mani Congo e o Governador de Luanda, progressivamente, enfraqueceram o seu poder. Apesar de, nas correspondências entre Portugal e Congo, os reis se tratarem como irmãos, o reino europeu entendia que deveria exercer um controle sobre essa sociedade, garantindo assim um caminho para a expansão da fé católica e a manutenção de escravos para suas colônias.

A deterioração das relações luso-congolesas apenas aumentou durante o século XVII, a ponto de, no governo de Garcia Afonso II (1641-1663), o Congo ter se aproximado dos holandeses, que haviam tomado Luanda anos antes. As tensões entre Portugal e Congo culminaram na batalha de Ambuíla ou Mbwila, em 1665, quando os congoleses foram derrotados pelos portugueses, seguindo-se um período de guerras internas ligadas à sucessão real. A guerra ocorreu por conta da disputa pelo controle do território que seria passagem para as cobiçadas minas de ouro e prata. Na batalha morreram milhares de congoleses nobres e o rei Antonio I teve sua cabeça cortada e enterrada em Luanda, enquanto sua coroa e

⁷⁸ Carta de D. Afonso para o Papa, 1512. IN: PAIVA MANSO, Visconde. História do Congo (documentos). Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1877.

seu cetro, emblemas reais, foram remetidos a Lisboa como troféus. Junto com o rei, morreram os principais candidatos ao trono, abrindo-se, então, um complicado processo sucessório que fortaleceu a posição da província de Nsoyo, que buscava autonomia para realizar suas transações comerciais sem interferência de Mbanza Congo. Depois da batalha, São Salvador encontrou seu declínio, com as linhagens nobres fugindo das guerras sucessórias para outras províncias.⁷⁹

Esta derrota abriu caminho para a consolidação da presença portuguesa na região angolana. Durante este período de instabilidade política, na cidade de Mbanza Congo cruzaram-se várias correntes de ideias: alguns queriam continuar a guerra para vingar o rei, outros preferiam assinar a paz com os Portugueses. Apareceram, assim, dois grupos que proclamaram reis os seus favoritos respectivos: nas províncias de Lemba e em Kibangu.⁸⁰

Os missionários capuchinhos estabelecidos em Lemba e Kibangu aproveitaram esta situação para que fosse reconhecida a autoridade dos seus respectivos protegidos, projetando já a sua transferência para São Salvador. Depois da batalha de Mbwila, verificou-se uma decadência contínua do poder real, contestado pelos representantes dos dois clãs reais que descendiam do rei D. Afonso I, os *Kimulaza* e os *Kipanzu*. Os grandes chefes, eleitores do Mani Congo, contestavam a legitimidade dos eleitos. Entre 1665 e 1694, catorze pretendentes se candidataram ao cargo.

Ao término da guerra, grupos outrora aliados aos Portugueses, mas que disputavam o monopólio das rotas do tráfico no continente africano, acabaram por ser eliminados, abrindo caminho para a consolidação da presença portuguesa em Luanda e arredores, que veio a ser o principal entreposto negreiro desse continente.

Diante dessa crise civil, no qual a instabilidade política provocou um declínio nas condições de vida da população e uma desarticulação das províncias, D. Pedro IV, assume a capital Mbanza Congo e começa um movimento de centralização do reino. O novo Mani Congo, conta com o apoio dos missionários para se afirmar perante os chefes locais e legitimar seu poder.

⁷⁹ 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, v.3, n.6, dez/1998, pp. 95-118.

⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. Op. Cit. pp.10.

Diante desse quadro de Restauração política, não nos causa espanto a existência de relatos de missionários portugueses buscando afirmar uma tradição católica do reino, de forma a restabelecer as relações diplomáticas dos dois países a partir da ligação religiosa.

Thiago Sapede ao analisar o Congo após sua restauração no final do XVIII, defende que a recentralização política ocorreu com base no passado simbólico, fincado no governo de D. Afonso I. Partindo desse pressuposto de refundação mítica por D. Afonso, o autor defende que ao romper com a tradição, D. Afonso estabeleceu uma nova, baseada no catolicismo, que seria o elemento legitimador e centralizador da autoridade real.⁸¹

Essa modificação da tradição também foi abordada por Elikia M'Bokolo. O historiador alega que D. Afonso teria sido "o rei que melhor realizou o ideal de Kimfumu - chefado - e inaugurando ao mesmo tempo um novo tipo de realeza."⁸² Após seu governo, a sucessão seria feita pelos seus descendentes. Como eram tão numerosos, acabaram criando uma categoria própria: os infantes, porém isso não teria impedido novas crises sucessórias.⁸³

Ao longo deste trabalho, pretendemos comprovar que o catolicismo foi um dos elementos que garantiam autoridade política e não a centralização política e nem a retomada de Mbanza Congo perante a suas províncias, nos diferenciando, assim, dos estudos citados acima. Através das fontes estudadas, formulamos a hipótese de que, a estrutura política conguesa seria melhor compreendida partindo de uma lógica de “cadeia de sociedades”⁸⁴. Partindo dessa perspectiva, podemos explorar melhor a complexa relação entre as províncias e Mbanza Congo. Lançando, assim, uma nova interpretação ao período que ficou consagrado pela historiografia como o das guerra civis.⁸⁵ Compreendemos esse período consagrado como guerras civis sob outra perspectiva, através de uma lógica de “cadeia de sociedades”.

⁸¹ Essa análise é aprofundada em SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2012.

⁸² M'bokolo.Op.Cit. pp. 419

⁸³ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savana*. Op.Cit. pp.42

⁸⁴ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.

⁸⁵ CF: THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo. Civil war and transition. 1641-1718*. Madison, Winsconsin Univ. press, 1983.

Com a morte dos principais herdeiros ao trono congolês na batalha de Mbwila, esse Estado foi obrigado a se reestruturar politicamente. Essas mudanças políticas haviam se iniciado ao longo do século XVII e culminaram com a batalha. Assim o Congo, que possuía em Mbanza Congo, uma sociedade com a capacidade de englobar todas as regiões do reino, aos poucos passou a disputar esse controle com suas províncias, que buscavam autonomia de produção e comercial e, por conta disso, passaram a questionar a autoridade de Mbanza Congo como englobante nesses aspectos. Essa transformação muito auxiliada pela interferência europeia em busca de escravos, gerou uma disputa política de afirmação de autoridade e autonomia no reino, na qual o controle por rotas comerciais - privilégio do chefe de Estado - estava em disputa, sendo a maior delas a do tráfico.

2.3

Congo: um reino ou uma sociedade em cadeia?

O Congo é marcado na historiografia como “reino”, seus soberanos como “rei”, “conde”, “marquês”; e suas regiões como “condados”, “ducados”, etc. Essas denominações foram estabelecidas pelos europeus ao longo dos primeiros contatos com essa sociedade durante o século XIV.

Os europeus, de forma a compreender os congueses, os classificaram dentro das normas e estruturas conhecidas. Encarando sua organização política e social com base na sua, os portugueses passaram a nomear e titular autoridades conguesas de acordo com o que seriam seus correspondentes na sociedade portuguesa

Ao buscar compreender essa sociedade partindo de uma lógica mais interna, proponho pensarmos o Congo do final do século XVIII como uma "cadeia de sociedades" formadas por Mbanza Congo e as demais províncias. Jean-Loup Amselle, buscou entender como as sociedades africanas se organizavam antes da colonização. O antropólogo elaborou uma teoria na qual essas sociedades estariam organizadas em cadeias. De acordo com ele:

"as sociedades locais, longe de serem nômades fechadas sobre si próprias, estavam inscritas em formas gerais e englobantes que as definiam e lhes conferiam um conteúdo específico. Por essa razão, cada sociedade local deve ser entendida como o resultado de uma rede de relações (...)"⁸⁶

Nessa cadeia de sociedades, existiram as sociedades englobantes e englobadas. As primeiras seriam os estados, impérios, reinos e chefaturas e teriam a primazia sob as sociedades de agricultores. As englobantes teriam a capacidade de delimitação do espaço.⁸⁷ Podemos concluir, então, que através delas haveria uma ordenação do espaço de produção, consumo e circulação em seu território, estabelecendo assim uma hierarquização social.

"As primeiras, isto é, os estados, os impérios, os reinos e as chefarias, inserem-se no âmbito da determinação: são elas que detêm a capacidade máxima de delimitação do espaço. Esses estados exercem uma pressão significativa sobre as sociedades de agricultores, promovendo a divisão entre elas o que acentua o seu caráter 'segmentário' (...)"⁸⁸

Esse movimento de delimitação do espaço ocorre, por exemplo, com a separação entre banzas e lubatas. Utilizaremos as informações obtidas no final do século XVIII, pelo missionário capuchinho Raimundo da Dicomano, pois em seus relatos ele nos esclarece sobre a divisão entre banzas e lubatas:

"Banza é uma quantidade de cabanas juntas, em que habita um povo governado por um Senhor intitulado Infante, Duque, Príncipe, Marquês, que são construídas geralmente junto dos rios, ou de algum lago e onde há água, e são sempre edificadas dentro de bosques, e não lhes deixam senão um pequeno e muito estreito caminho, por causa dos inimigos do Congo. Há muitas e algumas são grandes, de duzentas e mais cabanas. Estes Senhores titulares são o mesmo que em Angola, os Dembos. Estes têm sob a sua protecção outros povoados menos numerosos, que chamam Libatas, porque são governadas por um Senhor Infante não titulado, que tem pouca gente,

⁸⁶ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.

⁸⁷ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.

⁸⁸ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op. Cit. Pg.39.

*e estas Libatas terão cerca de quarenta a cinquenta cabanas mais ou menos, e estas correspondem aos Sobas de Angola."*⁸⁹

A principal diferença entre esses dois espaços sociais consistia no fato de que, nas lubatas, os chefes não tinham controle sobre a produção. Tal produção se baseava nas estruturas familiares e na divisão sexual do trabalho. Entretanto, nas banzas, as elites controlavam a produção, que era fruto do trabalho cativo em suas terras. As províncias seriam, então, sociedades englobadas por Mbanza Congo.

Os dois espaços poderiam estar ligados por vários fatores. Um deles seria o sistema tributário. Nesse caso, as lubatas deveriam pagar impostos para os chefes das banzas. "As sociedades englobadas podem ser sujeitas ao pagamento de um tributo em espécie ou dinheiro (...) e nesse caso, estamos perante relações de ordem tributária."⁹⁰ A proposta de Amselle privilegia a ideia de interdependência nas relações estabelecidas entre as sociedades englobantes e as englobadas.

Amselle argumenta igualmente a existência de uma dinâmica rede de trocas na África pré-colonial:

*A importância dessas trocas constitui, portanto, um fator fundamental de estruturação dos espaços pré-coloniais. (...) Os espaços de produção, os espaços de circulação e os espaços de consumo representavam assim uma primeira matriz do continente africano, assinalando a predominância de uma estrutura geral e englobante sobre as diferentes sociedades locais consideradas como sequelas.*⁹¹

Apesar de estabelecer a existência de redes comerciais que integravam o continente, aponta também para a assimetria dessas relações provocando hierarquização e desnivelamentos cuja consequência seria as migrações internas.⁹² Existe uma interligação entre o estabelecimento dos impérios africanos, o

⁸⁹ CORREA, Arlindo. Informação o reino do Congo Pre. Raimundo Dicomano (1798). 2008. Pág.08 Publicado eletronicamente em <http://arlindo-correia.com/101208.html>

⁹⁰ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pg. 39.

⁹¹ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.35

⁹² AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.36

comércio internacional e o avanço da escravatura. Esta última seria base econômica dessas organizações estatais cujos dirigentes estavam vinculados às redes comerciais.⁹³

Amselle estabelece uma relação entre essas redes estatais e as ondas migratórias. Para isso retoma a constituição de um estado, na qual muitas vezes ocorria com a chegada de um grupo guerreiro em uma determinada região, impondo assim a sua presença no local.⁹⁴

Populações segmentadas também seriam produtoras de estruturas estatais. Tanto as chefaturas quanto as sociedades linhageiras seriam contrações de formas estatais.⁹⁵ Entendendo que as formas de organização social na África pré-colonial muitas vezes eram formadas por movimentos de diástole e sístole sociais, para Amselle não faria sentido ignorar esse dado empírico e negar suas estruturas estatais só porque não são baseadas no molde europeu. Amselle busca demonstrar como isso é flexível, mutável, como as sociedades são interdependentes e podem mudar de posição. As que são englobadas num contexto histórico podem se tornar englobantes em outro. Ou uma sociedade englobada com relação a uma englobante pode ser englobante com relação a uma terceira sociedade. Como por exemplo, o caso do Congo, após o contexto de guerra, de crise política age para retomar a sua posição de englobante, mas dentro dessa cadeia de sociedades, flexível o tempo todo, é esse movimento de diástole e sístole das organizações políticas

Para este autor, as sociedades locais devem ser "(...) entendidas como o resultado de uma rede de relações (...)"⁹⁶, pois elas estão inseridas em formas gerais e "englobantes" que as definem e não fechadas em si mesmas. Dessa forma, podemos entender melhor que a relação entre Mbanza Congo e as províncias refletira internamente no Congo, ainda mais num contexto como esse de disputa pela hegemonia de uma rede de comércio de escravos de nível atlântico.

Nessa cadeia de sociedades estavam inseridas a capital, sede do poder, e as províncias. Mbanza Congo ainda possuía um grau hierárquico superior às demais, mesmo seu soberano não tendo a exclusividade nas rotas comerciais escravistas. Podemos ilustrar essa movimentação através do caso da província de Nsoyo.

⁹³ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.37

⁹⁴ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.37

⁹⁵ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.38

⁹⁶ AMSELLE, Jean Loup & M'BOKOLO, Elikia. Op.Cit. pp.34.

Nsoyo ao longo do século XVII conquistou uma autonomia do Congo, porém ainda garantia sua participação na política conguesa através de seus representantes no conselho de Estado, pois ainda reconhecia seu poder, mesmo não lhe pagando mais tributos. Podemos perceber então que nessa dança das sociedades, as províncias, apesar de lutarem por sua autonomia, ainda permaneciam englobadas por Mbanza Congo. Nsoyo apesar de ter autonomia econômica, politicamente era submetida à Mbanza Congo.

Nesse jogo político entre as províncias e o poder central, os missionários desempenharam um importante papel. Principalmente como balizadores de autoridade. Não é por acaso que os missionários ao longo de seu trajeto recebiam várias cartas pedindo para que visitassem as províncias e eram visitados pelos chefes locais.

2.4

As províncias e seus chefes

No final do século XVIII, o Congo englobava as seguintes províncias: Mucondo, Mbamba, Mossul, Nsoyo, Quibango, Mpemba, Oando e Bula dia Lemba. Havia também uma divisão territorial: as cidades – mbanza, onde viviam os nobres e alguns privilegiados, e as comunidades de aldeias, conhecidas como lubatas.

A própria noção de espaço naquele século era completamente diversa da atual. As fronteiras de um reino eram bastante mutáveis tanto pelos conflitos e guerras quanto por fatores políticos internos. Muitas vezes, o título de nobreza não correspondia ao território sobre o qual ele efetivamente exercia algum tipo de autoridade.

O suposto centro do poder estava localizado na capital Mbanza Congo, sede da administração, organizada pelo Mani Congo e seu conselho, formado por nobres.

De acordo com o historiador Jan Vansina, o Congo após as guerras civis havia deixado de ser um Estado com uma estrutura centralizada, com poder militar e fiscal, para ser uma espécie de “sagrado império romano”, no qual o

Mani Congo tinha pouco ou nenhum poder político e militar sobre os outros chefes.⁹⁷

A historiadora Susan Broadhead radicaliza o argumento, alegando que, no final do século XVIII, o reino do Congo "não constituíam uma única unidade política, mesmo no sentido mais lato e sim (...) seriam considerados uma aglomeração cultural (...)".⁹⁸ Sapede discorda desse posicionamento, pois defende que existia sim uma unidade política no Congo, e ela seria pautada pelo cristianismo.

Percebemos que não há um consenso sobre qual estrutura política regeria o Congo após o século XVII, apenas que houve uma mudança radical nessa estrutura. Entendemos que essa reestruturação teria ocorrido após uma nova organização dessas sociedades em cadeia, sendo que a capital teria se tornado uma sociedade englobada por suas províncias. No final do século XVIII, nosso período de análise, vemos Mbanza Congo com a ajuda dos missionários buscar englobar novamente suas províncias, colocando-as sob seu controle.

Ao longo do percurso, De Vide encontrou a mesma reação calorosa da população:

"(...) nos vinham a receber os pretos à porfia, de quem nos havia de conduzir sobre os seus ombros em as redes, que nestes Países se costumam, sem as quais ninguém faz jornada, ora dos pretos, pelos muitos agrestes calores, etc. e por satisfazer cada um à sua devoção se alternavam uns aos outros, seguidos de meninos, que se esqueciam dos seus divertimentos, e de mulheres, que deixavam as suas casas, e não se fartavam de nos verem, todos com gritos de alegria nos levavam como em triunfo, com tanta aceleração, que em breve espaço chegámos à Banza, aonde cresceu o concurso, as aclamações e festas de toda aquela gente; e logo nos deram, numa grande casa formada de paus e palhas, segundo o costume deste País, aonde descansámos algum tanto(...)"⁹⁹

O missionário enfatizava as aclamações que receberam da população, as festas e o tratamento diferenciado. Apesar de não explicitar, indica que foram

⁹⁷ VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savana*. Op. Cit. pp.189

⁹⁸ BROADHEAD, Susan. *Trade and politics on the Congo Coast 1790 - 1890*. PhD Thesis, Boston University, 1971. pp.10. Livre tradução de minha autoria.

⁹⁹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.30.

recepcionados como se fossem da realeza, com direito a revezamento para carregarem suas liteiras até cederem suas casas para os padres dormirem. Além, é claro, dos pedidos do batismo, principalmente de crianças e a sagração do matrimônio, pois este sacramento também era bastante requisitado aos missionários. Entretanto, não podemos perder a dimensão desse relato ser escrito para incentivar a vinda de novos missionários, essa hospitalidade da população deve ser questionada.

Os missionários entraram no Congo por uma região afastada de sua capital Mbanza Congo, longe de Mbanza Congo e seus privilégios. Quais seriam os símbolos de poder nessas regiões afastadas? Seria o batismo um deles? Ou a reivindicação religiosa poderia ser uma forma dos congueses afirmarem sua autoridade perante os missionários?

De Vide mapeia a estrutura política do Congo, de forma diferente que em Luanda. De acordo com o frade, Mani Banza não era considerado um Soba e sim se auto proclamava governador de grandes povoações.¹⁰⁰ Essa diferença reside na autonomia que o Congo possuía de Portugal. Essas grandes povoações eram chamadas de Banzas¹⁰¹ e o seu conjunto formavam as províncias.

A batalha de Mbwíla gerou uma crise de sucessão que reestrutura as regras de sucessão e a dinâmica política e econômica do reino.¹⁰² De acordo com o historiador M'Bokolo, essa guerra marca uma "viragem na história", pois a partir desse momento houve um enfraquecimento da capital e do Mani Congo, enfrentando cada vez mais dissidências e autonomia das elites provinciais.¹⁰³ Essas disputavam o poder político com o Mani Congo. Tendo o controle de rotas comerciais, principalmente o tráfico de escravos, sendo um dos símbolos de poder que eram disputados. Além do catolicismo, que servia de elemento legitimador de autoridade.

A rotina missionária prosseguia incluindo muitos batismos e missas para a população. Os missionários percebem que os locais sabiam rezar o terço na sua própria língua.¹⁰⁴ Isso indicaria a presença de um mestre local ou que nessa região existia um padre que fazia esse trabalho de catequese. Porém encontramos apenas

¹⁰⁰ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.29.

¹⁰¹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.30.

¹⁰² A batalha de Ambuíla ocorre em 1665. M'bokolo, Elikia. Op.Cit. pp.419.

¹⁰³ M'bokolo, Elikia. Op.Cit. pp.417.

¹⁰⁴ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.33.

um silêncio sobre isso e uma naturalização desses saberes religiosos por parte dos congueses. De Vide ainda relata que a utilização da imagem de São Francisco poderia ser um indício da presença dos capuchinhos italianos, que até o início do século XVIII estavam presentes na região, podendo ser eles os responsáveis pelo ensinamento dos mestres locais ¹⁰⁵.

De Vide apesar de relatar a devoção deles a Santo Antônio e à São Francisco não considerava a população como cristã, em suas palavras: "(...)conheço que a falta de Padres faz que esta gente não seja muito Cristã, além de muitas superstições que neles são como naturais, mas os Padres lhe podiam tirar muitos erros, e instruí-los na doutrina cristã(...)"¹⁰⁶ Nesse trecho podemos perceber um apelo para virem mais missionários de sua província e também indicativos de que nem todas as práticas cristãs estavam sendo seguidas. Podemos refletir sobre as incoerências do discurso do missionário, pois em todo momento ele afirma que esse é um reino cristão, que todos os recebem bem, que estão ansiosos para os sacramentos, mas ao mesmo tempo deixa transparecer que não os considera católicos.

O capuchino Diacomano, durante sua missão no Congo, dez anos depois de De Vide, nos apresentou uma visão muito mais crítica sobre os pedidos de batismo da população. De acordo com ele:

"E na verdade o Missionário enche-se de ternura quando, passando pelas suas Banzas vê aquela grande multidão de povo correr em magotes levando os seus filhos ao Padre para que os baptize, pedindo em altas vozes "anamungoa"— Baptismo, [porém] A palavra "Anamungoa" neste sentido quer dizer sal benzido, ou sal do Senhor, porque na língua deles "mungoa" é sal, e quando pedem "anamungoa" querem pedir o baptismo, e julgam que para ser baptizados, basta o sal, e se o padre não está com atenção quando os baptiza, assim que lhes põe o sal, fogem e não esperam que o Padre acabe de os baptizar."¹⁰⁷

¹⁰⁵ CF: GONÇALVES, Rosana Andréa. *África indômita: Missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2008.

¹⁰⁶ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.33.

¹⁰⁷ CORREA, Arlindo. Informação o reino do Congo Pre. Raimundo Dicomano (1798). 2008. Pág.06 Publicado eletronicamente em <http://arlindo-correia.com/101208.html>

O italiano defende que eles só querem o sal, pois não buscavam aprender a doutrina cristã. Essa perspectiva que prevalece ao longo do século XIX, durante a colonização da região. Os padres passam a defender que não havia catolicismo nessas sociedades.¹⁰⁸

Thornton defende uma tese polêmica, alegando que houve de fato uma conversão dos congueses ao catolicismo, desde o final do século XV. Ele destaca ainda a importância que as elites conguesas tiveram para a difusão desse catolicismo, garantindo a formação de uma igreja católica institucionalizada nesse Estado. Porém, Thornton declara que esse catolicismo vinha com cores locais, nomeando-o como um catolicismo africano.¹⁰⁹ Essa incorporação de elementos locais ao culto cristão permitiu, na visão do autor, uma maior aceitação pela população.

De Vide buscava entender o que era ser católico para os congueses. Ele concluiu: "(...) porque têm uma santa vaidade de serem cristãos, e baptizar os seus filhos, e trazer grandes cruces, e crucifixos ao pescoço. Outros trazem uma cruz no bordão por remate, ainda que em outras coisas não condigam com o nome."¹¹⁰ De Vide percebeu a importância de símbolos visuais do cristianismo para aquela sociedade, reforçando nosso argumento que essa religião seria um dos fatores de autoridade política no Reino. Iremos explorar essa questão de forma mais aprofundada no capítulo seguinte.

Os missionários ao longo do caminho perceberam diferenças entre as banzas. De Vide relatou o fato de ter encontrado em uma das banzas: "uma cruz em um terreiro, esta é a sua Igreja, aonde se juntam para as suas rezas, e naquelas Banzas, que não tinham este estandarte sagrado, nós o fazíamos levantar, e benzíamos com assistência de todo o Povo."¹¹¹ A presença de igrejas locais nas banzas e as suas ausências podem significar o grau hierárquico de seu Mani Banza. A presença de igreja seria um sinal de poder, uma demonstração de autoridade.

Ao longo da narrativa, podemos perceber que nem todas as banzas que os missionários percorrem são dotadas de riqueza. Ou recebem os missionários da

¹⁰⁸ Vansina, Jan. Op.Cit. pp.190

¹⁰⁹ THORNTON, John. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo.

¹¹⁰ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.33.

¹¹¹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.34.

mesma forma. Em algumas banzas, os padres por não se sentirem devidamente acolhidos, respondem com maus tratos aos seus habitantes. O tratamento dos missionários em banzas menores difere consideravelmente:

"Com estes maus tratamentos, chegámos a um Povo pequeno, e por ser quase noite não pudemos passar adiante. Ali é indizível o que padecemos e cada um de nós referia o que havia passado no caminho. Neste povo nos meteram em uma pequena casa, aonde não achámos algum abrigo; molhados, tremendo de frio, e de fome, porque em todo o dia não havíamos comido, e foi preciso acender fogo, e pedir por caridade alguma tanga, porque o nosso fato todo estava molhado, e nem isto achámos, pelo que eu vendo um total desalinho, entrei por casa de um preto, e lhe tirei uma esteira e fogo para a nossa casa.
"112

Havia escassez de alimentos e perigo de doenças. O frade também reclamava do caminho e das feras. Além da falta de controle dos novos carregadores.

Outro aspecto que gostaríamos de destacar seria a perspectiva da comida. De Vide ao relatar isso sugere que nessa banza, cujo chefe era um Mestre da Igreja, as pessoas precisavam enganar para conseguir alimentos. Sugerindo uma má administração da Banza ou expondo sua pobreza. Como De Vide não reclamou de escassez de alimentos, podemos supor que ele estaria insinuando que os mestres locais não são preparados nem para gerir uma banza.

De Vide reclamava muito de algumas povoações do caminho. Reforçando a dificuldade da missão de forma a tornar seu sacrifício grandioso, perante seus irmãos provinciais. Os missionários se sentiram tão lesados pela população que passaram a exigir comida em troca dos sacramentos:

"(...)e falando do alimento, são os pretos tão escassos em o dar, que dando pouco lhe parece dão muito, e ainda que pouco, é necessário ser por via do Baptismo, ou Confissão, que quando recebem estes Sacramentos, é costume introduzido pelos antigos trazerem alguma esmola para sustento do Padre, a qual às vezes é tão pouca, que apenas será valia de um vintém, ou pouco mais, e às vezes menor; e com dificuldade vendem.

¹¹² Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.71

*Contudo, deste pouco nos sustentávamos, e alguns pretos, que nos serviam. Algumas vezes, porém, tivemos alguns presentes dos grandes, que é algum porco, ou carneiro, segundo o costume, do que não nos podíamos aproveitar; mas recebíamos com amor; e as suas visitas que aqui nos faziam, às quais eu assistia por estar com mais algum vigor."*¹¹³

Nesse trecho podemos perceber a mudança do discurso de De Vide com relação ao tratamento dados aos missionários. Eles não mais relatava felicidade, nem exaltação, ou a vontade da população em receber os sacramentos. Nas localidades nas quais não recebiam presentes, os missionários assumiram posturas quase hostis para com seus habitantes. O relato só retornou com um tom fraterno quando receberam bons presentes dos chefes de outras banzas.

Queremos destacar a falta de informações na narrativa do missionário, quando recebia as visitas dos "grandes" como De Vide os chamou. Essas visitas eram importantes o suficiente para serem mencionadas em seus relatórios, mas sobre o que tratavam, e o que queriam com o missionário, ele não informou. Nos fazendo especular sobre o interesse do frade com esses nobres. Pois se buscassem apenas os sacramentos, teria sido relatado, como os inúmeros casos de batismos, confissões, matrimônios relatados ao longo das páginas.

Conforme a narrativa prosseguia, sabemos que os missionários adoeceram pelo caminho, sendo o quadro do Padre Libório da Graça, o vigário geral do Congo, o mais grave, resultando em seu falecimento no dia 6 de outubro de 1780.¹¹⁴

Com a morte do frei Libório da Graça, o Bispo de Angola e Congo denominou como novo vigário geral do Congo, o frei Rafael Castelo de Vide, pois era o segundo na linha de sucessão para o cargo.¹¹⁵ Como vigário geral, De Vide se envolveu ativamente nas questões políticas do reino.

De Vide nos relatou o enterro de Fr. Libório:

"Os dois Padres mais doentes arrimados a bordão nos braços dos pretos, acompanhando-o todo o Povo com grande sentimento, e os maiores Fidalgos que ali se achavam levaram o seu corpo e lhe fizemos o ofício da

¹¹³ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.47/48

¹¹⁴ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp. 50.

¹¹⁵ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.55

*sepultura, reservando o outro ofício para quando estivéssemos mais fortes, e ficou sepultado na sobredita Banza, aonde morreu em um campo largo, junto de uma Cruz, que era a Igreja, que havia, lugar sagrado destinado já antes para cemitério, aonde espera a Ressurreição geral, que esperamos no Senhor será gloriosa eternamente."*¹¹⁶

Nesse trecho gostaríamos de destacar a existência de uma igreja em Quinta.

Os missionários relatavam dos "enganos" que os moradores da Banza Quinta realizavam, como fingindo embaixadas falsas para prolongar a presença deles no local e também para garantir comida, pois era costume alimentar os membros da embaixada, segundo De Vide.¹¹⁷ Podemos indagar se essas embaixadas seriam falsas ou não foram reconhecidas como verdadeiras pelos missionários. Ao longo da narrativa do franciscano, percebemos de forma constante a articulação dos missionários com alguns chefes de províncias e banzas. Mostrando assim a construção de uma rede de relações entre eles, será que essas relações eram extensivas a todos? Acreditamos que não.

Os missionários receberam uma embaixada do Regente do Ducado de Bamba, que buscava o apoio dos missionários junto ao Mani Congo. De Vide prossegue nos informando sobre o teor do pedido:

*"(...) Um dos maiores, que aqui nos visitou, foi o Regente do Ducado de Bamba, título que ele tinha por estar vago o tal Ducado, e esperava ser o Senhor, por mercê do Rei do Congo. Este Regente nos prometeu ajudar-nos a ir para diante, mas nada fez.(...)"*¹¹⁸

Neste fragmento, podemos levantar pistas sobre a agência dos africanos, que buscavam os missionários com interesses próprios. Queremos destacar também, o envolvimento dos missionários na vida política do Congo e não somente nos assuntos religiosos. Se o regente do Ducado de Bamba os procurou era porque sabia que eles estavam inseridos no jogo político. Mostrando como fé e

¹¹⁶ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.57/58

¹¹⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp. 59.

¹¹⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.59.

poder estavam entrelaçados. O poder que os chefes das províncias delegavam aos missionários passava pela legitimação de autoridade.

O Mani Congo Nepaxi Giacanga cansado de esperar pela chegada dos missionários em Mbanza Congo, enviou uma embaixada de cinquenta e cinco homens para os encaminharem a ele. Podemos entender o envio dessa embaixada como uma forma de garantir o fim da interferência dos missionários nas províncias. Os religiosos antes mesmo de conhecerem o Mani Congo já estavam articulados politicamente com alguns chefes regionais. Até que ponto o Mani Congo estava satisfeito com essas relações?

De Vide novamente relatou a dificuldade com os carregadores que fugiam deles.¹¹⁹ Porém, se estavam com a embaixada do Mani Congo, por que os carregadores continuavam a fugir? O Mani Congo não teria poder de impedir uma possível captura para escravização? Sabemos que o Mani Congo não tinha mais o controle total das redes de comércio, apesar do comércio de escravos ser privilégio dos chefes.¹²⁰ Inclusive, essas rotas de comércio eram disputadas pelos chefes de províncias. De acordo com Susan Broadhead, o comércio de escravos para os bacongos, inclusive para os congueses por pertencerem a esse grupo cultural, era entendido como forma de status e prestígio. A liderança desse comércio implicaria em maior capacidade de atrair seguidores e de sustentar mulheres, segundo Broadhead.¹²¹ Entendemos que o controle dessas rotas comerciais estavam em disputa pelo Mbanza Congo e pelas províncias nessa cadeia de sociedades.

À medida que se aproximavam da corte, eles encontravam não mais chefes, e sim marqueses, duques, fidalgos. Essa proximidade também nos revela a presença de mais membros locais da Igreja. Gostaríamos de destacar que esses membros estavam sempre atrelados a proeminentes membros da elite conguesa. Mostrando como essa elite mantém uma relação estreita com o catolicismo, principalmente para afirmar sua autoridade política perante os demais.

Quanto mais perto da corte a missão se aproxima, mais o uso de urbanidade eles empregam para descrever as banzas.¹²² De Vide, ao longo de toda

¹¹⁹ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.60

¹²⁰ BROADHEAD, Susan. Trade and politics on the Congo Coast 1790 - 1890. Op.Cit. pp.04

¹²¹ BROADHEAD, Susan. Trade and politics on the Congo Coast 1790 - 1890. Op. Cit. pp.04

¹²² Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.67.

sua narrativa vai associando as banzas ricas com valores europeus, como urbanidade, cultura escrita. Por exemplo:

*"conhecemos a grande necessidade que eles têm de Padres, que quisessem padecer alguma coisa por Deus, e deixar as comodidades do Reino, e as suas vãs escusas; e quanto aproveitariam se houvessem bastantes para se repartirem, ao menos pelos maiores Povos; porque depois da nossa assistência mais prolongada, já o povo ia despindo a antiga rusticidade, criava amor à Religião, e o conhecíamos muito diferente do princípio, porque até na frequência dos Sacramentos muitos se especializavam; e isto é que mitigava o muito que padecíamos e nos consolava no meio dos nossos trabalhos."*¹²³

Nesse trecho mencionou como a religião acabava com a rusticidade do povo. E como os portugueses foram os portadores da doutrina católica, logo, eles foram também os agentes das melhorias.

Budila possuía uma especificidade, havia nela uma igreja com sino e imagens. Foi a primeira banza, na qual os missionários acusam a presença de uma igreja.¹²⁴ Essa diferença seria por conta de ter vivido lá um famoso clérigo, o Padre Simão.¹²⁵

De Vide relatava a qualidade das casas na Banza:

*"O Senhor desta Banza é dos mais estabelecidos neste Reino, e nos recebeu com grande devoção, e nos hospedou em uma casa, a melhor que temos encontrado, por ter portas de pau, que as mais são de palha, e paredes de terra, mas telhado de palha: o Príncipe nos visitava com frequência, e nos presenteou melhor que os antecedentes. Ali nos demorámos mais tempo, pelo muito que tínhamos que exercitar o nosso ministério(...)"*¹²⁶

Através desse fragmento podemos perceber que Budila era uma banza rica e seu chefe era reconhecido como autoridade perante os missionários. Apesar das benesses que os missionários desfrutavam e dos presentes que eles ganharam do

¹²³ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.78.

¹²⁴ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.68.

¹²⁵ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.69.

¹²⁶ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.69.

Chefe de Songo, os missionários seguiram viagem rumo a outra província: Bemba.

Os missionários após atravessarem o Rio Mbrize, fronteira entre as províncias de Bamba e Bemba, já eram aguardados pela comitiva do Necanga-a-canga, irmão do Mani Congo Nepaxi Giacanga. Os missionários eram esperados pois as correspondências entre eles eram profícuas.¹²⁷

A partir do rio Mbrize, os missionários entraram em um território conhecido com "terras da rainha"¹²⁸, esse nome foi dado por conta da rainha Ana de Leão. Esposa do Mani Congo Nevemba-a-canga, também conhecido como D. Afonso II, cujo governo foi no século XVII. A participação política de D. Ana foi tão importante que se criou a tradição de sempre manter uma de suas descendentes governando essas terras.¹²⁹ Essas terras são governadas pela família do Mani Congo, além de serem próximas à capital do Congo, Mbanza Congo.

A chegada à Mbanza Micondo, pertencente a Necanga-a-canga, um dos irmãos do Mani Congo, foi marcada pela comitiva oficial do Chefe de Bemba. Os missionários foram recebidos com guarda armada e coral.¹³⁰ Essa localidade foi a residência dos missionários durante três meses.

Em Micondo, De Vide relatava a presença de mestres da igreja, que os ajudavam no serviço religioso: "(...) pude celebrar e fazer o Ofício de defuntos com um Padre companheiro, e alguns Mestres da Igreja, que se acharam, que é a primeira coisa que aprendem."¹³¹

Os missionários caracterizaram o Songo como uma grande povoação, sendo necessário estender sua estadia para darem conta do batismo da população. Apesar de alegarem esse motivo, não foi relatado nesta Banza nenhum número expressivo de batismos.

O chefe de Songo foi caracterizado por De Vide como um homem de "grande urbanidade"¹³² e lhes fazia frequentes visitas, sempre levando presentes para os missionários. Um deles foi um escravo em retribuição por um ofício de

¹²⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.70.

¹²⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.73.

¹²⁹ Para maiores informações sobre D. Ana conferir THORNTON, John. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press, 1998

¹³⁰ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.73.

¹³¹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.73.

¹³² Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.67

defuntos pela alma de seus pais falecidos.¹³³ Queríamos explorar esse tipo de presente, pois o Chefe de Quindonque foi o único que deu para os missionários um escravo. Estaria ele no controle de uma rota comercial? Ou seria o preço justo para o tipo de ajuda espiritual que ele recebeu dos missionários? Levantamos a hipótese do Chefe de Quindonque ser um "novo rico", alguém que não era um dos descendentes de D.Afonso I, e por isso não era considerado membro da elite política conguesa. Por não ser um mexicongo, O chefe de Quindonque deveria buscar sua afirmação social, através dos símbolos católicos, como ser casado, ser batizado, ter boas relações com os religiosos. Dessa forma, poderia buscar ser consagrado cavaleiro da ordem de cristo e assim passar a pertencer a elite política conguesa. Iremos nos aprofundar nesses símbolos católicos e sua importância no capítulo seguinte.

A comitiva religiosa prosseguia pelas outras localidades realizando batismos, penitências e matrimônios. De Vide reclamava muito dos carregadores, de suas fugas e dos seus gênios. Sempre mencionava em tom de queixa, a falta de pessoas para carregá-los. Mais isso não os impediu de avançarem e chegaram na última banza da província de Bamba, que era Budila.

A passagem por Budila já estava no roteiro dos missionários, pois seu Chefe já os havia visitado antes e solicitado a visita dos missionários.¹³⁴ Apesar do franciscano caracterizar seu chefe como um grande príncipe do Congo, os missionários não foram recebidos com uma comitiva oficial. O Mani Banza de Budila era chamado pelos religiosos de infante, sendo assim pertencente à família do Mani Congo, sua autoridade já era reconhecida, não sendo necessário cerimônias para reafirmá-la.

Essa estadia não foi muito agradável, segundo as recordações do franciscano, pois faltavam alimentos, hóstias e vinhos.¹³⁵ Sendo necessário acionarem o Bispo em Luanda para receberem o material.¹³⁶ Além de trocarem correspondências com os Bispo, De Vide também mantinha o contato com o General de Luanda. Pois ele era o responsável por mandar os produtos solicitados:

¹³³ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.67

¹³⁴ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.68.

¹³⁵ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.76.

¹³⁶ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.76.

"(...) e o Senhor General nos mandou por gente do distrito de Angola algum socorro, depois de prolongadas necessidades, e não vindo cera para as missas, que também estava acabada, por esquecimento do procurador a quem se tinha encomendado(...)"¹³⁷

Munidos de hóstias e vinhos, os missionários seguiram com o trabalho realizando vários batismos, penitências, matrimônios, missas e novenas.¹³⁸ Os missionários resolveram se separar e o padre Dr. André Godinho retornou para Budila em missão religiosa. Segundo De Vide: "Não se limitava o nosso zelo a esta Banza, saíamos a outras a acudir às almas. O Pe. Dr. André foi outra vez a *Budila* já referida a administrar o Santo Matrimônio a alguns que o pediam e o Baptismo, e Penitência a muitos."¹³⁹ Percebemos através desse fragmento, que os missionários continuavam a trocar correspondências com os chefes das banzas.

O próprio De Vide foi em missão para Quibenga,:

"Eu fui a outra chamada Quibenga a acudir a um enfermo, e ali confessei e baptizei com abundância, tanto que até pelo caminho vim sempre ocupado neste santo ministério, saindo dos matos muitas mulheres e homens, com os seus filhos nos braços, com água, já preparados para eu lhos baptizar, o que fiz muitas vezes, e ocasião houve em que foi preciso entrar em um pequeno Rio e baptizar grande povo, que me seguia, o que me dava tanta consolação, e alegria, que não a trocaria por todos os Impérios do mundo."¹⁴⁰

Percebemos a autonomia que os missionários se concediam no reino do Congo, pois mesmo sem a permissão do Mani Congo, eles circulavam livremente pelas mais diversas regiões. Essa falta de decoro por parte dos missionários prosseguiu pois, além de estarem desfrutando das mordomias concedidas, ainda mandaram uma embaixada ao Mani Congo: "(...) mandámos ao Rei um Embaixador para lhe darmos parte da nossa chegada e o apressar; sim, levantou

¹³⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.77.

¹³⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.78.

¹³⁹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.78.

¹⁴⁰ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.78/79.

donde estava mas tão devagar, que de medo ou por outra causa, mesmo no caminho se deteve (...)."141

Os missionários estavam impacientes em Micondo, mas não podiam prosseguir viagem, pois o Mani Congo estava ausente de Mbanza Congo. Ele estava liderando uma campanha de guerra contra seus opositores.¹⁴² O processo de sucessão ao cargo de Mani Congo era marcado por conflitos, muitas vezes, com forte oposição. O atual Mani Congo Nepaxi Giacanga não fugiu a regra e teve sua legitimidade questionada. Enfrentando esse questionamento por meio da guerra com a ajuda de seus conselheiros políticos, em sua maioria familiares.

2.5

Retomada de Mbanza Congo: uma reatualização do D. Afonso ?!

Mbanza Congo, no ano de 1781 estava ocupada por opositores ao atual Mani Congo, Nepaxi Giacanga. Ele estava em campanha, para retomar a capital de seus opositores, no ano em que os missionários chegaram ao Congo. Por esse motivo, os religiosos, tiveram que ficar meses em Banzas nos arredores de Mbanza Congo aguardando as ordens do Mani Congo. Nesse período de espera, eles interferiram na vida política do Congo.

Os missionários resolveram se envolver na disputa política pelos opositores de Nepaxi Giacanga, que enviaram uma carta para os religiosos solicitando ajuda:

"Até o que eles chamavam "levantado" nos mandou uma tal carta, "em que dizia ser ele o Regente do Reino, e que aqueles de cuja parte nos achávamos eram injustos agressores, e que era vivo um Dom Pedro Quinto Rei do Congo verdadeiro, o qual ausente lhe tinha a ele entregado o governo do Reino e guarda da Corte, e outras coisas mais dizia, em carta bem feita que nos moveu alguma coisa, e nos fez desconfiar mais(...)"143

¹⁴¹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.79.

¹⁴² Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.79.

¹⁴³ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.80.

O "levantado" como era chamado pelos conselheiros do Mani Congo, questionava a legitimidade de seu chefe maior, alegando que o verdadeiro rei seria D. Pedro V. De Vide alega que a carta por estar "bem feita" levantou as suspeitas dos religiosos. Podemos indagar se o "bem feita" seria escrita em português, aos moldes que os missionários conheciam e utilizavam. Na perspectiva do franciscano, quem dominava os aspectos da civilidade não poderia ser capaz de enganar.

Não encontramos maiores informações na documentação sobre quem seriam os partidários do "levantado", porém Sapede defende que seriam os quimpanzos.

A kanda (linhagem) oposta aos quinlaza de Nepaxi a canga, que reivindicavam o poder chamava-se quimpazo. Esses dois partidos eram rivais, desde a restauração em 1709, se alternando no poder em Mbanza Congo. Em geral os reis quimpanzo eram sucedidos por um quinlaza e vice-versa, neste caso, há um impasse relativo à sucessão e a presença dos padres sob a tutela dos quinlaza acirrou as tensões.¹⁴⁴

O frade, que tanto alegava que essa era uma missão religiosa, e não se envolvia com nenhum outro aspecto, questionou Necanga-a-canga, o irmão do Mani Congo sobre a situação política. Este o explicou que de fato houve o D. Pedro V, mas o mesmo fugiu de Mbanza Congo e depois teve sua morte decretada por outro Mani Congo antes de Nepaxi Giacanga. Alegando que a carta continha mentira.¹⁴⁵

Nem o Mani Congo e nem seus conselheiros queriam a participação dos missionários nas questões políticas do Congo, pois não eram da competência dos religiosos. Mais foram desrespeitados. De Vide se intrometeu ao optar por proteger o portador da carta. Necanga-a-canga e seus subordinados queriam a morte do portador. Ao optarem pelo acolhimento do portador, os missionários criaram um clima de tensão na província de Micondo, local aonde estavam. O portador conseguiu, com a ajuda dos missionários, partir.

Após essa intromissão, os missionários defenderam a neutralidade deles, de acordo com De Vide: "(...)dizíamos que nós só pretendíamos o bem espiritual

¹⁴⁴ SAPEDE, Thiago. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. Op. Cit. pp.91

¹⁴⁵ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.80.

do Reino, nem nos metíamos" em temporalidades, que fosse Rei quem tivesse justiça, e outras coisas semelhantes(...)"¹⁴⁶

Porém ao julgarem a inocência do mensageiro baseados em seus valores, e intervirem na conduta do Mani Banza, os missionários demonstram a contradição em que viviam e a ignorância dos valores regentes naquela sociedade. Outro exemplo seria a desobediência dos missionários em relação às ordens dadas pelo Mani Congo. O Pe. e Dr. Andre Godinho cansados de esperar por notícias do soberano, partiu a sua procura. Com os objetivos de mapear a situação política.¹⁴⁷

Os missionários conseguem encontrar com o Mani Congo nas vésperas da retomada de Mbanza Congo. Segundo De Vide, o exército era composto por volta de " trinta mil homens armados de pólvora e bala"¹⁴⁸. Segundo o historiador John Thorton, o século XVIII foi o período que houve a maior exportação de africanos escravizados na região, ocasionando baixos índices demográficos.¹⁴⁹ Nesse contexto, um exército de 30 mil homens armados, demonstra a força que o Nepaxi Giacanga possuía e como ainda controlava suas províncias, pois no Congo não havia um exército desse volume, sendo necessário convocar homens nas províncias.¹⁵⁰ Um soberano enfraquecido não iria conseguir agregar tantos homens e essa quantidade de armamento.

Mani Congo convidou os missionários para o acompanharem nos preparativos para a retomada, pedindo por missas e ajuda espiritual. Lembrando que o lado espiritual era muito importante para os congueses, essa proteção visava uma ação vitoriosa. Os religiosos se sentiram reféns do Mani Congo. Podemos perceber pelo uso dos verbos "presos" utilizados por De Vide em seu relatório.¹⁵¹

Com Mbanza Congo retomada, De Vide acusou o Mani Congo e seu exército de crueldade. Não aceitando os costumes deles. De acordo com ele:

"(...)ficando vencedor o dito Rei, que estava conosco, destruindo os da sua parte todos os inimigos, e não pouco nos custou ver o destroço, e crueldade dos vencedores, porque cada um queria trazer da guerra cabeças dos inimigos cortadas, pernas, braços [...] tudo,

¹⁴⁶ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.81/82

¹⁴⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.88/89.

¹⁴⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.118.

¹⁴⁹ THORNTON, John. "As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32 (1997), pp.56.

¹⁵⁰ VANSINA, Jan. . *Kingdoms of the Savana*. pp.185

¹⁵¹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.118.

eram danças de alegria, gritarias, e nós no meio destes desassossegos, custando-nos ver tanta mortandade, e muito mais no dia 30 seguinte, que em companhia do Rei fomos para a Corte, e vimos, ou para melhor dizer fechava os olhos por não ver tantos cadáveres pelo mato."¹⁵²

A dificuldade dos missionários ao lidarem com o "outro", acabou por gerar novas tensões entre eles e o Mani Congo. Os religiosos utilizaram o poder sagrado para impor suas vontades e costumes. Os Congueses, seguindo seus costumes, queriam destroçar e queimar os vencidos. Mostrando assim que não os reconheciam como pessoas de alta hierarquia social para serem enterrados. Mas os missionários interviram:

"(...) mas teimoso, procurámos dar a todos sepultura, para o que não custou pouco alcançar licença do Rei, porque é contra o seu costume fazerem, nem permitirem tal obséquo a seus inimigos, que morrem na guerra e que deixam os seus cadáveres expostos ás feras. Mas o Rei se moveu a algumas fortes razões, que se lhe deram."¹⁵³

As razões que fizeram o Mani Congo mudar de ideia e ir contra seus costumes não foram informadas no relatório por De Vide. Os missionários sozinhos fizeram o sepultamento dos mortos. De acordo com o franciscano:

"(...)ainda que algum nos via, ninguém se chegava, porque também lhe parecia se contaminavam " e lhe inspirava a sua superstição, que eles morreriam em outra guerra, se faziam este obséquo de enterrar aqueles corpos dos seus inimigos, que para eles só eram matéria de ludíbrio."¹⁵⁴

Nenhum congues independente de ser católico ajudou os religiosos, pois seria contra os seus costumes. Esses episódios apresentados demonstram as tensões enfrentadas por ambos os lados nessa zona de contato. Porém não

¹⁵² Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.119.

¹⁵³ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.121

¹⁵⁴ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.122

identificamos mudanças de pensamento ou tentativas de alteridade de forma a melhor compreender o outro.

Após a bem sucedida guerra contra a oposição do Mani Congo, na perspectiva de De Vide, Nepaxi Giacanga deveria restaurar o esplendor da capital e do Congo. Essa ideia fica implícita na narrativa, ao comentar sobre a vitória de D. Afonso I sob sua oposição. O missionário recria uma crônica sobre D. Afonso I ao comentar a tradição dos anjos virem em defesa dos reis. Construindo uma nova narrativa sobre a vitória de D. Afonso I que teria matado sua mãe, por não adotar a fé católica. Segundo ele:

"(...)tradição, virem os anjos em defesa do Rei, em uma guerra que lhe faziam seus inimigos, aparecendo no ar cinco braços, que em um instante mataram todos seus inimigos, pelo que os Reis conservam as suas armas com cinco braços com espadas nas mãos, e Coroa real em cima. O motivo da guerra foi porque o Rei então chamado D. Afonso mandou enterrar viva a sua própria mãe, por não querer abraçar a fé Católica, e os parentes vinham por isto fazer guerra ao Rei; pelo que todos morreram; e como eu não faço crónica do Reino(...)"¹⁵⁵

Essa narrativa de recriar um passado favorável à Portugal mostra a falta de neutralidade do franciscano, colocando-o como um agente do governo português além de religioso, ou "pró-governo", como o definiu Sapede. Além de percebermos a disputa simbólica em jogo, naquela sociedade. ¹⁵⁶De Vide segue descrevendo a capital:

"(...)Corte, que dista daqui muito pouco, e é o assento dos Reis, e em que se acha a Sé, ainda que derrubada, e o Rei espera de entrar sem impedimento de alguém, por ser ele o verdadeiro, aclamado de todo o Povo, e o levantado se acha desamparado do Povo, e se principiará a restabelecer o Reino, e a Religião, como esperamos no Snr."¹⁵⁷

Nesse fragmento, o franciscano faz uma comparação entre a monarquia e a religião católica, ao afirmar que a "corte" seria a sede dos reis onde se localiza a

¹⁵⁵ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.132

¹⁵⁶ SAPEDE, Thiago. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauraçã.* Op.Cit. pp.

¹⁵⁷ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit.100

Sé, atrelando a religião à monarquia. Se a sede estaria derrubada, a monarquia e a religião estariam também. De Vide, em vários momentos ao longo de sua narrativa tenta construir uma imagem instável de poder no Congo, sendo que, pelas entrelinhas podemos questionar essa instabilidade.

O missionário localizou três grandes famílias que, em sua opinião, disputariam o poder junto ao Mani Congo. Em sua visão seria essa disputa que o privaria de sua liberdade, pois o Mani Congo precisaria de seu apoio.¹⁵⁸ Momento nenhum ocorreu ao missionário que ele estava submetido ao comando do Mani Congo e deveria tratar dos assuntos que lhe forem designados pelo mesmo. O Mani Congo também possuía contato com o poder espiritual, logo também era, de certa forma, capacitado para determinar a ação do missionário.

Não tendo permissão do Mani Congo para missionar longe da capital, pois como era Vigário Geral do Congo, deveria exercer seu cargo, De Vide realiza seu trabalho missionário nas igrejas de Mbanza Congo, levando uma rotina sossegada, pois segundo ele, ele não era muito frequentada.¹⁵⁹ Como já citado anteriormente, o Congo enfrentava uma crise populacional devido aos baixos índices demográficos, sendo questionável essa informação. Podemos levantar a hipótese de De Vide estar na verdade reclamando da falta de cartas dos chefes de províncias, pedindo sua presença.

Ao longo do capítulo podemos perceber que havia uma relação de autonomia dos chefes das banzas e províncias perante Mbanza Congo. Eles buscavam por intermédio dos missionários reafirmarem sua autoridade perante as demais. Optamos por trabalhar com as províncias de Bamba, Mossul e as "terras da rainha" e suas banzas, pois foram províncias que mais tiveram destaque na documentação analisada. Entendemos que a partir delas conseguimos estabelecer um relance de como elas se relacionavam com Mbanza Congo. E a relação de autonomia no que se refere ao acesso aos elementos do catolicismo e o uso desses elementos politicamente. Demonstramos também como a Igreja Católica e o governo português através do De Vide também conseguiam acessar diretamente às províncias e banzas. Nessa sociedade em cadeia que era o Congo, Mbanza Congo havia perdido o papel de sociedade englobante, tendo que disputar com suas províncias para garantir sua autoridade.

¹⁵⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit.127

¹⁵⁹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit 130

3

A Circulação de saberes, práticas, crenças e simbolismos no Congo

3.1

Um diálogo de surdos? Os congueses pela perspectiva europeia

Ao longo do período em que esteve missionando no Congo, frei Rafael de Castello De Vide nos apresentou uma perspectiva marcada pelo eurocentrismo. Ao longo de suas relações, podemos perceber em diferentes momentos, um sentimento de superioridade perante os congueses.

De Vide saiu de sua província em Portugal para missionar na África, sendo que o seu primeiro contato efetivo com outro modelo social, ocorreu no Congo. Esse estranhamento às práticas que não lhe eram familiares se apresentou de forma mais marcante em seu primeiro relatório, datado em 1781.

No final do século XVIII, o Congo não tinha relações comerciais muito vantajosas com Portugal, como já apresentado anteriormente. Um dos objetivos da Missão Católica, da qual De Vide participava, era justamente por meio da religião restabelecer esses laços políticos e comerciais. Para isso, De Vide propagou em sua narrativa a necessidade da religião católica no Congo, de forma a este retomar seu esplendor de outrora.

Assim, De Vide associou a religião católica aos valores europeus de civilização. O diferente disso era um indício da barbárie. Nesse capítulo estabelecemos um duplo movimento: analisamos como o missionário representou os congueses em seus relatórios, com base nos valores supra citados e buscamos vestígios de como os congueses utilizaram os saberes e símbolos europeus para se constituírem tanto política quanto socialmente.

De Vide construiu um contraponto entre os "reinos" de "Angola" e Congo: em "Angola" existiam sobas, general e bispo para seu auxílio e proteção, enquanto que no Congo, ele contava apenas com a proteção divina para protegê-lo

dos perigos.¹⁶⁰ Portanto, afirmava de forma implícita que a presença portuguesa trazia uma civilização para a região, que era envolta na barbárie. Reforçando assim uma visão positiva de Portugal e ao mesmo tempo legitimando a necessidade do trabalho missionário.

Segundo Norbert Elias o conceito de civilização expressaria "a consciência que o Ocidente tem de si mesmo". De acordo com o autor: "Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais"¹⁶¹

Ser civilizado seria apresentar um conjunto de maneiras que a sociedade encarava como a forma superior de se portar, de crer e de fazer. Porém, Civilização não seria apenas um estado, mas sobretudo um processo. As nações europeias ao se intitularem como "nações civilizadas", atribuíram a si próprias o papel de agentes do processo civilizador. Baseadas na ideia da sua superioridade, essas nações se veem como as transmissoras a outrem dessa mesma Civilização.¹⁶²

De Vide quando se deparou com crenças distintas das dos católicos europeus, credita isso a falta de missionários no Congo, pois apesar de serem católicos, ainda teriam "vícios". De acordo com ele:

"(...)e as suas superstições mais se podem atribuir à sua rusticidade, do que a erro na Santa Fé, como muitos nos têm confessado, e dão a sua escusa, de que havia muitos anos não viam um sacerdote, que os ensinasse; e que, se nós não viéssemos, tudo se acabava(...)"¹⁶³

Fazia tempo que não havia missionários no Congo, mas ao mesmo tempo, De Vide encontrou com inúmeros mestres de igreja locais, que ensinavam a população a rezar e outras doutrinas religiosas. Essa forma própria de lidar com o catolicismo não era apreciada pelo franciscano, que alternava seu pensamento entre os congueses serem católicos ou se apenas queriam ser batizados. Nesse

¹⁶⁰ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.23

¹⁶¹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1, pp. 23.

¹⁶² Sobre esse processo de civilizatório pretendido por Portugal em suas colônias conferir: BARRA, Sergio. "A Impressão Régia do Rio de Janeiro e a colonização dos *sertões* na construção do novo Império Português na América (1808-1822)"

¹⁶³ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.112

fragmento podemos perceber a superioridade que o franciscano credita aos católicos europeus. Pois mesmo afirmando dos congueses serem cristãos, ainda eram considerados rústicos e precisavam ser tutelados.

Por isso De Vide buscava controlar as práticas religiosas que não tivessem semelhança com as práticas católicas europeias. Isso se evidencia neste trecho:

"(...) outras vezes, quando lhe via ao pescoço, ou vestido alguma coisa diabólica, e de superstição, ou arrancava, ou pisava, e queimava, sem deixar nada, sem temor; levado, não sei se diga, do zelo da honra de Deus, lhe pregava contra isto fortemente; repreendia-os, e também os afagava, dizendo-lhe que isto era para seu bem, ensinando-os a guardar a lei de Deus, a renunciar ao Diabo e todas as suas superstições a que eles são muito inclinados, pregando contra as suas mancebias, e contra outros muitos costumes, que já a experiência me tem ensinado serem eles mais propensos; e é de pasmar a reverência, e humildade com que todos ouvem isto, e sofrem as repreensões sem dizerem palavra(...)"¹⁶⁴

Além das "superstições", De Vide condenava práticas locais como o casamento aos moldes que os congueses realizavam. Os congueses não se casavam na Igreja, moravam juntos antes de oficializarem a relação, aceitavam o divórcio além de serem polígamos. Mostrando uma dificuldade em aceitar costumes diferentes do seu. O catolicismo é uma religião repleta de ritos, símbolos e ídolos, como os santos, cruces, relicários, hóstias, etc. O problema não era o uso de objetos de proteção religiosa e/ou significado sagrado. A questão para De Vide, e sua percepção eurocêntrica, era a falta de correspondência desses objetos com suas práticas europeias.

Narrações sobre o uso de ídolos são recorrentes nos relatórios do missionário. E sua reação era sempre a mesma. De acordo com De Vide:

"Nesta Banza fazia o mesmo que nas outras tirando a todos os que as traziam, as coisas diabólicas, chifres enfeitiçados, queimando-os, pisando-os sem temor; e a uma mulher, Irmã do Infante da Banza, que trazia uma criança ao baptismo, e trazia ao pescoço uns certos idoloziños, lhe mandei logo que os tirasse e mos entregasse, o que ela logo fez e eu na sua presença lhe fiz

¹⁶⁴ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.185/186

o mesmo que fazia às mais coisas, e a ensinei que jamais trouxesse semelhante coisa consigo, que cresse só em Deus, etc., e deste procedimento com que me havia com eles se seguia ninguém mais aparecer com semelhantes coisas, e só traziam alguma cruz ao pescoço como eu lhe ensinava."¹⁶⁵

A população, principalmente os grupos que não pertenciam à elite, fazia uso de objetos mágico-religiosos, que não eram compatíveis com os objetos católicos tradicionais. Mas esses objetos também eram encontrados entre os membros das elites. Segundo De Vide:

"(...) até ao Senhor da Banza, vendo-lhe ao pescoço um certo cornicho enfeitado, quis primeiro com prudência avisá-lo, mandando-lhe um Rosário, e uma Verónica, dizendo-lhe que deitasse fora aquela diabrura, que não era sinal de Cristão, aquilo era sinal de gentio. A que ele logo obedeceu, dizendo que os malditos feiticeiros lhe tinham dado aquilo; mas que ele era Cristão que logo o tirava, como fez, trazendo só o seu Rosário."¹⁶⁶

Ser identificado como cristão era importante para os chefes de banzas, era um sinal de que ele pertencia à elite conguesa. Por isso ele trocou um objeto local por outro tradicional como um rosário. De Vide justifica essas práticas através da ausência de missionários. Para ele:

"Diga-se o que se disser destes miseráveis pretos, que são maus, que são feiticeiros, que são concubinários, que são tudo, o certo é, porque não há quem lhes acuda. A sua vontade de serem Cristãos, a sua humildade aos Padres, o seu apego à Religião, etc. nos dão indício que podiam ser bons, mas falta quem queira padecer, arruinar a sua saúde, e morrer por eles."¹⁶⁷

Os congueses, para o De Vide, eram dóceis e podiam ser doutrinados. O franciscano constrói em sua narrativa uma imagem de submissão e cordialidade dos congueses em relação à religião. Através de uma análise crítica de seus

¹⁶⁵ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.191/192

¹⁶⁶ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.195/196

¹⁶⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.272

relatórios, podemos perceber que as relações dos missionários com a população não eram tão cordiais assim.

Alternando uma imagem de cordialidade com ingenuidade, De Vide também defende que os congueses eram enganados por falsos sacerdotes. Segundo ele: "Basta, para se conhecer o seu desejo, vir um demónio ou homem malvado, só por se aproveitar do que lhe dão, fingir-se Sacerdote para o seguirem, vivendo o mesmo fingido desordenadamente metido em vícios(...)".¹⁶⁸ Nesse trecho fica implícito que a melhor forma de garantir o cristianismo no Congo seria com os missionários europeus. Mestres e sacerdotes locais, apesar de serem ordenados e ensinados nas escolas missionárias, poderiam ser cheios de vícios.

O discurso de evangelização era um discurso de poder que visava a imposição de determinadas verdades, vontades e autoridade sobre outros. Em um primeiro momento, o batismo era a linha que dividia os novos integrantes “autorizados” dessa religião daqueles que não podiam ter acesso a ela.

A atitude da Igreja em relação às tradições de outras culturas também variava de acordo com o poder político que podia exercer dentro daquelas sociedades: podia ser bastante exclusiva quando exercia um claro poder político ou inclusiva, no caso contrário, em sociedades onde sua influência era limitada – como no Congo, onde os europeus exerciam pouco poder sobre as sociedades locais. Os missionários que se destinaram aos domínios do Mani Congo compartilhavam dessa “concepção inclusiva” da religião que, como defende Thornton, “significa que todos os aspectos da cultura da região alvo, que não eram diretamente contrários com a doutrina fundamental da Igreja eram considerados aceitáveis”¹⁶⁹. As análises de Thornton não se aplicam para o século XVIII. Como vimos anteriormente, De Vide, começa a questionar as práticas católicas dos congueses e buscava interferir em seus costumes e crença.

Os congueses frequentavam casa de curandeiros, como vimos no capítulo anterior. Não havia uma separação concreta entre o mundo dos vivos e dos mortos para eles. Os antepassados e espíritos diversos interferiam no plano material. Uma das formas de amenizar essas interferências era o uso de feiticeiros e sacerdotes.

¹⁶⁸ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.272

¹⁶⁹ THORNTON, John. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750” *The journal of African History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 152.

Em uma das banzas pela qual passou, De Vide resolveu interrogar os habitantes que lhe pediam o batismo:

"(...) havia de baptizar os adultos, aproveitando o inumerável Povo, uns que vinham ao Baptismo, outros que assistiam, ou por curiosidade, ou por trazerem os seus filhos, alguma vez lhe fazia alguns argumentos, a que eles não podiam responder, se confundiam e confessavam o seu erro: como assim: propunha-lhe todos estes mistérios, e lhes procurava se os criam: respondiam todos na sua língua: cremos, cremos, "quiquili, quiquili, e logo lhes tornava a perguntar: Credes no demónio e nos seus enganos?" A isto respondiam com grande voz: "pena, pena, que é para eles a negação, e outros termos semelhantes, renunciando o diabo; eu então tomava motivo para lhes argumentar com grande ímpeto, e não sei se zelo: pois se não credes no diabo, porque fazeis as suas obras? Para que vestis e trazeis ao pescoço as neminas, os chifres, os ídolos, e outras diabruras! Para que ides a casa de "Quinpage?"¹⁷⁰

Quinpage seriam as casas de feiticeiros. De Vide não se furtou de publicitar sua opinião sobre essas casas:

" Esta casa de "Quinpage" é uma casa que alguns homens perdidos, e feiticeiros fazem crer ao Povo, que ali o diabo lhes há-de dar a saúde, e outras coisas, que eles procuram; e as estas casas vão muitos, e ainda muitos grandes; e aqueles malditos homens ali fazem vários embustes para lhes roubarem alguma coisa, do que verdadeira assistência do Demónio; e contudo aqueles perdidos homens o invocam com certas palavras, e cantigas, e todos os mais, que lá vão; algumas vezes dizem que salta o Demónio na cabeça de alguma pessoa, e, perdendo o juízo, diz vários disparates, e enganos, como aqueles mesmos, que lá tem ido à confissão; se doentes foram, pior ficam e sempre morrem quando o Senhor quer e não é por lá irem morrer mais depressa; mas o Povo não se desengana. Contra estas malditas casas tem sido maior o zelo, em as destruir: eu tenho feito todo o empenho em saber onde estão para mesmo as ir abrasar, e destruir(...)"¹⁷¹

Essa sociedade que se definia ou que era definida como católica, na prática, possuía muito ainda de suas religiões tradicionais e muito de misturas. Podemos ir além e pensar que esse era somente mais um processo de

¹⁷⁰ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.189/190

¹⁷¹ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.190/191

transformação de religiões que não foram “puras” em momento algum, pois estavam em constante adaptação e alteração de acordo com as exigências que se lhes impunham. Charles Boxer chama atenção para o fato de que, mesmo na Europa, o cristianismo não era exatamente “puro”, sobretudo entre o povo mais simples e entre os camponeses.

*"A crença nos ritos de fertilidade, bruxas, vampiros, mal-olhado, conjuros e presságios estava tão profundamente entranhada a todos os níveis da sociedade que o ramo português da Inquisição contentava-se, normalmente, com denúncias rotineiras de tais práticas, ou em aplicar castigos relativamente brandos."*¹⁷²

O capuchino Fr. Raimundo Diacomano, ao missionar no Congo dez anos depois do Fr. Rafael Castello De Vide, adota uma postura ainda mais crítica sobre o fé dos congueses. Segundo ele:

*"Se a gente do Congo, Ex.mo Senhor, pede Missionários, não é propriamente porque desejem e queiram ser Católicos, mas pedem-nos apenas por um vil interesse. Porque, tendo um Missionário, sepultam-se os mortos, fazem-se Ofícios, armam-se Cavaleiros; e por estas funções eclesiásticas, ganha o Rei, os Conselheiros de Estado, o Príncipe, ou seja Rei de fora, os Mestres(...)."*¹⁷³

Essa postura duvidosa do missionário sobre a conversão ao catolicismo pelos congueses ganha força ao longo do século XIX, durante a colonização europeia na região. Nesse período, as autoridades afirmavam que não havia catolicismo no local, alegando que as práticas religiosas praticadas ali, nada possuíam em comum como o culto cristão.¹⁷⁴

Essa questão da conversão ou não do Congo e que religião era praticada é marcada pela polêmica na historiografia, não havendo um consenso sobre o tema.

Thornton, como já citado anteriormente, defende que o Congo sempre foi católico, porém em seus próprios termos. Para ele a religião criada seria uma resposta tanto a dinâmica interna como à nova dinâmica gerada pelo contato

¹⁷² BOXER, Charles R.A *igreja e a expansão ibérica*. Edições 70, 1981.pp.129.

¹⁷³ CORREA, Arlindo. *Informação o reino do Congo Pre. Raimundo Dicomano (1798)*. 2008.

Publicado eletronicamente em <http://arlando-correia.com/101208.html>

¹⁷⁴ BROADHEAD,Susan. *Trade and Politics on the Congo coast*. 1790-1890. Op. Cit.pp. 58

cultural entre europeus e congueses.¹⁷⁵ Elas teriam gestado uma religião afro-atlântica que foi "(...) identificada como cristã, especialmente no Novo Mundo, mas na verdade, era um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e europeia."¹⁷⁶

Thornton busca analisar como se desenvolveu esse cristianismo africano, para isso ele determina uma base religiosa em comum entre europeus e africanos. De acordo com ele: "(...) Ambas as culturas aceitaram a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo."¹⁷⁷

O cristianismo africano, segundo Thornton seria uma fusão de crenças, semelhante ao budismo chinês ou a "indianização" do islã. Apesar das diferenças culturais, ambos acreditavam na divisão do mundo entre vivos e mortos, sendo a morte o elo de ligação entre os dois. Segundo Thornton: "O outro mundo era mais que uma morada para os mortos, era também um mundo superior, onde os eventos deste mundo eram governados por esse outro mundo."¹⁷⁸

Esse contato entre os mundos seria estabelecido pelas revelações e os presságios. Thornton constrói em sua análise a concepção que o mundo dos mortos seria superior ao dos vivos e por conta disso regia a vida dos homens na terra. Quem fazia a intermediação entre os dois mundos seriam os sacerdotes. Porém, os mesmo não eram dotados de poder, na concepção de Thornton, pois seriam submetidos aos chefes e teriam um papel frágil dentro da hierarquia social, pois necessitam constantemente de afirmarem a eficácia de suas revelações.¹⁷⁹

Temos como exemplo, a revelação que De Vide teve, durante os anos de missão. De acordo com ele:

"(...) me lembrava de um sonho que eu algum dia havia tido. Advirto que conto isto como coisa de sonho, e não porque faça algum mistério, etc., e vem a ser, que, estando ancorados no Rio em Lisboa, sem podermos sair, pelo espaço de dez dias, por falta de vento, alguns da Nau

¹⁷⁵ THORNTON, John. "Religiões africanas e o cristianismo no mundo Atlântico" IN: *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. pp.312

¹⁷⁶ THORNTON, John. "Religiões africanas e o cristianismo no mundo Atlântico" ..Op.Cit.pp.312

¹⁷⁷ THORNTON, John. "Religiões africanas e o cristianismo no mundo Atlântico".Op.Cit. pp.313

¹⁷⁸ THORNTON, John. "Religiões africanas e o cristianismo no mundo Atlântico".Op.Cit. pp.314

¹⁷⁹ THORNTON, John. "Religiões africanas e o cristianismo no mundo Atlântico"Op.Cit. pp.336/327

se preparavam de linhas e anzóis para pescarem no mais alto do mar, porque diziam que ali havia muita pescaria, que serviria de proveito e divertimento. Eu também me preparei com os necessários instrumentos, para também pescar, ainda que tenha pouco préstimo para isso. Porém, na mesma noite, quando tinha as minhas coisas prontas, sonhei, ou não sei como o diga, que lançava a minha linha ao mar, e o peixe que tirava era um preto muito velho; isto fosse sonho, ou o que fosse, eu desde então larguei logo tudo, sem nunca mais querer, nem usar daquele inocente divertimento, parecendo-me que o Senhor pela sua misericórdia me destinava para outro género de pescaria. Rogo a todos, que isto lerem, que não façam caso disto, que eu também destas e outras semelhantes coisas não faço mistério, só conto isto por me lembrar muitas vezes, e me vir à memória no mesmo tempo, que escrevia estas coisas sem alguma advertência de antes, e só na missão, vendo os velhos, logo me lembrava."¹⁸⁰

Nesse trecho, podemos perceber que De Vide, entendeu esse sonho com um sinal divino, uma forma de comunicação com o mundo sagrado. E de caráter premonitório. Nada muito diferente, por exemplo, das "superstições" dos congueses.

Thornton elenca diversos motivos que segundo ele, levaram a uma não ortodoxia religiosa por parte dos africanos, entre eles: conversão, questionamento da autoridade clerical, revelação em fluxo contínuo e a fragilidade do sacerdócio. Essa seria a principal diferença com relação ao sistema europeu, que possuía um grupo de sacerdotes estruturado e poderoso, o clero.

O cristianismo africano, só se constituiu apoiado nessa base comum, foi através desses cruzamentos culturais que pode ser edificado dinamicamente esse cristianismo.

Outra pesquisa tributária da perspectiva de Thornton seria a de Thiago Sapede, que em sua análise busca entender os sentidos africanos do catolicismo no Congo do final do século XVIII. Defendendo que houve uma aliança entre as crenças locais e estrangeiras, incorporada ao modo de vida local. Os congueses passando a depender do catolicismo para conseguirem se legitimar no poder e o utilizaram como arcabouço simbólico para a restauração da unidade política do local.

¹⁸⁰ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.182/183

O historiador James Sweet contesta Thornton em suas análises sobre o catolicismo apreendido pelos africanos escravizados que, ao seguirem para a América, levavam consigo convicções cristãs. Sweet defende a ideia de que o catolicismo no continente africano, mais especificamente no Congo, caracterizou-se pela superficialidade, tendo sido o batismo, em muitos casos, único rito cristão com o qual os africanos tiveram contato. O objetivo de seu trabalho é entender o impacto do catolicismo na vida dos africanos do mundo “colonial” português, com atenção especial ao contexto brasileiro. Sua análise tem início na África Central de onde saíram inúmeros africanos escravizados. Para o autor, o batismo em massa é uma forte evidência de que o catolicismo não passava de fachada.¹⁸¹

Sweet insiste que a estrutura fundamental da visão de mundo conguesa continuava a mesma, ou seja, baseando-se na explicação, previsão e controle do mundo. A fé cristã era, nessa perspectiva, um complemento da tradição religiosa conguesa e não sua substituição. Muitas vezes, os cristãos e os adeptos das religiões tradicionais eram os mesmos, transitando de um universo para outro de acordo com as necessidades e oportunidades.¹⁸²

Para Sweet, o cristianismo e as religiões tradicionais continuaram como cosmologias distintas, pois suas finalidades eram muito diferentes. Afirmar simplesmente que os congueses eram cristãos é equivalente a despojá-los dos fundamentos da sua espiritualidade. O catolicismo não era suficiente para satisfazer as necessidades concretas da maioria dos congueses, mesmo durante o século XVIII – dois séculos depois de este ter sido introduzido como religião oficial do Estado.¹⁸³

Sweet ainda se questiona sobre até que ponto a identidade cristã se sobrepôs a outras identidades religiosas africanas mesmo que os congueses tenham adotado o cristianismo como componente fundamental de sua identidade individual e coletiva, como argumenta Thornton. “De fato, se, como defende Thornton, o cristianismo foi naturalizado”, diz, “deverá tê-lo sido num *corpus* pré-existente de ideias religiosas”.¹⁸⁴

¹⁸¹ SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770 1770)* Lisboa : Edições 70, 2007, pp. 196-7

¹⁸² SWEET, James H. *Op. Cit.* pp. 39-140

¹⁸³ SWEET, James H. *Op.Cit.* pp. 137

¹⁸⁴ SWEET *Ibidem.* pp.138.

Nessa polêmica nos alinhamos parcialmente nas avaliações de Thornton e Sapede, no quesito que houve uma conversão, mas não acreditamos em sua "cor local" como defendem por não crermos na pureza de nenhuma prática cultural. Iremos desenvolver esse raciocínio mais adiante.

No século XVII, o Vaticano após revogar o regime de padroado concedido aos países ibéricos e buscando expandir o número de seus fiéis, criou a Congregação da Propagação da Fé, a Propaganda Fide. A qual mandava padres em missão para os lugares assim desejosos de conversão ao cristianismo. O Congo ao longo do século XVII mandou diversas cartas e embaixadas à Roma solicitando missionários sem ser pelo intermédio de Portugal. Por isso, o Congo e os demais Estados centro-africanos receberam missionários de diversas ordens, sendo predominante a ordem dos capuchinos na região.¹⁸⁵

Os capuchinos durante seu período de missionação, criaram escolas para formação de um clero local, incentivando a figura do mestres e catequistas para os auxiliarem. Os mestres ajudavam nas missas, escreviam catecismos e ajudavam a elaborar um material religioso mais acessível para a população local, de forma a compreenderem as doutrinas católicas de forma plena.¹⁸⁶ A historiadora Marina de Mello e Souza, ainda nos informa que além dos mestres, os capuchinos também ordenaram padres locais, capazes de ministrar os sacramentos para a população.¹⁸⁷

Um dos exemplos de mestre local seria o Mani Banza de Comma, de acordo com De Vide, ele era:

"(...) um grande fidalgo, intitulado Marquês de Bamba, homem velho, de bom propósito, cavalheiro do hábito e Capitão da Igreja, título que costumam dar os Vigários Gerais deste Reino, a alguns grandes que fazem alguns serviços à Igreja, e de que eles muito se prezam."¹⁸⁸

¹⁸⁵ Sobre a atuação da Propaganda Fide no Congo, conferir em especial **GONÇALVES**, Rosana Andréa. *África indômita*. Op.Cit.

¹⁸⁶ A esse respeito conferir. **SOUZA**, Marina de Mello e. " *Missionários e mestres na construção do catolicismo centro-africano, século XVII*". Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, 2011.

¹⁸⁷ **SOUZA**, Marina de Mello e. " *Missionários e mestres na construção do catolicismo centro-africano, século XVII*". Op.Cit. pp. 06

¹⁸⁸ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.64.

Por seus títulos e o seu conhecimento em Português, recebeu elogios do missionário, que destacou seu caráter. Mostrando uma diferenciação de tratamento pelos missionários, essa distinção foi reservada apenas para os membros da elite africana que compartilhavam de valores comuns aos religiosos como o catolicismo, o português e a escrita. Sapede nos informa que fidalgos, eram os membros da elite que não eram descendentes de D. Afonso I.¹⁸⁹ E por conta disso não poderiam ser Mani Banza - governante de banza - porém essa limitação não impediu De Vide de intitulá-lo por sua livre vontade, mostrando um desconhecimento ou descaso pelos códigos internos.

Broadhead defende que fidalgos eram homens livres e não pertenciam as linhagens tradicionais, considerados "novos ricos". Só poderiam ser alçados a condição de nobreza com a aquiescência do Mani Congo.¹⁹⁰ Uma das formas dos fidalgos obterem cargos de chefatura seria adotar práticas católicas, como se casar, confessar, ir à missa, dar apoio a catequistas, entrar para a Ordem de Cristo, e ser enterrado em uma das igrejas de Mbanza Congo. A cruz que eles levam no bordão, seria um símbolo da ordem de cristo, pertencer a essa ordem era um indicativo de nobreza e prestígio social inclusive em Portugal e seus domínios. A ordem de Cristo era uma associação de prestígio por toda a cristandade, na qual o reino do Congo estava inserido desde o final do século XV.¹⁹¹

Percebemos que esses requisitos acabavam por aproximar os fidalgos dos missionários. Concordando com o balanço da historiadora, compreendemos uma confluência de interesses entre os fidalgos e os missionários, pois uma relação próxima entre eles era uma forma de cumprir seus objetivos e obterem do Mani Congo um cargo de chefatura. Isso poderia explicar a quantidade de batismo realizados em homens velhos.¹⁹²

¹⁸⁹ SAPEDE, Thiago. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Alameda, 2014 .pp. 152

¹⁹⁰ BROADHEAD, Susan. *Trade and Politics on the Congo coast. 1790-1890*. Op.Cit.pp.20

¹⁹¹ O primeiro Mani Congo convertido ao cristianismo Nzinga-a-Kuwu, no ano de 1491, marcando o início da presença cristã no Reino. Sobre a conversão do Mani Congo e o início da conversão do reino do Congo cf.: Anne Hilton: *The Kingdom of Kongo*. Oxford, Oxford University Press, 1985; Wyatt MacGaffey: *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986. Marina de Mello e Souza: Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas, em Leila Mezan Algranti e Ana Paula Torres Megiani, orgs., *O império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 333-354. THORTON, John. "The development of an african catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750". *Journal of African History*, n. 25, 1984. pp.147-167

¹⁹² Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.180

Vamos analisar outro exemplo do tratamento diferenciado dos missionários com os chefes locais. O Mani Banza do Congo, que de acordo com De Vide seria um grande príncipe:

*"(...) e o primeiro que encontrámos que soubesse alguma coisa da Língua Portuguesa, e a escrevia, homem de grande propósito, e cortesão, que nos recebeu com grande contentamento, acompanhando-o alguns pretos com espingardas, que já aqui se principiam a usar e mais para diante. O dito Príncipe nos escrevia muito a miúdo, assinando-se sempre por nosso Filho espiritual, e este é o tratamento que neste Reino nos dão todos, especialmente os Grandes, e o mesmo Rei, que todos se nomeiam nossos Filhos espirituais."*¹⁹³

O chefe dessa banza apresentava características distintas. Ele sabia se comunicar em português: tanto falar como escrever, ou seja, foi o primeiro que não utilizou interprete com os missionários. Estabelecendo assim uma comunicação direta. Essa já ocorria por cartas. Mostrando o interesse desse Príncipe em receber a visita dos missionários. Outro detalhe para ser destacado seria o uso de espingardas pelos guardas do príncipe. Por compartilhar de costumes semelhantes aos missionários, todos portugueses, esse Mani Banza foi chamado de Príncipe e de cortesão. De Vide, em sua narrativa construiu uma hierarquia entre os chefes baseada em valores europeus.

O mesmo aconteceu na banza Quinta, essa diferente das demais pelas quais passaram era "vistosa pelas muitas palmeiras e um bom prado, semeado de muitos legumes."¹⁹⁴ De Vide prossegue em seu relato, revelando que "O Senhor desta Banza é um Infante Intérprete da Língua Portuguesa, que a falava e escrevia, com o título de Mestre da Igreja, que a semelhantes costumam dar os Vigários Gerais deste Reino, com Provisão."¹⁹⁵

Esse seria o segundo Mani Banza falante de português que os missionários tiveram contato. Seu título Mestre da Igreja seria semelhante ao de Vigário Geral, o que seria uma posição de elevada hierarquia na região. Tendo inclusive correspondência com o cargo ocupado por De Vide e mostrando que havia uma

¹⁹³ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.36.

¹⁹⁴ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.54.

¹⁹⁵ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.54.

estrutura religiosa no reino do Congo, mesmo que não fosse tão disseminada por todos e concentrada entre a elite. De acordo com o frade:

*"Recebeu-nos com amor, e nos acompanhou daí por diante nos caminhos. Fomos aqui recebidos com alegria, e devoção de todo o povo, porque pelo caminho se ajuntavam as turmas já cantando a Ave Maria, e ajoelhando quando passávamos para receberem a nossa bênção, já dando clamores de alegria, e assim nos foram acompanhando até à casa de nossa hospedagem e de tudo dávamos graças ao Senhor, que já permitia que padecêssemos, e já nos enxugava as lágrimas com estas consolações."*¹⁹⁶

Nesse trecho percebemos que a população de Quinta rezava em português. A respeito desse fato, gostaríamos de destacar dois elementos: o trabalho dos mestres de igreja, que eram atuantes nessa sociedade, catequizando de alguma forma a população, e como essa comunidade se envolveu com o catolicismo. Não sendo essa religião exclusiva apenas dos membros da elite.

Outro Mani Banza que encantou os missionários foi o Necanga-a-canga, irmão de Nepaxi-a-canga, o Mani Congo do período. Necanga-a-canga, ou D.Afonso, foi caracterizado por De Vide como um mestre de igreja, urbano e letrado. Segundo ele:

*"O irmão mais moço chamado D. Afonso, em cuja Banza estivemos os três meses, é o mais atencioso, urbano, cortês, que temos encontrado de costumes, e urbanidade de Português; escreve este, e o lê, e entende alguma coisa, de grande estatura, e poderoso, mas humilde e sujeito à Igreja, de que é Mestre, ou Intérprete. Muitas vezes conhecíamos a sua sujeição aos Padres, porque, sendo preciso repreendê-lo, algumas vezes pelos costumes das suas gentes, e por outras coisas semelhantes, ouvia tudo com humildade, sem replicar palavra, e muitas vezes se prostrava por terra (...)"*¹⁹⁷

Nesse fragmento, De Vide nos informa alguns elementos importantes, como sua atribuição de urbanidade aos lugares que possuem valores europeus. Porém o que se destaca no trecho seria o caráter dócil e submisso que o

¹⁹⁶ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.54.

¹⁹⁷ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit.84.

missionário atribuiu à Necanga-a-canga. Nesse trecho menciona como a religião acaba com a rusticidade do povo. E como os portugueses são os portadores da doutrina católica, logo, eles seriam também os agentes das melhorias. Os missionários classificavam os diferentes chefes que encontravam, lhes dando tratamento diferenciado de acordo com os padrões de "civildade" que averiguavam no banzas pelas quais passavam. Esse encantamento todo acabou quando Necanga-a-canga, após a morte de seu irmão, Nepaxi Giacanga é eleito o novo Mani Congo.

Os padrões de civildade também foram encontrados na província de Kibangu. Segundo De Vide, lá havia padres e príncipes falantes de português com escrita impecável.¹⁹⁸

Um dos grandes problemas dos missionários era a questão do casamento no Congo ou a mancebia, como os padres falavam. De acordo com De Vide:

"(...) o Infante que, deixando toda a sua mancebia, recebeu o Santo Matrimónio, tendo-lhe pregado muito, e a todo o seu Povo, sobre toda a doutrina de que tinham necessidade, e reparando, que outros muitos não vinham receber o matrimónio, me disseram os Intérpretes que aquela gente, e de todas aquelas partes, estavam em um erro, que só o Demónio lho podia inspirar; que era, que os que casavam, logo morriam; e desta sorte se deixavam ficar amancebados do que eu bem os desenganei, e muitos prometeram casar para o futuro, porque ainda não tinham escolhido mulher, e as que tinham eram mancebas, que logo deitavam fora."¹⁹⁹

Sabemos da importância dos sacramentos católicos para a obtenção da Ordem de Cristo. Não é por acaso que De Vide narrou no trecho acima, o casamento de um infante, um membro da elite conguesa. O costume para aquela sociedade não era o matrimônio aos moldes europeus, como foi exposto pelos interpretes. De Vide buscou doutrinar os congueses que a mancebia era pecado:

"(...) mandei advertir, que devia primeiro deitar fora todas as mancebas que tinha e ficar-se com a sua esposa, a quem dizia ter dado palavra de casamento; a

¹⁹⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit.210

¹⁹⁹ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.198

*que ele respondeu que sabia ser esta a sua obrigação, e que já os seus velhos lho tinham ensinado, que de boa vontade largava todas, como assim o fez, o que eu lhe tornei a ratificar, assim quando se confessou, como quando se casou, na prática forte que lhe fiz, como tenho de fazer a todos, que tomam este Sacramento, condenando a pluralidade de mulheres, e mancebas que ajuntam com a sua legítima, vício a que são muito inclinados, e é preciso ao Padre bater muito sobre isto.*²⁰⁰

Os casamentos eram formas importantes de organização e divisão do trabalho e de construção de laços entre duas “casas” ou famílias. Uma vez que os casamentos implicavam em grandes dotes, possuir várias mulheres significava prestígio e notoriedade, permitindo ao homem um mais alto padrão de vida. A poligamia era a forma de casamento padrão no Congo, o que incomodava profundamente os missionários. Vansina chama atenção que “os reis, por serem grandes polígamos, tinham vários filhos, e sua casa alcançava rapidamente grandes proporções. Após vinte e cinco anos de reinado, Afonso já tinha 300 netos e bisnetos, e certamente o mesmo número de sobrinhos em primeiro e segundo graus”.²⁰¹

Os padres europeus suplicaram, argumentaram e ameaçaram, mas não conseguiram destruir essa que era uma das sólidas bases da sociedade conguesa. Outra tradição que também incomodava os missionários europeus era o fato de que, antes de se unirem oficialmente através do pagamento do dote, homem e mulher viviam um tempo juntos a fim de verificar a afinidade entre eles. Apesar de diversas investidas, os padres não conseguiram alterar esse costume fundamental da sociedade conguesa, que implicava na construção e manutenção de laços e alianças que sustentavam o poder.²⁰²

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

3.2

²⁰⁰ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.209

²⁰¹ VANSINA. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V*. pp.653.

²⁰² THORNTON. *The kingdom of Kongo. Civil war and transition...* pp. 29-35.

As conexões feitas pelos congueses

O século XVIII, principalmente o seus anos finais, é carente de fontes para se estudar o Congo. Temos como principal material os relatórios de Fr. Rafael. Isso nos coloca limitações, pois através dessas fontes europeias não temos um total acesso a agência dos africanos, nos restando, então, trabalhar com a sua representação pelo filtro europeu. Nessa investigação buscamos através da crítica à fonte, resgatar a partir das brechas e entrelinhas a participação dos congueses e sua perspectiva. Para isso, somos tributários do conceito de “conexão” do antropólogo francês Jean-Lup Amselle.²⁰³

Para Amselle, noções como “mestiçagem” ou “hibridação” implicam, no fundo, à pressuposição de um momento anterior à mistura, na qual existiria uma “pureza” cultural. O que ele não acredita, pois defende que não existiria essa pureza, por a humanidade ser mestiça.

No livro *Branchements*, que poderíamos traduzir por Ligações ou Conexões — *brancher* significa ‘ter conexão’, ‘estar ligado’, Amselle propõe um novo modelo, centrado na sua experiência de campo nas nações africanas contemporâneas. Ele está interessado em ver como as imagens que a globalização projeta sobre a África são reapropriadas pelos africanos, que, por sua vez, usam essas “ligações” para se conectar com os sistemas de produção de valor globalizados.

O conceito de “conexões” permite vislumbrar a cultura como dinâmica que se reformula com grande potencial de criação e inovação a fim de conseguir, no caso do Congo a manutenção de sua soberania ou demonstrar seu poder aos vizinhos e os europeus através de guerras e símbolos de poder. Partindo dessa perspectiva vamos analisar as conexões feitas pelos congueses nesse contato intenso com os europeus e outras sociedades africanas.

Através dos relatos do franciscano, analisamos a chegada dos missionários em uma das Banzas do Congo e a recepção oferecida por seu chefe:

"(...)a que logo se seguiu um grande som de instrumentos musicais do País, que se chamam Pungis, e

²⁰³ AMSELLE, J. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.

um grande acompanhamento de mais de duzentos pretos armados de paus, que aqui ainda são as armas de que usam: no meio deles vinha o Manibamba com sua capa encarnada, agaloada, e alguns melhores vestidos, que só lhe servem em semelhantes ocasiões. Veio-se chegando o acompanhamento, dando várias voltas, até à nossa presença, que, sentados em cadeiras à porta de nossa casa, o esperávamos."²⁰⁴

Nesse trecho, De Vide pontuou elementos indicativos do posto que esse chefe ocupa. Ele veio trajando uma capa, afirmando sua autoridade, a utilização de escolta com mais de duzentos homens com armas de madeira. Essas informações demonstram sua elevada posição social. Esses elementos combinados com a comitiva musical indicam uma missão oficial, afirmando sua autoridade perante os missionários.

O relato continua: "Chegou e prostrando-se a nossos pés, o Manibamba nos tomou a bênção, e ficando o dito em pé com toda a sua gente, e nós sentados, segundo o costume de reverência neste Reino (...)"²⁰⁵. De Vide e os demais missionários compartilham do significado daquela entrada, como ele mesmo declara. Mas não deixam de marcar sua autoridade também ao declararem o objetivo da missão: (...) como íamos Embaixadores ao Rei do Congo, e lhe levarmos um grande presente da Nossa Rainha de Portugal para o dito Rei, e que vínhamos Missionários para restabelecer a Religião quase descaída em seus países (...)"²⁰⁶

O objetivo era claro, eles estavam a serviço da Rainha para restabelecer a fé católica na região. Esse motivo, segundo De Vide teria ocasionado muita alegria para o chefe local e sua população, saindo dançando e pulando de alegria. Podemos analisar por outra perspectiva, essa reação poderia ter sido pelo reconhecimento da autoridade de Mani Banza por um representante religioso. A missão foi tão bem sucedida em sua perspectiva, que presenteia os padres com dois porcos e farinha de milho. Protocolo seguido pelos padres que em troca oferecem verônicas e rosários.²⁰⁷ Isso demonstrava uma troca entre iguais.

²⁰⁴ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.31.

²⁰⁵ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.31.

²⁰⁶ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.31.

²⁰⁷ Frei Rafael Castelo De Vide Op.Cit. pp.32.

Outro exemplo seria a comitiva oficial presidida pelo "Marquês" de Mossul em Bube:

*"Este Grande nos veio a receber debaixo de um grande guarda sol com grande acompanhamento de pretos armados de espingardas, arcos e flechas, fazendo diante deles grandes fuscas, já como quem acomete em guerra, retirando-se [ao som de] vários instrumentos; [o] que nos causava algum riso, e por outra parte nos consolávamos de ver a devoção com que nos recebiam, e nos víamos no meio de um exército de pretos armados, sem temor de algum mal; antes, prostrando-se todos diante de nós, nos tomavam a bênção, alegrando-se muito com a nossa chegada. Recebemos também os presentes costumados, a que correspondíamos; exercitámos muito o nosso Ministério, vindo das mais Povoações concorrendo para esta, e para as mais onde nos achávamos."*¹⁹⁶

Essa recepção de caráter oficial com música, escolta e dança foi entendida de forma cômica pelos missionários. Na perspectiva dos congueses, ela poderia marcar a sua autoridade de Marquês e Capitão General do reino do Congo perante os religiosos. Ao salientar uma suposta comicidade e devoção, podemos perceber em De Vide uma condescendência e um sentimento de superioridade. Apreendemos a diferença do tratamento dado ao Marquês de Mossul em Bube para o do Príncipe de Banza Congo, apesar dele ter seus títulos reconhecidos, a forma foi diferenciada. Para De Vide em Bube os cargos seriam "(...) títulos que eles têm imitado dos Portugueses."²⁰⁸ Em Banza Congo, o príncipe era um cortesão e um filho espiritual.

Em Banza Comma foram recebidos pela comitiva oficial com direito a soldados armados, coral de mulheres e crianças.²⁰⁹

Os missionários não percebem que essa recepção tinha caráter oficial, mostrando assim a autoridade do chefe. Acreditavam que era apenas para louvar a presença deles:

"(...) e seguiu a guarda atrás de nós até à casa da nossa hospedagem, e uma grande chusma de mulheres e meninos cantando a Avé Maria, ajoelhando todos diante de nós, como se vissem o Rei do Céu; e, se umas coisas

²⁰⁸ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.34

²⁰⁹ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.64.

nos entristeciam, outras nos consolavam, vendo a grande alegria, com que nos recebiam, ainda que as retiradas eram custosas, e os caminhos.(...)"²¹⁰

De Vide nesse trecho, destacou que esse tipo de recepção lhe dava conforto e recompensava as agruras pelas quais passara. Pela perspectiva dos padres esse trecho apenas serviu para destacar como eram bem recebidos e abertos ao catolicismo, incentivando assim a vinda de novos missionários. Para o Mani Banza de Comma este episódio poderia ter outro significado. Ele era o chefe de toda a província de Bamba, possuía uma alta hierarquia e recebeu os missionários com o tratamento que sua posição demandava. Além disso, podemos destacar a presença de um coral cantando louvores na Banza. Isso demonstra como o catolicismo não estava tão decaído no Congo, como De Vide nos informou. Existiam clérigos locais no reino, ainda que poucos.

O franciscano nos relata uma passagem curiosa, segundo ele:

"(...)os Grandes Fidalgos não se envergonham de nos tomarem em seus ombros em as redes, que em outra carga, nem eles nem os forros não pegam, principalmente , quando íamos chegando às suas Povoações, e não em os caminhos, mas ainda algumas vezes nestes, me carregavam muitos grandes Fidalgos, no que têm grande honra e mostram a sua sujeição, e devoção a seus Pais Espirituais, como nos tratam, mas sempre com desejo de lhes darmos alguma coisa."²¹¹

Os missionários eram respeitados pelos seus poderes com o mundo sagrado. Por serem sacerdotes tinham contato com o mundo dos espíritos, um aspecto importante para os congueses. Por isso, os grandes chefes não se incomodavam em carregar, inclusive para poderia ser uma honra e uma forma de deixarem os espíritos satisfeitos.

Os congueses adotaram diferentes símbolos, como armas de fogo, vestimentas em seus costumes e como indicadores de poder. O encontro do Mani Congo com os missionários ilustra bem nossos argumentos. De acordo com De Vide:

²¹⁰ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.64.

²¹¹ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit.85

"Chegou enfim o Rei verdadeiro chamado Dom José Primeiro à sobredita Banza, aonde se achava o Padre, e vinha com todo o seu acompanhamento Real, levado em sua rede aos ombros dos pretos, coberto com um grande Guarda sol, seguido de muita gente armada, caixas de guerra, e vários instrumentos musicais da terra, a Rainha, Infantes e mais pessoas Reais(...)"²¹²

A entrada do Mani Congo nos revela aspectos que indicam a sua posição social, como o guarda sol e instrumentos musicais. Podemos perceber que diferente dos demais chefes de províncias, o Mani Congo não precisou demonstrar sua autoridade através de símbolos católicos como o coral com rezas por exemplo.

O missionário nos revela que no Congo eles também realizavam a “cerimônia do beija mão”. Quando o Mani Congo encontrou com os religiosos, todos que lá se encontravam, os missionários inclusive, lhe beijaram a mão, um símbolo de reconhecimento do seu poder.²¹³

De Vide prosseguia em seu relato:

"Chegámos ao Rei, que achámos em sua barraca de palha, que são os panos da terra, bem vestido, com a coroa na cabeça, sentado na sua cadeira, quanto permitia o uso da terra, e a jornada, que trazia prolongada desde as suas terras, donde havia saído. Recebeu-nos com agrado, nós ajoelhámos diante dele, e lhe beijámos a mão, e logo levantados nos falou primeiro, dizendo-nos quanto estimava a nossa chegada, a que nós também correspondemos com os cumprimentos costumados(...)"²¹⁴

As barracas de palha eram exclusividades da aristocracia, sendo consideradas moradias de luxo, os panos demonstram sua riqueza. A coroa nos moldes europeus mostra uma das “conexões” que os congueses fizeram ao longo de séculos de contato com a Europa. Eles adotaram um símbolo de poder que antes não fazia parte de seus costumes e passaram a utilizá-lo, mas de acordo com o Amselle isso não significaria uma aculturação, pois segundo o autor não existe

²¹² Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.89

²¹³ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit. pp.90

²¹⁴ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit.99

uma cultura original. E por isso, os elementos existem e devem ser utilizados de forma que sejam compreendidos.

A conexão para o Amselle é o uso do próprio elemento católico – a cruz é a cruz. Os africanos escolhem a cruz para se conectarem e acessarem o universo simbólico do próprio catolicismo, como algo que não é do “outro”, mas “seu” também.

A cultura como identidade coletiva é então reconhecida enquanto classificação de um constante objeto de luta política por reconhecimento que traduz uma reclassificação incessante de modo que o que envolve a sociedade está submetido a uma redefinição constante. O autor afirma que se não há jogo de conflitos e antagonismos entre atores sociais não há cultura e sociedade.²¹⁵

Outro elemento de conexão para os congueses seria o sal do batismo. O ato de comer sal durante o batismo católico era praticado de maneira fervorosa pelos africanos, uma vez que, segundo Sweet, o sal tinha na tradição conguesa a função de espantar as pessoas más e os maus espíritos.²¹⁶ Essas indicações revelam como o catolicismo estava ligado ao poder, mas ao mesmo tempo se mostrava presente na vida cotidiana para a grande população. E o porque da população reivindicar tanto o batismo.

No caso do reino do Congo, o que observamos é que as instituições europeias quiseram ser conhecidas e adotadas pelos africanos de acordo com o que lhes parecia interessante e conveniente. Assim, alguns alimentos, a moda, as formas de vestir, os objetos de prestígio, os títulos de nobreza, a tecnologia de construção dos edifícios, as armas de fogo, a escrita, a língua, as normas jurídicas e a religião, enfim, todos esses elementos portugueses foram solicitados pelos congolezes em maior ou menor grau. Podemos perceber assim, as conexões estabelecidas pelos congueses nessa intensa circulação de saberes que estava em fluxo na costa africana centro ocidental.

²¹⁵ AMSELLE, Jean Loup. *Branchements*. Op.Cit. pp.95

²¹⁶ SWEET, James. *Recriar a África*. Op. Cit. pp.195

4

Tráfico e escravidão no Congo

4.1

A inserção portuguesa na região de Luanda

O Atlântico e as navegações possibilitaram o conhecimento de várias nações que até então estavam isoladas do mundo externo. Thornton explicita que somente na abertura do Atlântico o verdadeiro isolamento fora rompido, exemplificando sua afirmação com as ideias do historiador Pierre Chaunu ao falar de economia mundial unificada.²¹⁷ Thornton também vai falar que não somente o oceano abriu espaço para descobertas e conexões, mas também alguns rios, como o Cuanza e o Zaire, localizados na região central da África ocidental, que foram de extrema importância tanto para os europeus quanto para os africanos que utilizavam para acessar várias regiões, como os sertões de Angola. “Nesse sentido, os caminhos por água definiram a região atlântica, e os rios a estenderam muito além do litoral.”²¹⁸ Dentre suas contribuições, os rios possibilitaram a conquista do território angolano por parte dos portugueses.

Ao se falar sobre o Atlântico, se tem uma ideia muito superficial do mesmo, ele é muito mais que uma imensidão de águas navegáveis, ele também é um ambiente extremamente particular composto de diversas trocas sociais, econômicas e culturais, trocas essas que o moldaram e o transformaram em um verdadeiro mundo atlântico. Segundo o historiador Tomich sua importância não é relevada na historiografia, onde muitas vezes ele próprio fora reduzido somente a cenário. O autor ainda ressalta que comumente os historiadores não o veem como agente histórico e tendem, ainda, a “dividir” os espaços atlânticos, quando na verdade, segundo o mesmo, se deve pensar nele como um todo.²¹⁹

Desde a expansão marítima no século XV, o governo português sempre demonstrou grande interesse no continente africano. Inicialmente se manteve em

²¹⁷ CHAUNU, Pierre. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1986. 126 p

²¹⁸ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800* Op. Cit. pp. 62.

²¹⁹ TOMICH, Dale. “O Atlântico como espaço histórico” In: *Estudos afro-asiáticos* ano 26, no. 2, 2004.

sua costa, estabelecendo relações cruciais para o comércio transatlântico mais rentável da história: o comércio de escravos, que fora, simplesmente, o personagem principal de várias relações, sua magnitude e alcance eram tantos, que ele conseguiu ligar distintos continentes por mais de três séculos. De imediato, quando Portugal chega ao continente africano, ele se instala através de feitorias e pretende acessar o interior da região na busca de cativos, essa pretensão se prolonga até mesmo depois, quando já havia governadores portugueses em Luanda, essa atitude é o que o historiador Roquinaldo Ferreira nomeia como política de “conquista”.²²⁰ Até então, todas as investidas portuguesas não obtinham o resultado esperado, só foi possível estabelecer um domínio e manter esse mercado escravo através de um processo longo, complicado, permeado de conflitos e interesses africanos subjetivos, como mostra Ferreira quando aponta que “No início, foram necessários tempo e resolução de conflitos até o alcance de uma convergência de interesses. Só então foram montadas as eficientes redes de captura e transporte que anualmente despejaram milhares de cativos nos portos do Brasil.”²²¹. Esse é um fator importante, que inclusive, é igualmente apontado por Thornton²²².

Com a grande necessidade por mão de obra escrava, oriunda principalmente do Brasil, cada vez mais navios aportavam na costa africana. Obviamente, o continente próspero para o comércio chamou a atenção de outras nações, como, por exemplo, a Holanda. Na década de 1640, a ocupação da região de Angola pelos holandeses foi realmente um problema de grande escala, pois além de prejudicar o andamento do comércio de escravos, afetou o maior consumidor dele: o Brasil. Dentro desse quadro, se tem de um lado Portugal com pessoas e armas insuficientes para expulsá-los e do outro, o interesse brasileiro na retomada do comércio de escravos. Assim, o Brasil poderia fornecer o necessário para a expulsão dos holandeses e Portugal poderia retomar a administração de sua colônia. Em 1648 finalmente os interesses portugueses e brasileiros se concretizaram, porém, com a volta intensa do comércio de cativos, alguns representantes do Brasil decidiram acabar com o monopólio português e

²²⁰ FERREIRA, Roquinaldo. “Dinâmica do Comércio intracolônia: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)”). In: FRAGOSO, João et alii (orgs.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

²²¹ Idem. *Ibidem*. p. 341.

²²² THORNTON, John. Op. cit.

implantaram suas próprias casas comerciais.²²³ Para obterem sucesso nessa empreitada inseriram produtos de baixo custo, de fácil transporte, fáceis de armazenar e, finalmente, únicos no mercado: a cachaça brasileira, mais conhecida como *geribita* e o tabaco de baixa qualidade.

Com o número de pessoas envolvidas no comércio de cativos e a demanda de suas regiões consumidoras aumentando, Portugal precisaria reforçar suas investidas para ter maior controle sobre Angola.

As primeiras iniciativas de colonização portuguesa se davam sempre através do sistema de feitorias. Contudo, esse método se revelou com o tempo pouco eficaz, insuficiente, por si só, de garantir a supremacia de Portugal em novos territórios. A partir de então, Portugal dava início a políticas de povoamento, a fim de garantir gradativamente a posse de seus cobiçados territórios. Assim, governavam localmente e com o decorrer do tempo, ampliavam suas influências, centralizando cada vez mais seus poderes administrativos.

Os africanos conseguiram tirar proveito dessa incompleta dominação europeia e negociaram segundo seus próprios termos, ao passo que europeus tiveram que fazer ajustes para conseguir vantagens. A Coroa portuguesa negociou seus direitos e foi prejudicada até mesmo pelos comerciantes que consideravam mais lucrativo o trato direto com os africanos, não raro sendo assimilados por comunidades comerciais dominadas por africanos. O comércio permaneceu competitivo, não favorecendo nenhum ator estrangeiro, “nacional” ou regional²²⁴. A escravidão também serviu para fortalecer a elite local.

Para os lusitanos em Luanda, os congueses, foram os que mais lucraram com o comércio de africanos escravizados, durante o período de 1785 a 1790. Esse lucro estaria associado com as ligações comerciais das províncias com nações como Holanda, Inglaterra e França.

Os portugueses mantiveram contatos comerciais com as províncias conguesas de Mbwila e os outros ao sul. No entanto, eles reclamavam da perda de comércio para a competição externa, mas também do fato de os congueses, vendiam seus melhores escravos em Ambriz e mandavam suas sobras para

²²³ CURTO, José. “Vinho versus Cachaça - A Luta Luso-Brasileira pelo Comércio do Alcool e de Escravos em Luanda, c. 1648-1703.” In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra (Orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 70-71.

²²⁴ THORNTON, A *África e os Africanos*, Op.Cit. pp. 83,84, 107, 121,124.

Luanda.²²⁵ Os poucos lusitanos que conseguiram estabelecer comércio com o Congo, foram reduzidos apenas ao comércio de bebidas alcoólicas e nzimbus, conchas consideradas dinheiro. Ficando assim, excluídos do comércio escravista, o mais rentável.

O governo português, sediado em Luanda buscou por diversas vias diplomáticas, restabelecer as lucrativas relações comerciais com o Congo. Todas as tentativas foram infrutíferas.²²⁶ Como vimos no primeiro capítulo, o franciscano frei Rafael junto com os demais missionários teve orientações de buscar retomar essas relações. Coletando informações sobre as preferências de mercadorias, rotas de comércio mais utilizadas.

Nesse capítulo pretendemos nos debruçar sobre como funcionava a escravidão na África e sua relação com o comércio atlântico de africanos escravizados. Focaremos também nas tensões entre os missionários e os congueses por conta do tráfico escravista. Analisaremos também, as intenções de retomada das relações comerciais entre Luanda e Congo.

4.2

A escravidão moderna

A administração dos escravos era a principal questão a ser enfrentada pelos proprietários rurais do Novo Mundo que tinham sua produção destinada ao mercado mundial. A historiografia sobre a escravidão moderna cedo percebeu a importância do assunto para a compreensão dos sistemas escravistas coloniais e nacionais das Américas. Desde a primeira metade do século XX, diversos historiadores reservam espaço em seus trabalhos para o exame da administração dos escravos na África e nas diferentes regiões americanas de *plantation*.

A historiografia tem considerado como uma contradição o surgimento de novas sociedades escravistas nas Américas, no contexto de consolidação do Estados modernos na Europa e do virtual desaparecimento da escravidão como instituição no continente europeu.

²²⁵ BROADHEAD, Susan. Op. Cit. pp.119

²²⁶ BROADHEAD, Susan. Op. Cit. pp. 116

Autores como Novais e Schwartz consideram via de regra para esses estudos motivações de ordem econômica para explicar fenômeno, sejam forças econômicas desencadeadas pela expansão comercial europeia, seja a insuficiência demográfica de algumas regiões da América para garantir trabalho compulsório.²²⁷

A historiografia também tem enfatizado a importância do pensamento religioso para a legitimação da escravidão moderna, especialmente no que se refere ao encaminhamento diferenciado que tomou a questão em relação às populações nativas da América e aos africanos.

Para Vainfas e Alencastro mesmo no âmbito dessas abordagens, entretanto, a escravidão tem sido tomada como adaptação um tanto forçada, pelo imperativo dos interesses econômicos, à lógica de funcionamento das sociedades católicas e protestantes da Europa durante a época moderna.²²⁸

A autora Hebe Mattos ao analisar a escravidão moderna no império Português²²⁹ segue por uma perspectiva inversa. Considerando a legitimidade e a existência previa da instituição da escravidão no Império português como condição básica para o processo de constituição de uma sociedade católica e escravista no Brasil Colonial. Para tanto, buscará destacar e discutir algumas características das sociedades do antigo regime, enquanto concepção de sociedade que legitimava e naturalizava as desigualdades e hierarquias sociais. Enfatizará especialmente, como a expansão do Império português e de seu ordenamento jurídico pressupuseram uma contínua incorporação da produção social de novas relações costumeiras de poder, entre elas a escravidão.²³⁰

A expansão do Império português se fez com base numa concepção predominantemente corporativa da sociedade e do poder. Pensava-se a sociedade hierarquizada por vontade divina. A contínua expansão e transformação da sociedade portuguesa na época moderna tenderam a criar uma miríade de subdivisões e classificações no interior da tradicional representação das três

²²⁷ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 1995 e NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1979

²²⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis. Vozes. 1986 e ALENCASTRO, Luís Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²²⁹ MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

²³⁰ MATTOS, Hebe. Op. Cit

ordens medievais (clero, nobreza e povo), expandindo a nobreza e seus privilégios, redefinindo funções, subdividindo o povo.

Essa continua transformação da sociedade portuguesa da época moderna não se fez, entretanto limitada ao território europeu, mas, se ramificou por um vasto império, que se expandia em nome da propagação da fé católica. Nesse processo de contato com outros povos desenvolveram-se concepções jurídicas próprias para a incorporação dos novos elementos convertidos ao catolicismo e assim integrados ao corpo do império.

A inserção do negócio negreiro na engrenagem da revolução comercial reintroduzia o conceito de propriedade absoluta cunhada pelo antigo direito romano: o escravo se apresentava como parte integrante do universo particular, privado, das coisas possuídas, trocadas, vendidas, empenhadas e herdadas. Tal situação induzia teólogos católicos e filósofos regalistas a entender que a posse absoluta do escravo pelo senhor embaraçava a catequese no ultramar e produzia efeitos redibitórios sobre a plenitude da autoridade monárquica europeia.

Nos quadros de incertezas sobre o estatuto da escravidão colonial, que debatiam a licitude do negócio negreiro – na visão dos jesuítas o escravo valendo como dinheiro em toda parte, constituía a moeda da conquista. O cativo ainda justifica-se por que a guerra que se lhes fazia devia ser entendida como uma “guerra justa” que buscava converter os pagãos.

Fundada em relações de poder construídas costumeiramente na expansão portuguesa na África, a escravidão se naturalizava integrando-se a concepção corporativa de sociedade. Nenhuma legislação portuguesa instituía a escravidão, mas a sua existência como condição naturalizada esteve presentes nos mais diversos corpos legislativos do Império português.²³¹

As noções de cativo justo e de guerra justa ocuparam lugar central no pensamento teleológico-jurídico do império português. Essas medidas são pontos de bastante controvérsias segundo a autora, apesar da orientação favorável a liberdade natural dos ameríndios. A teologia moral do século XVII defenderia ponto de vista semelhante em relação aos africanos, não mais reconhecendo a conversão forçada como justificativa suficiente para o cativo. Mesmo em terras africanas, apenas a guerra justa justificaria a escravidão, passando-se a presumir a

²³¹ MATTOS, Hebe. *Op. Cit.* pp. 146

injustiça do cativo proveniente das guerras intertribais e da ação puramente mercantil dos negreiros.

O que está em questão não é as deturpações cotidianas dos conceitos de guerra justa ou justo cativo, para tal, importa a realidade naturalizada da possibilidade do estatuto jurídico do escravo, pois nele residia a própria possibilidade de se pensar a expansão do império.

Para a autora a concepção da deturpação dos valores básicos da cristandade, forçada pelo primado de uma lógica mercantil, a construção de justificativas religiosas para a expansão de ordem econômica e social escravista na América Portuguesa. Ao contrário, a possibilidade do cativo do gentio americano ou do africano foi antes construção de quadros mentais e políticos, de fundo corporativo e religioso, possibilitadores daquela expansão, inclusive na sua dimensão comercial.

Nem a alforria estão instituídas em qualquer corpo legislativo do Império português, mas apenas as possibilidades de conflito delas decorrentes. Como premissas a escravidão e a liberdade eram possibilidades naturalizadas. Era livre ou escravo, quem fosse assim reconhecido. A maior parte da legislação colonial, as Ordenações Filipinas em particular funcionou como um conjunto de normas escritas, mas não positivas, no sentido iluminista ou liberal. Não visavam ordenar a realidade, mas apenas produzir meios para a Coroa arbitrar os conflitos que nela incorriam.

A escravidão foi uma instituição plenamente incluída na lógica societária do Antigo regime, mas que aos poucos se coadunava com uma concepção não corporativa do poder e da sociedade. Somente após a independência política, concebida em bases liberais, o Brasil tentará lidar com a compatibilização entre instituição de um direito civil positivo e a manutenção da escravidão em nome do direito de propriedade.

Os quadros culturais e políticos das culturas africanas participes do processo de constituição de sociedade escravista na América também tem cada vez mais sido considerados²³². A preexistência de um mercado de cativos na África e seu papel central para a política das sociedades africanas da época

²³² Ver FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das letras, 1995 e THORTON, John. *África e Africanos na formação no mundo atlântico*. Op. Cit.

moderna, diante da crescente demanda europeia, não podem deixar de ser considerados.

4.3

A escravidão na África

Paul Lovejoy em sua obra *Escravidão na África: uma história de suas transformações*, realiza um estudo temático da história africana a partir da perspectiva da escravidão. Sua tese principal é a que a escravidão foi transformada, em parte pelas influências externas, em parte pela dinâmica das forças internas. No nível mais geral, argumenta que a África reagiu as influências externas de forma mais abrangente do que influenciou o mundo exterior. As questões mais importantes de como os africanos expressam essa reação e os meios através dos quais a influência exterior foi minimizada são considerados detalhadamente. Segundo esta tese, a escravidão era uma instituição central em muitas regiões da África, e o livro examina onde e quando isto se processou.²³³

Já para Thornton, a escravidão foi um fenômeno muito importante para a História. A África esteve intimamente ligada a esta história, tanto como fonte principal de escravos, quanto como uma das principais regiões onde a escravidão era comum. De maneira geral, a escravidão se expandiu em pelo menos três estágios – 1350 a 1600; 1600 a 1800 a 1900 – durante os quais o escravismo se tornou fundamental para a economia política africana. Essa expansão ocorreu em dois níveis, primeiro a ocupação geográfica se estendeu difundido para fora daquelas regiões diretamente envolvidas no comércio exterior de escravos, em segundo, o papel dos escravos na economia e na sociedade tornou-se crescentemente importante, do que resultou a transformação da ordem social, econômica e política.²³⁴

Os debates acerca da escravidão africana buscam de certa forma se ater à questão do grau em que a exploração da escravatura e ao aviltamento do racismo prejudicou a habilidade dos escravos de manterem e transmitirem a cultura

²³³ LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

²³⁴ THORNTON, John. *África e Africanos na formação do mundo Atlântico*. Op. Cit.

africana no Novo Mundo. O livro busca deslindar diversas posições contraditórias. E se apoia na ideia que os africanos foram participantes ativos no mundo atlântico, tanto no comércio africano (inclusive no comércio de escravos) quanto como escravos no Novo Mundo.

O autor trabalha as relações militares e políticas entre escravos africanos e europeus e defende a tese que os africanos controlavam o caráter de suas interações com a Europa. Para Thornton, os europeus não possuíam o poderio militar para forçar os africanos a participarem de nenhum tipo de comércio no qual seus líderes não desejassem se engajar. Portanto todo o comércio da África com o Atlântico, inclusive o comércio de escravos, tinha de ser voluntário.

Para o autor pode-se afirmar que as relações comerciais entre a África e a Europa não eram diferentes do comércio internacional nesse período, pois os africanos foram comerciantes experientes, e de modo algum dominados pelos mercadores europeus em razão do controle comercial ou da superioridade técnica em manufatura ou no comércio. A venda de escravos, portanto, foi prejudicial para a África, e a decisão dos africanos de vendê-los pode ter sido forçada ou involuntária por alguns motivos.

Walter Rodney²³⁵ argumenta que o comércio de escravos provocou uma ruptura social (como o aumento de conflitos e o consequente prejuízo militar), alterou de forma adversa os sistemas judiciais ou ampliou as desigualdades. Além disso, declarou que o comércio de escravos expandiu o número de escravos mantidos na África e intensificou sua exploração, uma posição que Paul Lovejoy, chama de “tese da transformação”.

J. D. Fage²³⁶ e David Eltis²³⁷, criticam a tese da transformação e a visão que o comércio de escravos como segmento comercial, para esses autores a escravidão era disseminada e inata na sociedade africana, como era naturalmente, o comércio de escravos. Os europeus simplesmente entraram nesse mercado já existente, e os africanos responderam ao aumento da demanda durante séculos fornecendo mais escravos. De qualquer modo, os detentores do poder decisório que permitiriam que o comércio continuasse, fossem mercadores ou líderes políticos, não sofreram pessoalmente as perdas de grande escala e mantiveram

²³⁵ RODNEY, Walter. Como a Europa subdesenvolveu a África. Lisboa: Seara Nova, 1975.

²³⁶ FAGE, J.D. História da África. Lisboa: Edições 70, 1995.

²³⁷ ELTIS, David et al. The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on cd-rom, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

suas transações. Por conseguinte não se deve aceitar a teoria de que eles foram compelidos a participar sobre coerção ou a tomar decisões irracionais.

A escravidão era amplamente difundida na África, e seu crescimento e desenvolvimento foram independentes do comércio atlântico que, exceto que, à medida que esse comércio estimulou o comércio interno e seus desdobramentos, ele também ocasionou uma escravização mais intensa. O Comércio atlântico de escravos foi resultado dessa escravidão interna. O Impacto demográfico foi negativo, mais não prejudicou as pessoas que decidiram participar.

É preciso compreender corretamente o papel da instituição da escravidão na África – perceber porque a estrutura das sociedades africanas imprimiu a escravidão um significado diferente de sua conotação na Europa e nas Américas coloniais. A mesma análise explica os motivos da expansão da escravidão (se de fato se expandiu), durante o período do comércio atlântico e sua relação com o crescimento comercial e econômico.

Assim o comércio de escravos (e o comércio atlântico em geral) não deve ser visto como um “impacto” externo e funcionando como uma espécie de fator autônomo na história da África. Em vez disso, ele desenvolveu-se e foi organizado de forma racional pelas sociedades africanas que dele participaram, as quais tinham completo controle sobre o mesmo, até que os escravos embarcaram nos navios europeus para leva-los para as sociedades do atlântico.

A causa da disseminação da escravidão na África - não se justifica, como alguns afirmam, no fato de a África ser uma região economicamente subdesenvolvida, onde o trabalho forçado não havia sido ainda substituído pelo trabalho livre. Na verdade a escravidão estava enraizada em estruturas legais e institucionais arraigadas das sociedades africanas, e sua operacionalização diferia muito do modo pelo qual subsistia nas sociedades europeias.

A escravidão era difundida na África Atlântica porque os escravos eram a única forma de propriedade privada que produzia rendimentos reconhecidos nas leis africanas. Em contraste, ao sistema legal europeus a terra era a principal forma de propriedade privada lucrativa, e a escravidão ocupava uma posição relativamente inferior. Nesse sentido, foi a propriedade corporativa da terra que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana.

Na África as pessoas que desejavam investir em formas produtivas de riqueza não podiam comprar terras, pois não existia propriedade privada. Assim o

único recurso era comprar escravos, os quais como sua propriedade pessoal, poderiam ser herdados ou gerar riquezas. A legislação africana disponibilizava terras para quem quisesse cultivá-las, livre ou escravo, desde que não houvesse um lavrador já nelas.

Para Thorton, a escravidão na África não foi mais degradante ou o trabalho dos escravos realizou-se sob maior coerção (ou envolvendo mais resistência) do que dos trabalhadores livres ou arrendatários na Europa. Portanto, a ideia de que a dependência da África da mão-de-obra escrava provocou o desenvolvimento de uma força de trabalho relutante ou inibiu inovações é provavelmente exagerada.

O desenvolvimento do comércio na África e a mobilidade social baseada no comércio estavam intimamente relacionadas à expansão da escravidão, pois os escravos que trabalhavam na agricultura nas cidades, os que carregavam mercadorias nas caravanas ou aqueles que trabalhavam nas minas sob supervisão privada eram essenciais para o desenvolvimento do comércio privado.

Segundo Thorton, os escravos eram encontrados em todas as partes da África Atlântica, desempenhando todo tipo de tarefas. Quando os europeus chegaram na África e se ofereceram para comprar escravos, logo foram aceitos. Além dos escravos serem encontrados em profusão na África, existia um comércio de escravos bem desenvolvido, como evidencia o número de escravos nas mãos de proprietários privados. Qualquer pessoa com recursos podia obter escravos do mercado doméstico, embora algumas vezes necessitasse de permissão real ou do estado. Os europeus penetraram nesse mercado da mesma forma que qualquer africano.

Ademais, os mais prováveis donos de escravos – ricos mercadores, funcionários dos estados ou governantes – foram exatamente as pessoas com quem os mercadores europeus estabeleceram contato. Os mercadores africanos que vendiam ouro, marfim e outros, que negociavam com os europeus, também passaram a ser sua fonte de comércio de escravos. Esse fato não ocorreu porque os africanos eram comerciantes inveterados de escravos, mas, em razão de a base legal da riqueza fazer na ideia de transferir propriedade de pessoas. Essa estrutura legal disseminou a escravidão e o mercado de escravos, e criou mecanismos legais secundários para assegurar e regulamentar a venda de escravos, os quais podiam ser utilizados tanto pelos europeus quanto pelos africanos.

A importância da escravidão na África no desenvolvimento do comércio de escravos pode ser observada com clareza na notável velocidade com que o continente começou a exportá-los. Logo que os portugueses atingiram a região do Senegal e abandonaram sua antiga estratégia de atacar para comercializar, 700-1.000 escravos foram exportados por ano, primeiro com as caravanas na fronteira com o Saara (depois de 1448). Depois da missão diplomática de Diogo Gomes aos governantes da África ocidental em 1457, que abriu mercados ao norte de Gâmbia, as exportações cresceram muito depressa, chegando a 1.200 – 2.500 escravos por ano no final desse século.

Assim de 1450 em diante, antes mesmo que seus navios alcançassem o rio Senegal, os portugueses compravam escravos de caravanas na fronteira ao norte do Posto Arguim, estabelecendo relações duradouras com o comércio transaariano.

A razão pela qual os números de escravos comercializados pelos africanos aos portugueses atingiram logo um patamar tão elevado só pode indicar, portanto, que um acordo prévio com mercadores estrangeiros tenha sido transferido para os mercados do Atlântico.

O comércio europeu inicial de escravos na África ocidental, era uma simples comércio interno desviado para o Atlântico.

O comércio no Saara era principalmente um comércio de exportação, mais envolvia também algum comércio interno. Os portugueses revendia um grande número de escravos da costa do Benin para a Costa do Ouro, a fim de evitar que os mesmos fossem vendidos para os mulçumanos.

Os escravos da África Central eram tão numerosos que logo eles excederam a capacidade de São Tome e do comércio de Mina para absorvê-los, e então começaram longa jornada para os mercados europeus.

O crescimento do comércio de escravos entre África e Europa, apoia-se em um sistema bem desenvolvido de escravidão, de mercado de escravos e de distribuição que preexistia a qualquer contato com a Europa.

Em síntese, para Thorton, o comércio atlântico de escravos e a participação da África tinham sólidas origens nas sociedades e sistemas legais africanos. A instituição da escravatura era disseminada na África e aceita em todas as regiões exportadoras, e a captura, a compra, o transporte e a venda de escravos eram circunstâncias normais na sociedade africana. A organização social

preexistente foi, assim, muito mais responsável do que qualquer força externa para o desenvolvimento do comércio atlântico de escravos.

Segundo Thorton, a África não estava sob qualquer pressão comercial e econômica para negociar com escravos. As sociedades africanas aceitavam a instituição da escravidão em suas próprias sociedades, mas que o papel especial dos escravos como propriedade produtiva privada levou a disseminação da escravidão. No início, os europeus só participaram de mercados de escravos já existentes.²³⁸

Para alguns estudiosos, embora os europeus não tivessem invadido o continente e capturado escravos, eles promoveram, no entanto, sua comercialização por meio de uma pressão militar indireta, criada pelo controle europeu de uma tecnologia militar importante, como cavalos e armas de fogo. Nesse cenário – “o ciclo arma-escravo” ou o “ciclo cavalo-escravo” – os africanos foram impelidos a negociar escravos, porque sem esse comércio eles não poderiam obter a tecnologia militar necessária (arma e cavalos) para se defenderem dos inimigos. A posse dessa tecnologia tornava-os mais capazes de conseguir escravos, pois guerras bem sucedidas lhes garantiam grandes suprimentos.²³⁹

Em resumo, a participação da África no comércio de escravos foi voluntária e sob controle dos detentores do poder decisório. E não somente no nível superficial da troca do dia-a-dia, mas mesmo em níveis mais profundos. Os europeus não possuíam os meios, tanto econômicos como militares, para impelirem os líderes africanos a venderem escravos.²⁴⁰

No caso específico do Congo, o estudo de fontes primárias realizado por Anne Hilton permitiu visualizar pela primeira vez, o difícil processo que seguiu o Congo após a chegada dos portugueses devido à pressão por instalar o tráfico escravista Atlântico, o que a autora vinculou com a desvalorização da moeda local (as conchas nzimbu) pelos portugueses. Em seus estudos, Hilton aponta para um violento impacto causado pelo comércio atlântico na sociedade conguesa.²⁴¹

²³⁸ THORNTON, pp. 153

²³⁹ Idem

²⁴⁰ Idem, pp.185

²⁴¹ HILTON, Anne. Op. Cit. pp.32-35

Os missionários logo no início da viagem para o Congo, em 1790 encontraram dificuldades pelo caminho com os carregadores. Essas dificuldades, narrada por De Vide, ocorreram por eles serem escravos.

De Vide enfrentava essa fuga constante com sermões. Reclamava que esses carregadores não tinham temor dos padres. Quando as brigas não resolviam, apelava para o fato de eles serem cristãos e deviam ajudar na realização do serviço de Deus. Porém isso não resolvia por muito tempo e fugiam novamente. A historiadora Lucilene Reginaldo em seus estudos credita essas constantes fugas ao medo da escravização. De acordo com ela, a instabilidade política no Congo, abriu espaço para milícias armadas, cujo objetivo era conseguir escravos para o tráfico.²⁴² Concordamos com a relação estabelecida por Reginaldo. A medida que se aproximavam das províncias com portos, aumentava o risco dos congueses serem forçados a partir para a América, capturados pelo comércio atlântico. Ao se afastarem muito de suas povoações, isso aumentava o risco de serem apanhados nas redes de comércio escravo. Essas fugas eram mais agravadas quando os missionários passavam por províncias entrecruzadas por rios, cujos portos serviam de base para traficantes de africanos escravizados. De Vide reclamou mais dessas fugas nas províncias de Mossul e Bamba. Ambas tinham relações comerciais com os Holandeses, Franceses e Ingleses, devido aos portos próximos. Isso seria um indicativo que nos ajuda a comprovar nossa hipótese.

Nessa região estavam grandes portos do tráfico de escravos, pelos quais escoavam cativos na segunda parte do século XVIII, como por exemplo o porto de Ambriz, na foz do rio Loge. Na divisa entre duas províncias: Mbamba e Mossul. Este era o porto ao sul do Congo, mais próximo à Luanda, por isso, foi muito ambicionado por Portugal, região alvo de constantes conflitos.

Essa situação melhorou quando os missionários passaram a viver em Mbanza Congo e tiveram seus próprios escravos. Os missionários logo quando chegaram ao Congo, ganharam alguns escravos de Mani Banzas ricos, além de assumirem os escravos que pertenciam aos capuchinhos.²⁴³ Segundo o franciscano:

²⁴² REGINALDO, Lucilene. «Como filho obediente nestas interiores terras de África, vou por esta à sua presença»: textos e contextos dos relatos missionários sobre o Reino do Kongo, no século XVIII. Ornelas de Avelar, Juanito; Álvarez López, Laura (eds.). **Dinâmicas Afro-Latinas. Língua(s) e História(s)**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015 pp. 260-261

²⁴³ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.219

"(...) e todos nos servem principalmente nas Missões, e lavram as terras que pertencem à Igreja para se sustentarem, ainda que não deixamos também de os sustentar e vestir; e com o mesmo fim, aceitamos alguns escravos que nos dão para servirem a nós ou alguns Padres, que vierem, ou ficarem livres; que tais sempre eles o são, quando vêm para nós, ou por algum ofício de defuntos, ou por algum casamento de algum grande do Congo, ou por algum hábito de Cristo, que dá o Rei com o Vigário Geral, que toma o seu juramento, segundo antigo costume deste Reino" ²⁴⁴

De Vide, como um bom frade de província reformada, frisa que ele não estava em busca de conforto e nem riqueza. Ele aceitava os escravos para servirem apenas nas funções das missões. Inclusive afirmou que não mantinham relações sexuais com nenhuma das mulheres africanas escravizadas. O antropólogo Carlos Almeida em seu estudo sobre o Congo no século XVII aborda essa temática dos escravos das missões religiosas. De acordo com ele, pertencer à missão, colocava esses sujeitos em uma categoria especial, pois pertenciam aos missionários, que eram associados como sacerdotes do culto dos espíritos. ²⁴⁵

Almeida também levanta outra hipótese sobre a quantidade de africanos que viviam como escravos de missão. Segundo ele:

"Num quadro político e social tão conturbado como aquele que então se vivia em toda a região, a missão podia oferecer, para muitos, um escudo protetor contra as frequentes razias que devastavam aldeias e engrossavam as caravanas com destino aos portos de embarque, na costa, para as Américas." ²⁴⁶

Almeida, seguindo uma linha semelhante à defendida por Reginaldo, argumenta que ser escravo de missão serviria de proteção contra o tráfico atlântico. Isso incentivaria os congueses a aguentarem a submissão aos missionários. Podemos perceber que diferente do que Thornton defende o tráfico

²⁴⁴ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp.220

²⁴⁵ ALMEIDA, Carlos. Escravos da missão - notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*. V. 5, n. 3, Set. - Dez, 2014 pp.55

²⁴⁶ ALMEIDA, Carlos. Op.Cit. pp.56

atlântico marcou profundamente as sociedades africanas, que criaram diversos mecanismos para manterem sua liberdade.

4.4

Luanda e sua busca por redes comerciais no Congo

O comércio atlântico na costa de Congo e Angola no final do século XVIII era controlado pelos holandeses, ingleses e franceses. De acordo com Mariana Candido em seu estudo, o porto de Benguela durante o período, exportou cerca de 500 mil africanos escravizados. Devido a esse número elevado, Benguela foi considerado um dos principais portos escravistas do período. Junto com Luanda e Congo.²⁴⁷ Broadhead fez um levantamento que a costa do Congo, na década de 80 do século XVIII, exportou cerca de 200 mil africanos. Todos comprados por comerciantes holandeses, ingleses e franceses. Diante desse lucrativo comércio, Portugal buscava garantir uma participação mais efetiva.

Praticamente, o único negócio levado a cabo à época no Congo, em Angola e Benguela, era o resgate de escravos, que eram depois expedidos para o Brasil e para as Índias Espanholas. Na costa, porém, apareciam continuamente navios ingleses, holandeses e franceses, que entravam praticamente à vontade em todos os portos da costa do Congo. Para comprar africanos escravizados, traziam mercadorias melhores e mais baratas que os portugueses. Estes estrangeiros não iam ao interior, mas encarregavam negociantes africanos locais, chamados na altura *mobires* e mais tarde, *vili*, de levar as mercadorias e de irem comprar escravos. Todo o negócio de compra de escravos em Mbanza Congo era feito por eles.²⁴⁸

Os vilis ou mobires foram personagens importantes da história conguesa durante todo o século XVIII. Originários de Loango, ao norte do rio Zaire, eram falantes de kikongo e culturalmente aparentados aos congueses. Fontes portuguesas apontam para o grande poderio econômico e hegemonia comercial do Maloango (soberano de Loango) e seus súditos desde o século XVI, é provável

²⁴⁷ CANDIDO, Mariana. *Enslaving Frontiers. Slaving, Trade and Identity in Benguela, 1780-1850*. Tese de Doutorado em História, York University, 2006 pp. 14

²⁴⁸ BROADHEAD, Susan. *Op.Cit.* pp.67

que sua atuação seja ainda anterior. A partir de meados do século XVII, os Vili tornaram-se os principais agentes comerciais nos interiores do Congo, ligando grandes feiras no interior, como de “Malemba pool” aos portos da região do Zaire (em Soyo, Kakongo, Ngoyo e Cabinda). Negociavam tecidos de palma, manilhas, marfim e monopolizavam a fundição do ferro e o transporte de cobre para o litoral. Foram gradativamente, ao longo do século XVII, dominando as rotas de escravizados, ao norte do Congo.²⁴⁹

Em 1785, ocorreu a eleição de um novo Mani Congo, Necanga-a-canga, cuja descrição, de acordo com De Vide, seria um soberano dotado de muita "urbanidade", além de ser mestre de igreja e fluente em Português.²⁵⁰

Diante de um perfil de soberano simpático aos lusitanos, com quem De Vide já havia estabelecido relações cordiais em seus primeiros anos no Congo. O Governador Geral de Luanda, José de Almeida e Vasconcellos - Barão de Mossâmedes - com a ajuda do Bispo de Congo e Angola - Fr. Alexandre da Sagrada Família - buscou restabelecer as relações comerciais com o Congo.

Como Bispo do Congo, Fr. Alexandre da Sagrada Família, ao receber as notícias de eleição de um novo Mani Congo, manda uma carta com uma saudação. De acordo com o bispo:

*"Desejando dar a V. Majestade algum sinal sensível do nosso Paternal amor, e vendo que a nossa pobreza nada pode oferecer digno do Real agrado, e atenção, somos obrigados de nos contentar de repartir com V. Majestade dos preciosos Tesouros da Igreja, concedendo, como por esta concedemos a V. Majestade quarenta dias de verdadeira indulgência, cada vez que devotamente rezar uma Ave Maria. Tomámos também a confiança de lhe enviar dois livrinhos compostos por nós para uso da devoção das Dores da Mãe de Deus."*²⁵¹

O bispo cumprindo as formalidades reconhece o Mani Congo e lhe saúda com presentes. Necanga-a-canga lhe respondeu com uma proposta de fazerem negócios:

²⁴⁹ SAPEDE, Thiago. Op. Cit. pp.48

²⁵⁰ Frei Rafael Castelo De Vide. Op. Cit. pp. 73

²⁵¹ Carta de Dom Frei Alexandre da Sagrada Família ao Rei do Congo D. Afonso V. Arquivo Histórico Ultramarino, Papéis de Angola, caixa 70, doc. 28

"Recebi muitas coisas para o ornato da Igreja do Congo, e para a sua fábrica com mãos largos de ambos os Senhores, e dizendo o Rei na sua carta, que fossem os brancos fazer negócio à sua Corte, como era costume antigo (...)" ...

Aproveitando a ida do Vigário Geral do Congo - Frei Rafael Castelo de Vide - à Luanda para buscar novos missionários a sua população, Vasconcellos manda Vicente José Ferreira como seu embaixador, com o intuito do restabelecimento dos tratados comerciais.²⁵²

De Vide aprovava a medida, pois ele era contrário ao comércio dos congueses com os holandeses e ingleses. De acordo com ele, almas cristãs não poderiam ser vendidas aos hereges: "(...) vindo os Portugueses seria menos mal, porque eram Cristãos; julgava poder fazer algum serviço ao Estado, e tirar a ocasião sobredita que sabia ser condenada pela Igreja nestes Reinos."²⁵³

Percebemos que para De Vide, a retomada dos laços comerciais com Portugal era a melhor opção para os congueses, pois assim eles estariam poupando as almas de seu povo. Não podemos deixar de assinalar os interesses do missionário. Ele respondia ao bispo e ao Governador de Luanda, era pago pela coroa portuguesa, sua preocupação com os holandeses não se resumia apenas em preocupação com almas conguesas. E sim, com os interesses de Portugal.

Saiu uma grande comitiva de Luanda, levando o franciscano, o tenente, os dois missionários, três soldados, um carpinteiro para trabalhar na Igreja, e dois nativos de Luanda para cultivarem a terra para os Padres e ainda os negociantes brancos que iam resgatar escravos. Com eles iam também diversos carregadores Ambundos, transportando não só os mantimentos e o material religioso, mas também as fazendas e mercadorias dos brancos para dar em troca dos escravos.²⁵⁴

Eles enfrentaram diversos problemas pelo caminho de Luanda até Mbanza Congo. Roubos e fugas marcaram o percurso. Nas cercanias de Mbanza Congo, o Mani Congo Necanga-a-canga mandou uma comitiva receber o embaixador do Governador Geral, demonstrando um interesse legítimo do Mani Congo no negócio com os lusitanos.

²⁵² Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit.250

²⁵³ Frei Rafael Castelo De Vide.Op. Cit pp. 240

²⁵⁴ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.250

Para que o negócio do resgate de escravos pelos portugueses tivesse algum sucesso, seria preciso que o Mani Congo proibisse a entrada em Mbanza Congo, dos *mobires*, e das mercadorias vindas dos navios ingleses e holandeses.

Como o controle das rotas comerciais não passava apenas pelo Mani Congo, mas também pelos chefes de províncias, Necanga-a-canga convocou seu conselho para receber e deliberar sobre as propostas de Luanda.²⁵⁵ A proposta de Luanda era a de intervir no comércio dos Congueses com os Holandeses e Ingleses. Segundo De Vide:

"(...) e por acudir a algumas cargas que vinham de Luanda para os brancos, de negócio, que lhas queriam roubar, não porque nós tivéssemos alguma parte, mas porque assim o pedia a Caridade e estavam debaixo da nossa protecção e devíamos acudir pelos nossos: e chegaram, ainda que muito diminuídas pelos ladrões em Bamba; pelo que o Tenente Vicente José se desgostou, e por ver juntamente se não podia continuar o negócio a que tinha vindo experimentar, e para o que trazia grandes recomendações para o Rei, para o que lhe falou muitas vezes, mas sem efeito no que pretendia, que era não admitir o negócio da fazendas estrangeiras, porque estas lhas davam em mais conta, ainda que o negócio não recusava, mas era muito diminuto a respeito daquele, e nós mesmos vimos frustrados os nossos intentos, que eram ver se podíamos atalhar aquela venda dos Cristãos para os hereges (...)"²⁵⁶

Fica evidente no quarto relatório de Frei Castelo de Vide, sua atuação como agente diplomático das autoridades lusas para barrar o comércio com os concorrentes europeus da Coroa portuguesa. Nesse relato, de Vide quer reforçar junto aos seus principais interlocutores: bispo e Capitão Geral de Angola, seu esforço em convencer as elites do Congo em não mais comercializarem com holandeses e ingleses; denominados de “hereges” por serem protestantes. Mas esse esforço foi quase sempre inútil:

"(...) e nós mesmos vimos frustrados os nossos intentos, que eram ver se podíamos atalhar aquela venda dos Cristãos para os hereges, porque, visto eles se

²⁵⁵ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.251

²⁵⁶Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.254

*venderem uns aos outros, fossem ao menos os escravos para terras de Católicos, já que não podíamos de todo atalhar, e em secundário seria algum bem ao Estado, e se poderiam continuar estas Missões, e serem os Padres mais bem assistidos pela maior comunicação entre as duas potências, e franqueza dos caminhos, mas tudo tem sucedido pelo contrário, e a iníqua venda para os hereges persiste, e o negócio dos brancos acabou."*²⁵⁷

O franciscano defendeu que os perigos enfrentados no caminho seriam ocasionados pelo comércio com os "hereges" e por conta disso os presentes enviados foram roubados ao longo do trajeto. De Vide naturaliza entre os congueses o ato de capturar e escravizar a população. Porém questiona a venda a quem não fosse católico.²⁵⁸ E diante do conselho defendeu a inclusão dos Portugueses no comércio:

*"Deus parece que permite pelos pecados do povo este mal que até aos mesmo Mexicongos é gravoso: estão vendo ir os seus filhos para os hereges; os mesmos que vão vendidos para eles choram, gritam, temem, queriam antes ir para os Católicos, e o mal não se remedeia, cada vez cresce mais; os Padres clamam, não são ouvidos, nunca lhe dissemos que os vendessem aos nossos ainda quando aqui estavam, para eles não cuidarem, que era amor da Nação, e não das suas almas, mas hoje se desenganam; que não há negócio dos Portugueses, e nós não cessamos de clamar, como direi adiante."*²⁵⁹

Porém de nada adiantou os esforços do franciscano, o tratado proposto por Luanda não agradou o conselho e o Mani Congo. O Tenente retornou a Luanda sem restabelecer acordos comerciais.²⁶⁰ Esse episódio nos permite perceber a vontade de garantir sua autonomia perante os lusitanos. Mbanza Congo demonstrou ao declinar a pressão do tenente e do missionário que sua soberania não estava em discussão, e eles iriam realizar comércio com que lhes fosse mais vantajoso.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.254

²⁵⁹ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.255

²⁶⁰ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.255

A notícia do fracasso comercial não foi bem aceita pelas autoridades de Luanda. Se através do poder secular não houve acordo, os lusitanos buscaram o poder religioso. De Vide, por orientação do Bispo, passou a pregar contra o comércio. Segundo ele:

"(...) eu continuamente trabalhava, já falando ao Rei, sobre o que ele podia impedir, já pregando na Igreja, e até escrevendo a uns Príncipes, que ficavam para as partes do caminho donde saía aquele negócio, que reprendíamos; e não só isto, declamando contra outros vícios como mancebias, etc., até lhe negar os Sacramentos, que eles, ou por isto, ou pelos seus costumes, diziam que o Padre de S. Francisco não era bom para Vigário Geral, porque era apertado; suponho queriam que eu conviesse com os seus vícios; e ainda que me sofriam, não queriam confessar-me ou reconhecer-me Vigário Geral por uma segunda Provisão, que tinha deste Ex.mo Senhor Bispo, D. Fr. Alexandre, além da primeira, que tinha do Ex.mo Sr. D. Fr. Luis; e, na resposta daquela carta, que disse tinha escrito aos Príncipes, acima ditos, me diziam que não podiam impedir aquele negócio; e sem eu falar em tal na carta, que lhe escrevi, acrescentavam na resposta, que se eu queria ser seu Vigário Geral, tirasse o hábito de S. Francisco, e vestisse o de S. Pedro, etc." ²⁶¹

No trecho acima, gostaríamos de destacar dois pontos. Os congueses ao optarem por manter seus negócios, irritou o poder eclesiástico que passou a ter uma percepção mais crítica das práticas religiosas da população. Podemos perceber também as constantes tentativas de De Vide em interferir nas decisões do Mani Congo e seu conselho. Por último, gostaria de assinalar que as pregações contra as rotas comerciais estabelecidas provocou um questionamento do poder do Vigário. Demonstrando, assim, que apesar dele ter sua importância e reconhecimento entre os congueses, ele não era inquestionável e intocável. Nesse momento, as relações construídas com diferentes Mani Banzas de nada adiantaram, pois Mbanza Congo e seus manis englobavam as demais províncias, dependendo assim maior poder.

²⁶¹ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.258/259

Ao ser deslegitimado como vigário geral pelos Manis, provavelmente por aqueles que mantinham relações comerciais como os holandeses e ingleses, De Vide, tentou se afastar de Mbanza Congo. Necanga-a-canga convoca diversos chefes e temporizou o assunto, apesar de não ter cedido às pressões de De Vide.
262

Diante desse quadro um tanto turbulento, o Mani Congo Necanga-a-canga faleceu, fato que agravou ainda mais as relações dos missionários com a elite conguesa.²⁶³ Aliados do rei culpavam os estrangeiros pelo repentino falecimento do Mani Congo, como descreveu De Vide: “Por que essa gente sempre atribui as mortes, principalmente dos grandes, aos feiticeiros, que os matam e em cada morte destes há muitos distúrbios, e mortes de outros...”.²⁶⁴

Por isso, a presença de portugueses e ambundos no Congo ficou insustentável. Os padres foram, mais uma vez, os que garantiram a sobrevivência dos estrangeiros, protegendo-os contra hostilidades.

Nessa situação política muito turbulenta foi eleito como sucessor de Necanga-a-canga, o Nevitta-a-panzu²⁶⁵, um Mani Congo muito velho, segundo o franciscano, não exercia poder de fato, pois todas as suas decisões eram tomadas pelo conselho real²⁶⁶, por importantes membros da elite política central do Congo: de Mani Vunda, Mani Ololo e Mani Oembo. Podemos indagar essa falta de poder de Nevitta-a-panzu, problematizando as intenções do missionário. Para De Vide, era mais interessante construir uma memória de um soberano quase senil, do que assumir sua falta de influência nesse Mani Congo.

A documentação não nos fornece muitas informações sobre Nevitta-a-panzu, podemos indagar se essa falta de informações estaria atrelada ao fato dele não ser ligado a religião católica, como seu antecessor era.

Diante dessa situação, os padres e o bispo tinham ainda menos influência sobre as decisões do Mani Congo e o tráfico realizado entre o interior e a costa, passando por Mbanza Congo e chegando aos portos do Norte, se intensificou ainda mais na capital do Congo.²⁶⁷ Os já citados vilis ou mobires eram os principais agentes na rota de escravos que passava por Mbanza Congo e se

²⁶² Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.259

²⁶³ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.260

²⁶⁴ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.262

²⁶⁵ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.262

²⁶⁶ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp.263

²⁶⁷ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. pp. 291/292

destinava aos portos ao norte de Nsoyo, na região de Cabinda. Como vimos, era um grupo de comerciantes especializados estrangeiros originários principalmente de Loango e se faziam presentes na capital desde a restauração em 1709.²⁶⁸

De Vide, não desistiu de acabar com o comércio com os mobires e passou a distribuir penas religiosas:

*"(...) apertando-o muito pelo ponto mencionado de lançar fora o iníquo negócio de se venderem os escravos cristãos para o gentio, para este os vender nas praias aos hereges, até fazer um Edital por ordem do Senhor Bispo, pregado nas portas da Igreja, com declaração de excomungados todos os que concorriam para esta iníqua venda; e apertando mais aos que tinham o negócio em seus quilombos; (...)"*²⁶⁹

De Vide através da religião passou a perseguir os comerciantes. O franciscano sabia que no momento após eleições do Mani Congo, o missionário constituía uma força política importante, pois era necessário para coroar o novo soberano. De Vide, inclusive cogitou partir para Luanda antes de coroar Antonio II. O missionário foi impedido pelo conselho, que estava desejoso da coroação.²⁷⁰ Buscando legitimar seu poder nessa nova configuração política, De Vide, impôs ser reconhecido como o vigário geral do Congo ao conselho, além de exigir o fim do comércio com os protestantes.²⁷¹

Após a coroação, nada mudou, e os comerciantes ainda continuavam em Mbanza Congo. Apesar das pregações do franciscano.²⁷² Segundo De Vide:

"Com efeito, vim para casa e daí a poucos dias soube que a Corte estava cheia os sobreditos negociantes; e que, no mesmo dia que fui ao Rei, tinham entrado quarenta ou mais Mobires carregados de fazendas para comprarem os escravos Cristãos, e que cada mês não saíam desta Corte menos de setenta destes pobres miseráveis; e muitos apanhados nos caminhos, sendo livres, sem culpa, os faziam escravos, e os mandavam para o seio da heresia a perderem-se, o que era lástima

²⁶⁸ SAPEDE, Thiago. Op. Cit. pp.135

²⁶⁹ Frei Rafael Castello da Vide. Op. Cit. pp. 285

²⁷⁰ Frei Rafael Castello da Vide. Op. Cit. 286

²⁷¹ Frei Rafael Castello da Vide. Op. Cit. 287/288

²⁷² Frei Rafael Castello da Vide. Op. Cit. 288

ver ir estes pobres gritando, e logo enviados sem darem tempo a os seus mesmos parentes os resgatarem." ²⁷³

De Vide decide, então, enfrentar o poder do Mani Congo e acabar com o comércio sozinho:

"depois de consultar o caso com o Padre companheiro, Fr. José, porque era o que estava somente, e muito mais com Deus, depois de celebrar o Santo Sacrifício da missa; com intrépida resolução vesti a sobrepeliz, e estola, e peguei em uma imagem de um Santo Cristo grande, que me era preciso levá-la às costas, saí da Igreja sem esperar mais recados, eu mesmo acompanhado do dito Padre, e alguns Intérpretes, disse, que já [que] não queriam ouvir a mim, que lá levava Jesus Cristo, para o Senhor os convencer; correram os Mestres, e mais fiéis a impedir-me por temerem algum mal, e eu não os ouvi, só convi, que não iria ao Rei, como determinava primeiro, por saber que o Rei é um tal velho, que nem levantar se pode, e que não poderia ser ouvido e seria de balde a determinação; e por saber, que o tal como velho não é ouvido: os de fora é que fazem o que querem, clame ou não o Rei, ou mande." ²⁷⁴

O missionário visitou os quilombos onde os mobires estavam, o que acabou por despertar a fúria de alguns comerciantes, que não admitiam interferência do missionário em seus negócios. Após essas visitas, De Vide foi ameaçado de morte. ²⁷⁵

De Vide nos descreve:

"(...) tanto que o homem nos viu, como o demónio, assim se enfureceu saltando de roda de mim, escorvando a sua espingarda, apontando não sei, gritando como louco, enchendo-nos de injúrias, ele com a sua gente, levantado contra os Mestres, que levavam o Padre para o matar, que nós éramos feiticeiros, que tínhamos matado os Reis, e olhando para mim com muita raiva, me chamou seu feiticeiro, que no Congo é uma grande injúria, pelo que se perdem famílias inteiras." ²⁷⁶

²⁷³ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.291

²⁷⁴ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit. 291/292

²⁷⁵ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.293

²⁷⁶ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.293

Esse trecho revela os limites que os missionários tinham na sociedade conguesa. Ao ser chamado de feiticeiro, De Vide, foi visto como alguém que trazia discórdia e tragédias. Mostrando o desgaste das relações na sede do Poder Central. Apesar das visitas aos mobires, o comércio continuou.²⁷⁷ Como represália De Vide fechou a Igreja. E só a abria os domingos, porém com missas particulares. De Vide, não obteve sucesso com essa tática também.²⁷⁸

De Vide chantageia o Mani Congo: não ordena a ordem de cristo enquanto tiverem comerciantes em Mbanza Congo. Segundo o franciscano:

*"Neste tempo, vieram três Infantes da outra parcialidade para o Rei lhe dar o hábito de Cristo, como eles cá cuidam, o Rei tinha grande empenho nisto, por serem da outra parte, a quem pelo receio queria agradar, e por se darem por seus parentes, mas como o Rei para dar o hábito há-de ser junto com o Padre, vestindo-o ambos, e dando-lhe a espada, que não tem mais nada, nós, vendo que por esta ocasião podíamos lançar fora o negócio, negámos sempre assistir a tal função, sem se lançarem fora primeiro os Mobires, e dar-se bando para não tornarem mais a este Reino, com as penas costumadas. Custou muito; os Infantes estiveram bastantes dias; as rogativas corriam, e nós sempre firmes. Com efeito, houve de obedecer o Rei, e mandar logo lançar fora todos, e dar o bando, pelo que eu, ainda temendo o seu engano, não quis ir por ter feito juramento de tal hábito não dar, enquanto houvesse Mobires, e segurando-nos todos ser tudo verdade, o Padre Doutor foi; mas não faltaram suspeitas de que ficaram alguns escondidos, mas agora não há fama deles."*²⁷⁹

No ano de 1844, o padre português Francisco das Necessidades, durante seu período de missionação no Congo, relata a existência de um documento que teria sido escrito durante o governo de Nepaxi Giacanga.²⁸⁰ Nesse documento o padre Necessidades relatou a conversão do Congo ao catolicismo. Ele intitulou "Memória de como veio a nossa cristandade de Portugal" e o dividiu em quatro partes. A primeira, conta a chegada dos portugueses "que foram enviados para

²⁷⁷ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.294

²⁷⁸ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.294

²⁷⁹ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.298

²⁸⁰ Necessidades, Francisco. Factos memoraveis da História de Angola, *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola* no. 642 . 16 de Janeiro de 1858.

instalarem pedras nos estuários". A segunda reconta o milagre a cerca do primeiro batismo no Congo, que foi com o Mani Soyo. A terceira descreve D. Afonso I, considerado o mais cristão dos governantes do Congo, e como ele teria matado a própria mãe por causa de sua fé; segundo Necessidades: "(...) ali apareceu o sinal da cruz, que por si lavrou a mesma pedra naquele momento; e em memória disto, todas as pessoas reais, duques, condes, marqueses e mais fidalgos professam o hábito de Cristo."²⁸¹ A quarta parte celebrava as glórias dos bispos do Congo e suas conexões com Roma.

Defendemos que esse documento refletia a percepção conguesa dos portugueses e dos elementos sagrados que eles agregaram em sua tradição política-religiosa. No relato, duas partes são dedicadas aos portugueses. A primeira explica o que eles vieram fazer na África: "instalar pedras nos estuários". A última parte reflete a independência conguesa perante os lusitanos ao mencionar as conexões do bispo do congo com Roma e não com Lisboa. As últimas partes explicam a origem dos elementos da prática cristã que eles julgavam ser mais importantes no Congo, que seriam os batismos e a ordem de cristo²⁸².

A oferta deste título era uma das principais fontes de legitimidade e de renda do Mani Congo no século XVIII e sua estabilidade e reconhecimento frente a inimigos e aliados dependia do mesmo. Esse ritual exigia a participação do padre e do soberano, que deveriam vestir simultaneamente o nobre com o hábito de Cristo, vestimenta que tinha bordada a imagem de uma cruz.²⁸³

A Ordem de Cristo surge como particularmente importante, tanto como meio de legitimar governantes e confira privilégios sociais e econômicos. Parece que, pelo menos, por volta do século XVIII, os governantes Bacongo haviam adotado elementos da ideia português do século XVI que, para ser verdadeiramente nobre era necessário tanto para ser católico e ser um membro de uma das ordens militares da igreja. Segundo Diacomano:

²⁸¹ Necessidades, Francisco. Op.Cit. pp.03

²⁸² Ordem de Cristo foi uma ordem militar-religioso português que cresceu a partir da reconquista cristã de Portugal. Durante os séculos XVI e XVII o hábito passou a significar certificado de linhagem e não um compromisso para combater o infiel.

²⁸³ BROADHEAD, Susan. Op.Cit. pp.07

"No Congo há uma Ordem Militar dos Cavaleiros de Cristo, que lhes foi concedida pelo Rei de Portugal. O Rei do Congo não pode criar um Cavaleiro, nem este tomar a Cruz, sem que um Padre lha ponha; estes Cavaleiros não têm Comendas, e consiste apenas em serem considerados Nobres e terem o privilégio de poder pôr muitas cruzes feitas de retalhos de pano de diversas cores no capote ou no pano de palha com que geralmente se cobrem, mas eles ampliam este privilégio e põem destas cruzes no chapéu de sol, nas portas das casas, e o Rei põe-nas também na cadeira em que se senta, e senta-se por cima delas sem vergonha; as mulheres destes Cavaleiros fazem o mesmo que os homens, pondo muitas cruzes nos seus panos." 284

Por isso quando De Vide ameaçou ordenar essa solenidade, o Mani Congo, teve que recuar em sua posição e expulsar os mobires de Mbanza Congo. De Vide cumpriu com a palavra e ordenou os fidalgos à Ordem de Cristo, tornando-os cavaleiros, e logo nobres. Uma expulsão dos mobires poderia abrir espaço para os traficantes portugueses. Não sabemos o desenrolar dessa história, pois logo em seguida, De Vide retorna à Luanda e de lá partiu da África, devido suas enfermidades.²⁸⁵

Os portugueses eram meros coadjuvantes no lucrativo sistema de captura, transporte e comércio atlântico de africanos escravizados na região do Congo durante o século XVIII. Buscando transformar esse quadro, os lusitanos tentaram reverter à desvantagem comercial através do domínio militar.

A partir de meados da década de 1770 partiram para uma ofensiva rumo ao norte de Luanda, incluído o sul do reino do Congo, objetivando controlar o comércio de escravos e impedir a venda de cativos para seus concorrentes europeus na região. A tentativa de obter exclusividade na compra de escravos desagradava às elites locais da costa conguesa, que recusavam abrir mão das lucrativas parcerias com outros comerciantes europeus.²⁸⁶

Ao mesmo tempo em que Luanda tentou negociar com Mbanza Congo, o governador de Luanda, Martinho de Melo e Castro, o Barão de Mossamedes, no ano de 1785, mandou uma embaixada diplomática para a província do Soyo, em

²⁸⁴ CORREA, Arlindo. Informação o reino do Congo Pre. Raimundo Dicomano (1798). 2008. Publicado eletronicamente em <http://arlindo-correia.com/101208.html>

²⁸⁵ Frei Rafael Castello da Vide. Op.Cit.pp.302

²⁸⁶ Broadhead, Susan. Beyond Decline (...) Op.Cit. pp. 615- 650

um esforço para restabelecer as relações comerciais lá. Aproveitando dos missionários que o bispo para lá mandou. Suas intenções foram frustradas com as negativas do Mani Soyo, que só tinha interesse nos missionários, e não nos negócios com os portugueses em sua província.²⁸⁷

Mossamedes sabia que os comerciantes portugueses estavam em desvantagem em relação aos Holandeses, Britânicos e Franceses, devido ao preço e a qualidade de seus produtos. Que além de serem mais caros eram de qualidade inferior. Diante desse quadro, escreveu para Lisboa, em busca de orientação.

De acordo com Mossamedes:

*"Já a V. Ex.^a tenho por diversas vias informado da decadência em que vim achar esta Conquista, não tendo a fortuna de desdizer-me agora, confessando a V. Ex.^a que me enganei no figurado; mas antes vivificando-me o tempo muito maior o mal do que me parecia. Frequentemente, estou vendo passar por esta Costa, e muito junto a terra, embarcações que na boca da Barra se fazem no Bordo do Norte, desfrutando o Comércio por muito perto deste Distrito, e desembarcando o Contrabando que para as suas embarcações conduzem."*²⁸⁸

Nesse trecho, o governador relata suas dificuldades comerciais, principalmente na região ao norte de Luanda, devido à presença de outros comerciantes, que o governador denominado como contrabando. Mossamedes continuou seu relato citando especificamente a província conguesa de Mossul:

"Mandei um presente e uma Embaixada ao Marquês do Mossulo que, advertido desta marcha, veio com a sua Corte esperar o meu Enviado ao caminho, e com desculpas frívolas se escusou de recebê-lo na sua Banza e de aceitar o Mimo, dizendo que os Macotas lho não consentiam, e o estar pelos Franceses de tudo fornecido. Declarei-o em consequência por um Bando, Inimigo do Estado, e vedando quanto me é possível, o pequeno comércio dos Mossuis, que a esta Cidade e seus subúrbios vinham negociar; tenho notícia de que pretendem solicitar reconciliação, e espero ansioso a sua

²⁸⁷BROADHEAD, Susan. Op. Cit. pp.117

²⁸⁸ Carta do governador geral Martinho de Melo e Castro para o governo de Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino, Papéis de Angola, caixa 70, doc. 28

Embaixada, preferindo sempre os meios pacíficos ao expediente de fazer-lhe a guerra (...)" ²⁸⁹

A província de Mossul, situada as margens do rio de Ambriz, estava desviando exportações de Luanda, pela perspectiva de Mossamedes. O governador iniciou uma narrativa capaz de legitimar uma possível intervenção militar na província. Afirmando que buscava a diplomacia, e preferia resolver as questões comerciais de forma harmoniosa. Porém Mossul, não se mostrava cooperativa, sendo passível então de intervenção.

De acordo com Broadhead, essa guerra se iniciou em 1787, quando Libongo, pertencente a Luanda, foi saqueada e queimada. A culpa recaiu para Mossul. ²⁹⁰ Uma campanha de retaliação foi apressadamente lançada em fevereiro de 1788, o resultado foi uma desastrosa perda para Luanda. Apenas em Outubro de 1790, que uma campanha em grande escala contra Mossul foi preparada, com um duplo objetivo de dominar o local e construir um forte no rio Ambriz para cortar o comércio exterior. ²⁹¹

Paulo Martins de Pinheiro de Lacerda foi o homem que comandou o exército contra Mossul, em 1790-91, e outras expedições contra chefes locais. ²⁹².

Paulo Martins Pinheiro de Lacerda, coronel de infantaria do exército da Coroa portuguesa, chefiou tal operação e descreveu-a em relatório posteriormente publicado pela associação marítima e colonial no contexto de ocupação em meados do século XIX. ²⁹³ Segundo Lacerda:

"São estes negros Mossuis, e de todo o Congo, ou Norte, muito resolutos no investir, mas pouco constantes assim que experimentam estrago de mortandade nas batalhas. As armas de que usam, são espingardas, e em lugar de cartuchos, trazem suas cargueiras muito bem feitas com que regulam a pólvora para seus tiros. Usam todos de arma branca, traçados, e espadas bem amoladas, e quase todos têm broqueis do couro de empacassa, que ainda que não resistem a balas, são fortíssimos de sorte que arma nenhuma os penetra, e são muito leves, e

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ BROADHEAD pp.118

²⁹¹ BROADHEAD, Susan.Op. Cit. pp.118

²⁹² CRUZ, Ariane Carvalho. Militares e militarização no Reino de Angola: patentes, guerra, comércio e vassalagem (segunda metade do século XVIII. Dissertação. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História. pp.154

²⁹³ Lacerda, P. M. P. Notícia da Companhia e Paiz de Mosul, que conquistou o sargento mor Paulo Martins de Pinheiro Lacerda, no anno de 1790, até o princípio de 1791. *Annaes da Associação Marítima e Colonial, sexta série*. Lisboa. Imprensa nacional. 1846, p.127-133.

maneiros: fazem-nos de diferentes figuras, redondos, ovados, e rectangulares, com boas alças do mesmo couro com que as embraçam. Também na povoação de Quincolo lhe tomei uma peça de ferro de calibre 3 muito boa com sua palamenta, 3 pedreiros de ferro, 3 bacamartes; mas de nada disto se serviram nas batalhas que me disputaram, e só se serviram das espingardas, armas brancas. e broqueis.

Como por aquelas províncias têm entrado missionários Barbadinhos, eles cuidam muito em que se baptizem seus filhos, e presumem de serem católicos romanos trazendo ao pescoço crucifixos de metal, como os mesmos missionários, e alguns até circos, e coroas, e também barbas compridas; porém não se estende a mais a sua religião do que a estes exteriores, e no mais conservam a sua barbaridade, e, sobretudo, não admitem o consórcio de uma só mulher, e sim muitas, as que apetezem. São grandes ladroes, e cavilosos, muito crentes em feitiçarias, sem desengano dos muitos exemplos que têm experimentado de que elas de nada lhes servem e aproveitam. "²⁹⁴

Nesta fonte, Lacerda relata sua empreitada militar e vitória sobre os exércitos de Mossul e posteriormente seu fracasso devido à intervenção da corte inglesa, que fez com que a soberana portuguesa ordenasse a retirada de seus exércitos da região. ²⁹⁵A política militar lusitana, apesar de ter produzido vitórias e um número de cativos não terminou com o comércio com outras nações.

Nesse capítulo, buscamos analisar o papel da escravidão na sociedade conguesa e como o tráfico escravista impactou a realidade dessas pessoas. Buscamos analisar também as estratégias utilizadas por Portugal para retomar a hegemonia nesse comércio atlântico.

²⁹⁴ Lacerda, P. M. P. Notícia da Companha e Paiz de Mosul, que conquistou o sargento mor Paulo Martins de Pinheiro Lacerda, no anno de 1790, até o princípio de 1791. Idem

²⁹⁵ BROADHEAD, Susan. Op. Cit. pp.121

Considerações Finais

Esta dissertação teve como objetivo compreender as relações sociais e políticas do Congo no final do século XVIII. Partindo do pressuposto que o Congo fazia parte de uma cadeia de sociedades com sociedades englobadas (províncias) e englobantes (Mbanza Congo), demonstramos que após o período das guerras civis, houve um rearranjo dessa configuração, pois as províncias passaram a ter mais autonomia. Ao ganharem acesso as rotas comerciais tiveram o controle de sua produção agrícola, criando assim uma nova dinâmica com o poder central, estabelecido em Mbanza Congo, capital do Estado Conguês. Mbanza Congo, além de ser a sede do Mani Congo, o soberano, também abrigava seus conselheiros, que junto a ele, exerciam o poder no Congo.

Essa autonomia das províncias não ocorria no plano político, pois todas ainda eram englobadas por Mbanza Congo. Por isso, as províncias disputavam entre si meios de conseguir poder. Nesse sentido, a presença de missionários na região era importante. A elite conguesa reivindicava símbolos católicos como forma de afirmação política. Os principais membros dessa elite buscavam o matrimônio católico, o batismo, o uso de rosários, terem missas em suas banzas e reivindicavam a presença dos padres. Esses elementos católicos tinham sentidos para além do sagrado e configuravam símbolos de poder. Pois nem todos tinham acesso a eles. Vimos como diferentes chefes de banzas e províncias buscavam obtê-los de forma a se diferenciarem socialmente, conseguindo assim destaque político, principalmente os senhores de banzas que não eram considerados nobres, por não serem descendentes do Mani Congo D.Afonso I. Chamados de novos ricos por Vansina, esses manis precisavam garantir sua nobreza de alguma maneira. A forma encontrada era através do catolicismo. Demonstramos assim de que forma poder e religião estavam entrelaçados. Através do conceito de conexões do antropólogo Amselle, podemos perceber como os congueses adotaram o catolicismo por si mesmo. Defendemos que não existe pureza de religião, por isso não existia um catolicismo africano, e sim elementos do catolicismo que eram adotados por todos: lusitanos e congueses.

Examinamos como os congueses eram percebidos pelo missionário franciscano, através de um filtro eurocêntrico. O que poderia limitar o entendimento daquela sociedade e suas ações. Vimos ao longo dos relatórios,

escritos em diferentes momentos, essa modulação de entendimento. À medida que os anos passaram, De Vide tornou-se a ser mais sensível às práticas locais e como os congueses se relacionavam tanto politicamente como socialmente. Essa mudança se expressa com o uso de palavras em kikongo. No início de sua missão, o franciscano não sabia a língua, sendo sempre mediado por interpretes. Ao longo dos anos, ele começou a ser menos dependente dos interpretes, pois se encontrava mais familiarizado com o idioma. Esse conhecimento o possibilitou uma melhor compreensão da realidade local. Além do seu olhar eurocêntrico, o frade franciscano tinha interesses próprios que nem sempre convergiam com os dos membros da elite.

De Vide tinha uma dupla missão: restabelecer o catolicismo e as relações comerciais entre Portugal e o Congo. Por ter sido financiado pela coroa portuguesa, devia obediência ao bispo e ao governador de Luanda. Por isso, o consideramos um agente português. O franciscano buscou restabelecer as relações comerciais entre ambos os estados, porém não obteve sucesso. Buscou também interferir em diversas questões políticas do Congo, através de suas relações com os chefes de províncias e banzas.

As relações comerciais mais rentáveis no período estudado eram as do tráfico atlântico. Por isso buscamos traçar um panorama da escravidão na África e a importância do comércio atlântico. Além de termos discutido alguns impactos que esse comércio suscitou na sociedade conguesa. Estabelecemos também uma conexão entre religião, poder e tráfico atlântico no período. Observamos também como De Vide buscou garantir acordos comerciais entre Luanda e Congo através da religião. Apelando para uma campanha anti-hereses. Dessa forma, poderia impedir o comércio com Holandeses e Ingleses, que eram predominantes nesse comércio escravista.

Ao longo dessa dissertação, cuja centralidade ficou situada entre política e religião, podemos averiguar os esforços do Estado Conguês em manter sua autonomia e soberania perante Portugal. Acompanhamos através dos relatórios do frade Rafael, três governos distintos: Nepaxi Giacanga, Necanga-a-canga e Nevitta-a-panzu. Em todos ficou marcada a soberania conguesa naquela região.

As diferentes províncias que compunham essa sociedade em cadeia, mesmo disputando entre si e com Mbanza Congo uma atuação política e econômica maior, não tinha interesse em estabelecer relações que de alguma

maneira interferissem negativamente em sua cadeia. Como por exemplo estabelecer rotas de comércio escravo com Luanda. Diferentes províncias como Soyo, Bamba e Mossul optaram por não manter comércio com Luanda, preferindo Holanda, Inglaterra e Espanha. Portugal, através de Luanda, só conseguiu se impor nessa região através das campanhas militares.

Fontes:

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) papéis de angola, caixa 70, documentos 8, 23, 28, 27.

Arquivo Histórico Nacional de Angola. (AHNA)-17-5 Ofícios para Angola, fol. 67v. Barão de Mossamades para Antônio II, Agosto de 1787.

Brásio, Antônio: *Informação do Reino do Congo, de Frei Raimundo de Dicomano*, em Revista Studia, XXXIV Lisboa, 1972.

Esse documento possui uma outra tradução, melhorando alguns aspectos da tradução de Brásio por Arlindo do Corrêa: <http://www.arlindo-correia.com/101208.html>

Arlindo, Correa. *Informação o reino do Congo por Raimundo Dicomano (1798)*. 2008. Publicado eletronicamente em: <http://www.arlindo-correia.com/101208.html>.

_____ *Informazione sul regno del Congo di Fra Raimondo da Dicomano 1798*). 2008. Publicado eletronicamente em: <http://www.arlindo-correia.com/121208.html>

_____ *Viagem e missão no Congo de Fr. Rafael Castelo de Vide (1780-1788)*. 2007. Publicado eletronicamente em: <http://www.arlindo-correia.com/161007.html>

_____ *O Missionário e o Negócio*. 2007. Publicado eletronicamente em: <http://www.arlindo-correia.com/041207.html>

Frei Rafael Castelo de Vide: *Viagem e missão no Congo*. Academia das Ciências de Lisboa, MS Vermelho 296, Rafael de Castello de Vide, 73.

PAIVA MANSO, Visconde. História do Congo (documentos). Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1877.

NECESSIDADES, Antonio Francisco das. Factos Memoraveis da história de Angola. no. 642. 16 Janeiro 1858.

Referências bibliográficas

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

ALMEIDA, Carlos. Escravos da missão - notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*. V. 5, n. 3, Set. - Dez, 2014

AMSELLE, Jean Loup. *Branchements*, Paris: Flammarion, 2001.

_____. & M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRÁSIO, António. "O problema da eleição e coroação dos reis do Congo", In: *Revista Portuguesa de História*, t.XII, vol. I.

BROADHEAD, Susan H. *Trade and Politics on the Congo coast. 1790-1890*. Phd Thesis. Boston University. 1971

_____. Beyond Decline: The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 12, No. 4. Boston, Boston University African Studies Center, 1979. p. 615-650

CANDIDO, Mariana. *Enslaving frontiers: slavery, trade and identity in Benguela, 1780-1795*. Phd Thesis. York, 2006.

CHAUNU, Pierre. *História da América Latina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1986

CRAEMER, VANSINA e FOX, Willy de, Jan e Renée C. - “Religious movements in Central Africa: a theoretical study”, In: *Comparative Studies in Society and History*, v.18, n.4, p.458-475, oct. 1976.

CORREIA, Stéphanie Caroline Boechat. *O reino do Congo e os miseráveis do mar o Congo, o Sonho e os holandeses no atlântico 1600-1650*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, 2013

CURTO, José. “Vinho versus Cachaça - A Luta Luso-Brasileira pelo Comércio do Álcool e de Escravos em Luanda, c. 1648-1703.” In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra (Orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1,

ELTIS, David et al. *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on cd-rom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

FAGE, J.D. *História da África*. Lisboa: Edições 70, 1995.

FERREIRA, Roquinaldo. “Dinâmica do Comércio intracolonial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)”). In: FRAGOSO, João et alii (orgs.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das letras, 1995

FROMONT, Cecile A. *Under the Sign of the Cross in the Kingdom of Kongo: Shaping Images and Molding Faith in Early Modern Central Africa*. Phd thesis. Cambridge, Harvard University. 2008.

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

GONÇALVES, Antonio Custódio. “As influências do cristianismo na organização política do Reino do Congo”. In: *Congresso internacional Bartolomeu Dias e sua época. Vol v.* Porto: Universidade do Porto, 1989.

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

HEYWOOD, Linda M.(org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

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

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990

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

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1986

_____. “Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 14, No. 2, pp. 188-203.

_____. “Dialogues of the deaf: europeans on the Atlantic coast of Africa”. In: Stuart Schwartz, (org). *Implicit Understandings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

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

_____. “Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural”. In: *Revista Afro-Ásia*, no. 28, 2002.

_____. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: João Fragoso; 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.

_____. A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo – África central, século XVII, em Jerusa Pires Ferreira e Vilma Áreas (orgs.), *Marlyse Meyer nos caminhos do imaginário*. São Paulo: EDUSP, 2009.

_____. Missionários e mestres na construção do catolicismo centro-africano, século XVII. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, 2011.

_____. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional “Escrita, memória e vida material”, São Paulo, 17 a 20/10/2006, promovido pelo projeto temático Dimensões do Império Português, FAPESP/FFLCH-USP.

M’BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1979

OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *História geral da África V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

REGINALDO, Lucilene. «Como filho obediente nestas interiores terras de África, vou por esta à sua presença»: textos e contextos dos relatos missionários sobre o Reino do Kongo, no século XVIII. Ornelas de Avelar, Juanito; Álvarez López,

Laura (eds.). *Dinâmicas Afro-Latinas. Língua(s) e História(s)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015

RODNEY, Walter. *Como a europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 2012.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda., 1995

SWEET, James H. *Recriar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70: 2007 (original de 2003).

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

_____. "As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32 (1997)

_____. "The development of an african catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750". *Journal of African History*, n. 25, 1984. pp.147-167

_____. "Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation", in David Henige (org.), *History in Africa, a journal of method*, nº 8 (1981), pp. 183-204

_____. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. New York: Cambridge University Press, 1998.

TOMICH, Dale. “O Atlântico como espaço histórico” In: *Estudos afro-asiáticos* ano 26, no. 2, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Petrópolis. Vozes. 1986

._____ & 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, v.3, n.6, dez/1998, pp. 95-118.

VANSINA, Jan. *Kingdoms of the Savana*. Madison, Winsconsin University Press, 1966.