

Missionários e mestres na construção do catolicismo centro-africano, século XVII.

Marina de Mello e Souza – Departamento de História - USP

Em 1491, quando Nzinga-a-Kuwu, principal chefe do Congo, recebeu o batismo e o nome de D. João em Mbanza Kongo, teve início a longa história da presença de missionários católicos na África centro-ocidental - terras que foram cada vez mais submetidas à influência de Portugal. Essa história envolve além das missões propriamente ditas, os processos pelos quais elementos do catolicismo foram incorporados a diversas esferas das sociedades locais. Articulador de muitas das relações que passaram a existir após os primeiros contatos dos portugueses com as sociedades do Congo e do que viria a ser chamado de Angola, o catolicismo na região foi estudado por vários autores e pontos de vista.¹ Partindo desses trabalhos, e lendo as fontes, tenho pesquisado alguns aspectos específicos da presença de missionários católicos no século XVII, como atuaram no Congo, em Matamba e Angola, que relações mantiveram com os governos locais e com a administração colonial portuguesa sediada em Luanda, e com Roma. Uma das minhas preocupações é identificar o lugar que a pregação católica ocupou junto aos governos e populações locais, confrontados com situações muito novas, trazidas pela presença principalmente dos portugueses e holandeses. Para isso foco na história que envolve Nzinga, chefe ambundo-imbangala cuja atuação e experiências vividas levaram-na a ocupar um lugar destacado na história de Angola no período abordado – e mesmo nos subseqüentes. Por ter tido contato constante com portugueses e holandeses, com uns principalmente de enfrentamento e com outros de aliança, há importantes documentos escritos que permitem a reconstrução de episódios dos quais participou e, portanto, que os analisemos em busca de um conhecimento mais detalhado da história centro-africana à época da conquista portuguesa de Angola, na primeira metade do século XVII. À história de Nzinga, que chefiava Matamba, e de suas relações com o catolicismo, articulamos a história dos missionários e do catolicismo no Congo, iniciada ao apagar as luzes do século XV e parte integrante dos processos em curso em Angola. Esta, foi a forma como os portugueses chamaram o Ndongo, chefiado pelo *ngola*, que tinha autoridade sobre uma

¹ Os autores que trataram do catolicismo na região do Congo, Matamba e Angola nos séculos XVI e XVII mais utilizados nesse trabalho são: John Thornton, Anne Hilton e Wyatt MacGaffey. Ver a bibliografia para referências.

serie de chefaturas de povos abundos organizados em torno dele, e ainda os territórios pertencentes à federação de chefaturas do Ndembo, localizado entre o Congo e o Ndongo e que também ia sendo gradativamente controlado pelos portugueses.

A evangelização no Congo e em Angola na primeira metade do XVII.

A pregação católica era componente central do império português, que se ia constituindo com o desbravamento dos oceanos Atlântico e Índico. Sustentado por uma série de normas decretadas por Roma de 1452 a 1614, Portugal detinha o que era chamado de Padroado Real - uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos em troca da atuação missionária nas terras recém-descobertas. Diz Charles Boxer que naquele momento os papas estavam mais interessados na política européia do que na evangelização de terras distantes, deixada a cargo dos reis ibéricos, que em seu processo de expansão imperial estavam por trás do que ele chama de “Igreja militante”. Nesse arranjo, o clero colonial ibérico era composto por assalariados do poder monárquico, que tinha no púlpito do qual eram feitos os sermões um meio importante de disseminação de suas posições, estando a Igreja sob controle imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma.² Nesse sistema, a conquista de territórios estava associada à pregação católica, numa relação de sustentação mútua. Como diz Boxer, havia uma “íntima e inseparável relação entre cruz e coroa, trono e altar, religião e império”³. A conquista de novas terras respondia a interesses comerciais, mas também políticos e ideológicos, representados pelos administradores e missionários. Ainda segundo Boxer, os missionários constituíam “o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira”, representando um custo bem menor do “que sustentar tropas numerosas”⁴. Muitas vezes, teriam sido os missionários que mantiveram a lealdade de povos locais às Coroas ibéricas.

É nesse contexto do Padroado e da expansão do império português que o Congo entrou em contato com o catolicismo, parte importante do rol de possibilidades trazidas pela presença de homens brancos na região, com suas embarcações, maneiras diferentes

² Charles R. Boxer, *A Igreja militante e a expansão ibérica. 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 99 e 100.

³ Idem, p. 97.

⁴ Idem, p. 95.

de ser e produtos novos a serem comerciados. Elementos da nova religião logo foram incorporados pela elite dirigente. O *mani* Congo e alguns dos seus principais chefes receberam o batismo, passaram a freqüentar missas e fazer uso de objetos do culto católico, como imagens de santos, rosários e crucifixos. Em textos anteriores me alinhei a interpretações que entendem que o catolicismo serviu a propósitos econômicos e políticos locais, permitindo o fortalecimento de alguns grupos diante de outros e a consolidação de algumas linhagens no núcleo central da administração do Congo⁵. Este, entendido como um conjunto de chefaturas que a partir de processos históricos próprios, que são descritos nos mitos de fundação e registrados nos relatos colhidos desde o início do século XVI, agrupou-se sob a liderança de um chefe, que governava a partir do planalto no qual as principais redes de comércio da região se cruzavam. Esse intercâmbio de produtos e circulação de gente está na base da formação de um Estado de considerável abrangência territorial e complexo sistema administrativo. Ao me aproximar desse contexto, minha intenção foi até agora, e continua sendo, buscar significados endógenos para os ritos e símbolos que foram em alguns momentos e lugares incorporados às rotinas locais, me apoiando em interpretações principalmente de Anne Hilton e Wyatt MacGaffey.⁶

A constituição das práticas reconhecidas como católicas pelas autoridades eclesiásticas e pelas monarquias envolvidas, e incorporadas em partes da vida cotidiana de setores das populações locais, especialmente os que ocupavam as posições de maior poder, deveu-se principalmente ao trabalho de missionários e agentes da Igreja, que sustentados pelos governos locais e lusitano, difundiram princípios do catolicismo

⁵ Marina de Mello e Souza: *Religião e poder no Congo e Angola, séculos XVI e XVII: universo mental e organização social*, em *O governo dos povos*, org. Laura de Mello e Souza et alii. São Paulo, Alameda, 2009, pp. 263-279; *Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII, Nas rotas do império*, orgs. João Fragoso, Manolo Florentino et alii, Vitória: EDUFES, Lisboa: IICT, 2006, pp. 279-298.

⁶ 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; *The West in Congolese experience*, em Philip D. Curtin, org., *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972, p. 49-74; *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa*, em Stuart B. Schwartz, org., *Implicit Understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 249-267. 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; *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, p. 153-182.

principalmente no Congo, no Ndongo e no Ndembo. Para essa região se aplica perfeitamente a idéia de Boxer, de que a pacificação das fronteiras era delegada aos missionários, às vezes apoiados por escoltas. Segundo ele, “a instalação das missões como instituições de fronteira foi uma característica da colonização ibérica em muitas regiões e culturas”⁷. Mas é interessante observar, como chamou a atenção Carlos Almeida em seu trabalho sobre a primeira missão jesuíta no Congo em meados do século XVI, que os tipos de ações empreendidas no Congo e em Angola foram bastante diferentes⁸. Para isso contribuíram diversos fatores, entre os quais os diferentes tipos de relações mantidas entre os portugueses e os congoleses, ndembos, e sobas do Ndongo; as diferentes conjunturas locais que levaram a maneiras diversas de lidar com os missionários, com os agentes coloniais portugueses, com os comerciantes e seus representantes; as conjunturas atlânticas específicas, que tornaram mais ou menos possíveis a diversificação das alianças em função da presença de outras nações na região, que não a portuguesa, como é o caso da presença holandesa em parte do período abordado por esse estudo.

No que diz respeito às conjunturas atlânticas, o quadro na primeira metade do século XVII é bastante peculiar, pois somando-se à presença dos holandeses na região e à difícil relação entre Portugal e Espanha, à qual a Coroa portuguesa esteve submetida, ou unida, até 1640, entrou em cena a Congregação Propaganda Fide, ou de Propagação da Fé. Criada em 1622 por Gregório XV, mas implantada de fato por Urbano VII (que assumiu o pontificado em 1623), expressava uma mudança da posição do papado quanto ao empreendimento missionário nas terras recém-contactadas, tendo sido criada “para coordenar e supervisionar a atividade missionária no mundo”⁹.

Esse fato teve especial importância nas relações políticas da região do Congo, pois o sistema do Padroado, ao permitir o controle sobre os missionários enviados para o Congo, garantia a proximidade da Coroa portuguesa com os chefes congoleses, que usavam o catolicismo em seus jogos de poder e tornavam-se susceptíveis à influência

⁷ Charles Boxer, op.cit., p. 91.

⁸ Carlos Almeida, A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555). Separata do livro *D. João III e o império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa, 2004. Desenvolvo esse tema em *Religião e poder no Congo e Angola, séculos XVI e XVII: universo mental e organização social*.

⁹ Charles Boxer, op. cit., p. 102.

portuguesa, na medida em que os missionários eram parte integrante das suas políticas.¹⁰ Com a criação da Propaganda Fide e o envio de missionários capuchinhos para a África centro-ocidental a partir de 1645, abriu-se a possibilidade dos chefes não mais dependerem de Portugal para garantir a presença dos representantes da nova religião, que passou a ser um dos pilares do poder do *mani* Congo. Isso também facilitou a aproximação do *mani* Congo e outros grandes chefes, especialmente o *mani* Nsoyo, dos holandeses, que avançavam sobre as regiões antes controladas pelos portugueses, agora unidos sob a mesma coroa que os espanhóis, grandes rivais dos holandeses. Demonstrando extrema habilidade política, os chefes da primeira metade do século XVII inseriram o Congo num jogo político mais amplo, utilizando-se dos missionários para atingir seus interesses.¹¹

Exemplo destacado dessa postura foi a embaixada que Álvaro II (Mpangu-a-Nimi Lukeni lua Mvemba, 1574-1614) enviou ao Vaticano (1604-1608), na qual Antonio Manuel, Marquês de Funta, fluente em português e latim, foi acolhido em Roma com sua comitiva, levando várias cartas ao papa.¹² Assim como os europeus adoeciam e freqüentemente morriam ao entrar em contato com o ambiente centro-africano, o embaixador congolês adoeceu e faleceu em Roma, estando enterrado na igreja Santa Maria Maggiore, onde há um medalhão que o retrata. Essa embaixada, em parte frustrada pela morte do responsável por ela, faz parte dos primórdios da construção de uma relação entre os chefes do Congo com o Vaticano, e a Igreja Católica, que por todo o século XVII foi central na organização política local.

Na frente avançada do império português na África, jesuítas atuavam como desbravadores de territórios por meio da catequese, distribuindo ensinamentos, sacramentos, medalhinhas, rosários e crucifixos, ao lado de comerciantes que ofereciam e buscavam mercadorias com especial poder de atração. Pelo seu lado, o Congo tinha força suficiente para se colocar como mais uma peça no tabuleiro das relações tecidas

¹⁰ Rosana A. Gonçalves percebeu bem a relação entre o poder congolês e o catolicismo ao dizer: “Se aos portugueses era mais interessante entender a região como um espelho de uma monarquia européia, sendo o *mani* Congo identificado como rei e soberano, de seu lado, o *mani* Congo também se utilizou desta influência portuguesa para demarcar politicamente seu alcance, expandindo e reafirmando seu poder.” *África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII)*, História Social, Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2008, p.12.

¹¹ Ver a esse respeito a dissertação de mestrado de Rosana Andréa Gonçalves acima citada.

¹² John Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, p.185.

em torno do Atlântico, burlando as tentativas de tutela portuguesa e usufruindo em proveito próprio das relações com os flamengos e o Vaticano.

Quando Roma se lançou no empreendimento evangelizador, passando a atuar em territórios até então controlados apenas pela Coroa portuguesa, havia uma discussão em curso acerca do investimento na formação ou não de um clero nativo, de africanos e mestiços. Portugal e Espanha vinham de uma tradição segundo a qual a “pureza de sangue” era fator determinante para a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sendo ela entendida como estar livre de sangue judeu, de gente moura, ou negra, cigana, e qualquer outra categoria de marginalizados. Entre os eruditos católicos também havia um debate acerca do lugar que indígenas e africanos ocupariam no conjunto da humanidade e quais seriam seus direitos, deveres e possibilidades de serem incorporados no projeto católico de orientação universal. Jesuítas, ligados à Coroa portuguesa, além da missão de 1552-1555 estudada por Carlos Almeida, mantiveram um colégio em Mbanza Kongo entre 1625 e 1669. Já em Luanda, o colégio foi mais longo. Nesses colégios, foram preparados africanos e mestiços para entrarem no clero secular, havendo muito poucos padres mestiços aceitos entre os jesuítas. Jadin aponta tensões entre o clero secular não-branco no Congo e o clero regular branco, havendo algumas situações nas quais o clero nativo se destacou.¹³

O sentimento de “superioridade cultural e racial”¹⁴ dos missionários (a despeito da sua dependência dos catequistas e colaboradores locais), aliado à noção de pureza de sangue dos ibéricos como requisito para o exercício de cargo eclesiástico ou administrativo, levava a que os negros e mestiços fossem menosprezados, até porque seu sangue corromperia os brancos. Daí as dúvidas quanto à pertinência em formar padres nativos, pois a despeito da dependência que os missionários europeus tinham dos intérpretes que mediavam as relações com a população local, achavam-se portadores de uma religião e cultura superiores, que apesar de universais poderiam ser corrompidas pela influência nociva dos homens negros e mestiços. Claro que era um raciocínio cheio de contradições, que levaram a intermináveis discussões sobre o grau de humanidade que teriam os nativos, principalmente da América, acerca de que características deveriam ser consideradas na identificação desse grau, como centralização política e

¹³ Cf. Boxer, op.cit., p. 20.

¹⁴ Idem, p. 40.

existência de religião estruturada, especulando-se acerca da possibilidade ou não da real conversão de indígenas e africanos, e da legitimidade da escravização dos mesmos. No cerne desse debate estava a concepção aristotélica da inferioridade natural de algumas raças com relação a outras, o que justificava o domínio sobre as terras e gentes que uns homens tinham sobre os outros.¹⁵

Mas se os jesuítas portugueses não viam com bons olhos a formação de um clero nativo e mestiço, a orientação da Propaganda Fide era diferente. E ela era uma nova personagem no quadro de conflitos entre Portugal e Espanha, tomando o partido desta. É significativo que o Vaticano só tenha reconhecido a independência de Portugal em 1670. Segundo Boxer, enfraquecido pela guerra com a Espanha, Portugal teve dificuldade em manter as missões no interior de suas conquistas em Angola e abriu caminho para os capuchinhos, apesar de colocar uma série de entraves e dificuldades. Esses passaram a ser enviados de Roma a partir de 1645, constituindo várias missões que atuaram na região compreendida ao norte pelo rio Congo, ao sul pelo rio Cuanza, a leste pelo rio Cuango e a oeste pelo Atlântico, pregando em grande parte do território no qual era significativa a presença portuguesa. Esses capuchinhos, mesmo não sendo portugueses, muitas vezes cumpriram o papel de homens das fronteiras da colonização, como argumenta Boxer. E muitas vezes deixaram relatos preciosos, que permitem que essa história seja conhecida como poucas outras ocorridas em territórios africanos na mesma época.

Por esses relatos podemos ver que os missionários capuchinhos além de fazerem a conexão com Roma eram embaixadores não só dos interesses lusitanos junto aos chefes centro-africanos, como desses chefes junto aos administradores e comerciantes lusitanos. E também que apesar dos significados do catolicismo não serem exatamente os mesmos para as populações do Congo, do Ndembo, do Ndongo e de Matamba, os missionários na maioria das vezes foram em todas essas regiões tratados com respeito e consideração especiais. À exceção de quando investiam violentamente contra os ritos locais, destruindo altares e locais de culto.

Quando os capuchinhos começaram a chegar à região, a presença do catolicismo entre parcelas das elites locais já tinha cerca de 150 anos de existência. Na primeira

¹⁵ Boxer, *op.cit.*, p. 30. As discussões clássicas a esse respeito foram travadas entre Bartolomé de Las Casas e Juan de Sepúlveda, mas também com Francisco de Vitória.

metade do século XVI D. Afonso I do Congo (Mbemba Nzinga, 1506-1543) havia instituído um sistema de ensino dos fundamentos católicos, formando mestres em Lisboa e estimulando o ensino religioso em sua capital e em algumas das cidades mais importantes do Congo.¹⁶ Desde então o catolicismo tornou-se cada vez mais uma religião de Estado. Na seqüência da expulsão dos jagas do território congolês, D. Álvaro I (Nimi Lukeni, 1568-1587) mudou o nome de sua capital de Mbanza Kongo para São Salvador, e designou Duarte Lopes seu embaixador junto a Roma, com o pedido de envio de mais padres e mestres que mantivessem a fé católica junto à população. Assim como ele, seus sucessores se empenharam em obter o reconhecimento por parte de Roma de que seu reino era cristão, tendo eles direito aos mesmos benefícios que por isso os reis europeus tinham. Foi também nessa época que na correspondência os chefes locais passaram a ser referidos como duques, condes e marqueses, e não mais como *mani*, como ainda aparece em Duarte Lopes.¹⁷ Também foi Álvaro I que pediu ao Vaticano que São Salvador se tornasse sé episcopal, o que foi concedido à época do governo de seu filho, Álvaro II (Mpanzu Nimi, 1587-1614), em 1596.¹⁸

Dessa forma, mais de um século de cultivo do catolicismo havia estabelecido um conjunto de instituições e ritos cristãos, assim como formado mestres e catequistas que auxiliavam os missionários nas escolas e com eles percorriam o interior, traduzindo sermões e confissões, transmitindo os ensinamentos a partir do que lhes havia sido ensinado nas escolas das missões e no trabalho prático junto aos sacerdotes. Ajudavam nas missas, cuidavam dos paramentos, buscavam equivalências de sentidos que permitissem a tradução dos ensinamentos católicos e que ajudaram a escrever catecismos. Esses mestres e catequistas aparecem em algumas fontes, mencionados como participantes de eventos que foram considerados importantes o suficiente para serem registrados. Mas não só mestres e catequistas locais são mencionados, como também padres, ordenados e aptos e celebrar os sacramentos. Mesmo escasso em termos

¹⁶ A esse respeito ver em especial John Thornton: The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, 25, p.147-167, 1984, e Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation, em David Henige, org, *History in Africa. A Journal of Method*. Massachusetts: Brandeis University, African Studies Association, v.8, p.183-204, 1981.

¹⁷ Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *Relação do reino do Congo e terras circunvizinhas*. Tradução Rosa Capeans, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951, é das principais fontes para a história do Congo à época dos primeiros contatos com os portugueses e terminou de ser escrita em 1591.

¹⁸ John Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, p. 172.

absolutos, no século XVII havia, proporcionalmente, um número significativo de padres africanos, fundamentais no enraizamento da religião trazida pelos portugueses.

Se essa era a realidade no Congo, cujos chefes aceitaram a tarefa de disseminar o catolicismo no território sob seu controle, incorporando-o como uma das esferas de legitimação dos poderes centrais e atribuindo-lhe papel importante nos jogos políticos locais, nas terras mais ao sul, que os portugueses buscavam conquistar por meio de guerras ou acordos de vassalagem que submetiam os chefes locais ao poder da Coroa lusitana, a situação era bastante diferente. Em Luanda desde o final do século XVI foi construída uma cidade, centro da administração colonial portuguesa, com todos os elementos necessários para isso: uma câmara, uma igreja matriz, colégio de jesuítas, guarnição militar e claro, condições para o embarque, desembarque e comércio de mercadorias. Ao redor da capital colonial e ao longo do rio Cuanza, maior caminho da penetração portuguesa continente adentro, uma série de chefes, ou *sobas*, aceitaram relações de vassalagem com a Coroa portuguesa, que implicavam na aceitação do batismo, da pregação dos missionários em suas terras, a permissão da livre passagem das caravanas de comerciantes e soldados sob as ordens dos portugueses, o fornecimento de guias, carregadores e soldados, e o pagamento de tributos. Em troca, tinham garantidos o reconhecimento de suas autoridades e a aliança dos portugueses contra eventuais opositores. Nessa situação, segundo a qual a aceitação do catolicismo era parte das obrigações relativas à vassalagem, estavam muitas das chefaturas do Ndembo e do Ndongo, cuja autoridade máxima, o *ngola a kiluanje*, submeteu-se a Portugal, mas continuou sendo reconhecido chefe até a derrocada total do Ndongo em 1671.

A variedade de contextos nos quais o catolicismo se relacionava com as sociedades locais levou a uma diversidade de situações vividas pelos missionários. Dessa forma, os processos em curso no Congo e em Matamba foram bastante diferentes sendo comum, no entanto, a solicitação da presença de missionários pelos principais chefes da região no período abordado. Isso veio de encontro à nova política evangélica do Vaticano, que desde a criação da Congregação de Propagação da Fé se empenhava em mandar missionários mundo afora, mas apenas para os lugares nos quais houvesse a identificação de que isso era desejado por setores locais e de que as organizações políticas existentes poderiam ser utilizadas em prol do bom andamento das missões.

Os relatos que muitos missionários capuchinhos deixaram das suas experiências traduz de forma viva e pessoal o fervor religioso que levou centenas de jovens sacerdotes a mergulharem no interior hostil da África centro-ocidental, com suas doenças desconhecidas e mortais, seu clima inclemente (seja sob o sol tropical, seja sob as chuvas torrenciais), seus caminhos difíceis, seus animais assustadores como os leões que à noite rondavam os acampamentos e as aldeias, freqüentemente matando animais de médio porte.¹⁹ A alta mortalidade dos missionários recém-chegados logo deixou claro para todos que embarcavam para Angola e o Congo que as chances de por lá perderem a vida eram grandes. Um elemento a mais a mover o espírito de abnegação missionária, em nome do qual todo sofrimento e toda dificuldade seriam recompensados pela conquista de almas para o verdadeiro Deus, que se tornou homem e morreu na cruz para salvar a humanidade de seus pecados e lhe garantir a possibilidade da vida eterna no paraíso. Formados em Roma, esses sacerdotes que seguiam para as missões do Congo e de Angola, mesmo jovens, tinham uma sólida formação clássica, deviam ter noções de português (língua latina como o seu italiano ou castelhano de origem), mas dependiam dos intérpretes, mestres e catequistas nativos para pregarem e mesmo sobreviverem nas terras de missão. Alguns aprenderam kikongo e kimbundo e puderam se comunicar com alguma desenvoltura diretamente com as pessoas do local, mas mesmo assim, não dispensavam a presença de auxiliares nativos, que davam o apoio sem o qual não seria possível seu deslocamento pelo território e sua comunicação com grande quantidade de gente.

Uma vez que durante o século XVI o catolicismo havia se enraizado como religião de Estado no Congo e os aspectos rituais a ele relacionados eram vitais na legitimação dos poderes centrais das principais chefaturas que o compunham, os chefes estavam sempre a pedir missionários que assistissem aos trabalhos religiosos, especialmente às missas, procissões e audiências públicas ligadas a ocasiões diversas, como festejos, comemorações, julgamentos e legitimação de novos chefes. Iniciado em 1645, com a primeira missão capuchinha enviada pela Propaganda Fide, o trânsito entre

¹⁹ Apesar do pouco tempo que passou no Congo (de fevereiro a junho de 1668), o relato de Dionigi Carli é bastante rico em suas descrições, especialmente as referentes às privações pelas quais passaram ele e seu companheiro Michelangelo Guattini, morto pelas febres pouco depois de chegar a Mbanza Mbamba, para onde os dois foram mandados em missão apostólica. *La mission au Kongo des Pères Michelangelo Guattini & Dionigi Carli (1668)*, traduction d'Alix Du Cheyron d'Abzac, préface de John Thornton. Paris: Chandeigne, 2006.

Roma e várias chefaturas centro-africanas, por contraditório que possa parecer, foi a princípio facilitado pela presença holandesa em terras de conquista portuguesa.

O governo de Garcia II (Nkanga Lukeni, 1641-1661) recorreu com frequência ao aval de Roma para reforçar as conexões entre o catolicismo e o poder central no Congo, e os capuchinhos da Propaganda Fide permitiram que isso fosse possível, legitimando com sua presença a autoridade dos chefes locais. Com isso o Congo ficava mais forte para resistir às tentativas de controle por parte de Portugal e manter relações econômicas amistosas com os holandeses. Como mostrou Rosana Gonçalves, foi significativo o papel político dos capuchinhos no Congo na primeira metade do século XVII, tendo contribuído para isso a conjuntura internacional na qual as missões se inseriam, assim como a autonomia política e religiosa do Congo.²⁰ Os capuchinhos serviram de elos de articulação entre diferentes atores históricos: portugueses de Luanda, Propaganda Fide, chefes locais, em especial o *mani* Congo, o *mani* Soyo e Nzinga.

Tanto os missionários capuchinhos quanto os chefes se moviam entre a religião e o poder, a fé e a política, sendo os seus desempenhos bons casos para pensarmos as relações entre essas esferas. Já os jesuítas se ligavam mais aos aspectos econômicos das relações em curso no âmbito do império português, tanto em termos práticos, cuidando de plantações e explorando o trabalho escravo, quanto envolvidos em discussões de natureza teológica acerca da legitimidade da escravização dos africanos, e interferiram menos nas políticas das fronteiras das áreas de conquista. Sua presença se fazia sentir nos ambientes ligados aos centros de poder, às capitais coloniais, e quando muito, aos territórios de alguns *sobas* avassalados.

Os sacerdotes e intérpretes nativos: D. Calisto Zelotes dos Reis Magos.

Como visto, quando as missões enviadas pela Propaganda Fide começaram a chegar à África centro-ocidental, a partir de 1645, os ensinamentos católicos eram conhecidos no Congo, entre os *ndembu* e no Ndongo. Várias ordens já haviam mandado sacerdotes para esses lugares, mas a presença do catolicismo se devia principalmente à

²⁰ Rosana Andréa Gonçalves, *África indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*, dissertação de mestrado, História Social, FFLCH/USP, 2008.

ação dos jesuítas, que estavam desde as primeiras horas ao lado dos conquistadores portugueses, tornados colonizadores de Luanda e de territórios vizinhos às fortalezas que haviam construído no interior, após conquistas e alianças com os chefes locais. Nesse período, sacerdotes negros e mestiços foram ordenados, havendo referência a eles em documentos que, no entanto, não permitem que saibamos maiores detalhes a seu respeito. Alguns foram formados em Lisboa ou em Salvador da Bahia, mas a maioria deve ter se formado nos colégios de São Paulo de Luanda e São Salvador do Congo. E certamente foi nesses colégios, mas também em outros, localizados em capitais de províncias e núcleos de colonização mais antigos e importantes, como Massangano, que foram formados os muitos mestres e catequistas, apoio indispensável à ação dos missionários. Principalmente para os enviados de Roma, pois os jesuítas portugueses estavam mais à vontade com as realidades angolanas e congolenses do que os capuchinhos italianos, desembarcados em Luanda após longas viagens que freqüentemente os levavam primeiro ao Brasil e os jogavam num mundo muitíssimo diferente de tudo a que estavam acostumados.

Por outro lado, os jesuítas portugueses e espanhóis pouco se afastavam das áreas de ocupação lusitana, fazendo, quando muito, incursões nos territórios dos *soba* avassalados para desempenhar suas funções catequéticas e a execução dos sacramentos para esses cristãos convertidos sob o fio da espada e para os comerciantes católicos que se encontravam nas feiras do sertão. Atinham-se às áreas de ocupação de fato, restritas a Luanda, à região do Bengo e das cercanias imediatas às fortalezas construídas na região do rio Cuanza até o início do século XVII, e às áreas onde o catolicismo era parte integrante da sociedade, seja por imposição do conquistador, como entre os *ndembo*, seja por ter sido incorporado nos sistemas legitimadores dos poderes locais, como no Congo. Já os capuchinhos, chegava imbuídos de um genuíno espírito missionário, para o qual a salvação de almas por meio da conversão das gentes valia qualquer sacrifício, sendo as privações parte integrante do apostolado ao qual se lançavam. Seu compromisso era com o papa, com a Igreja, e com as populações locais, que, no seu entender, dependiam da sua ação para se salvarem das trevas eternas.

Assim, no cenário da difusão do catolicismo na África centro-ocidental no século XVII destacaram-se diferentes tipos de atores: missionários capuchinhos formados em Roma, preparados para viajarem em missão a lugares longínquos, nos quais a vida

transcorreria cheia de sacrifícios, mas com as compensações decorrentes da conversão das gentes; sacerdotes jesuítas a serviço da Coroa portuguesa, da conquista e da colonização, que se enraizaram junto aos poderes coloniais, em Luanda, nos presídios e missões, mantendo-se nos limites dos territórios controlados pelos portugueses; e filhos das elites do Kongo, Nsoyo, Ndongo e Ndembo, que estudaram nas escolas missionárias e ocuparam diversos cargos e funções junto aos poderes locais e às missões. Esses agentes locais da difusão do catolicismo são mencionados em diversos momentos e situações: junto aos seus chefes em frentes de batalha, em missões diplomáticas, acompanhando missionários em suas andanças pelos sertões, servindo de intérpretes, traduzindo sermões e confissões, ao lado dos chefes nas cerimônias de poder. Junto com os secretários dos grandes chefes, e com alguns chefes que haviam sido educados pelos padres portugueses, eram os únicos a falarem português, lerem e escreverem, não só nessa língua como às vezes também em latim. As muitas cartas assinadas por chefes e guardadas em arquivos, principalmente portugueses, espanhóis e italianos, várias delas transcritas e publicadas, foram escritas por esses secretários e provavelmente também por mestres, catequistas e intérpretes.

Mas além de mestres, as fontes falam de padres nativos, como Dionísio de Faria Barreto, mandado pelo governador Correa de Sousa em 1622 para as ilhas do Cuanza (Kwanza), a fim de batizar Ngola Mbandi, que no entanto, a despeito de ter solicitado o envio de um sacerdote para isso, acabou não aceitando o batismo.²¹ Alguns entenderam que essa recusa se deveu ao fato do padre não ser branco. Os padres nativos geralmente, talvez sempre, eram filhos de chefes, como o que recebeu o nome de Fernando e estudou no colégio dos jesuítas por cerca de 10 anos, filho de Ngola Hari, que em 1625 foi reconhecido como chefe do Ndongo, recebeu o nome de Felipe junto com o batismo e tornou-se vassalo de Portugal.²² Ou Manuel Roboredo, tido como filho de um fidalgo português chamado Tomás e uma parente próxima do rei Álvaro V (que governou apenas no ano de 1636) de quem talvez fosse meio irmão.²³ “Foi ordenado sacerdote por

²¹ A informação está, entre outros, em John Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, p. 197, baseado na correspondência de Fernão de Sousa a seus filhos e ao Governo (nota 112).

²² Idem, p.197-8, nota 113, também referente à correspondência de Fernão de Sousa.

²³ Louis Jadin, *L'Ancien Congo et L'Angola*, Bruxelas: Institut Historique Belge de Rome, 1975, vol. II, p. 963, nota 3.

D. Francisco de Soveral, talvez em 1637”.²⁴ Em 1652 recebeu o hábito de capuchinho e o nome de Francisco de São Salvador. Diz Leguzzano que foi perseguido por D. Garcia II, que confiscou os bens de sua mãe e mandou matar um sobrinho seu, por medo de que revelasse “suas culpas aos outros capuchinhos”²⁵. Mas provavelmente esses atos do *mani* Congo diziam respeito a disputas dinásticas que envolviam a família de Roboredo, não à maneira como D. Garcia II se relacionava com o sacerdote mestiço, pois este tinha sido seu capelão antes de entrar para a ordem dos capuchinhos. Diz Leguzzano que quando o *mani* Congo chamou-o para perto de si à época em que aprimorava sua formação religiosa em Luanda depois da ordenação, o pedido não foi atendido pelo prefeito da ordem, pois este temeu que fosse assassinado. Podemos ver, nesse episódio, como o sacerdote nativo era disputado por Luanda e por Mbanza Congo, que à época viviam relações tensas devido à proximidade entre congolezes e holandeses. Roboredo foi parceiro importante dos missionários capuchinhos que chegaram ao Congo a partir de 1645, aos quais “agasalhou nos primeiros tempos (...) e ligou-se a eles com sincera amizade, ajudando-os a aprender a língua e compilando, para isso, um vocabulário.”²⁶ Quando os portugueses enfrentaram o *mani* Congo e seus aliados na batalha de Mbwila (Ambuíla), em 1665, os capuchinhos foram proibidos de tomar partido mas Roboredo acompanhou D. Antonio I (Vita Nkanga, 1661-1665) como seu capelão e confessor, tendo morrido junto com a maioria absoluta dos congolezes de linhagens dominantes e o próprio *mani* Congo. Sua morte foi sentida pela missão capuchinha, que nele tinha um apoio importante.

Um outro centro-africano educado nos moldes portugueses foi Calisto Zelotes dos Reis Magos, que sabia latim, lia, falava e escrevia bem o português e tinha prática em instruir os neófitos. Provavelmente educado pelos jesuítas em seu colégio em Mbanza Congo, é identificado por Leguzzano, baseado em Cadornega, como “sacerdote preto” possivelmente filho de “D. Calisto Andorinha Zelotes dos Reis Magos, fidalgo congolês, morto na batalha de Bumbi em 18/12/1622.”²⁷ Observando-o por meio das poucas e esparsas referências localizadas, ele me parece mais um dos mestres treinados

²⁴ Cavazzi, vol. II, p. 409, índice onomástico feito por Leguzzano.

²⁵ Idem, p. 410.

²⁶ Idem, p. 409.

²⁷ Idem, p. 394.

em Mbanza Kongo pelos missionários para ajudarem-nos em sua missão e servirem de intérpretes, mas deve sim ter sido ordenado, pois é chamado de padre secular por Cavazzi²⁸. Aparece em alguns relatos e documentos que chegaram até nós e destaca-se pelo seu nome extraordinário, mas também por episódios da sua vida. Em 1648 estava em viagem entre os *ndembos*, pois havia sido designado pelo *mani* Congo D. Garcia II intérprete dos missionários capuchinhos Boaventura de Corella e Francisco de Veas na missão a Wandu (Oando). Ali acabaram todos prisioneiros de Nzinga, num ataque que realizou contra chefes aliados dos portugueses, seus piores inimigos. Wandu era uma chefatura subordinada ao Kongo (Congo), situada na fronteira noroeste de Matamba. O capitão do ataque foi Njinga Mona, o principal chefe guerreiro sob o comando de Nzinga, a quem se aliou quando ela buscou apoio militar entre os imbangalas.²⁹ Enquanto os dois missionários brancos, que foram capturados em momento diferente de Calisto Zelotes, receberam desde o início bom tratamento por parte dos seus captores, o catequista escapou de ser morto por interferência deles. Conta-nos Cavazzi que enquanto esperavam a chegada de Nzinga ao acampamento de guerra, os missionários perderam o contato com seu intérprete, e que, embora os soldados

“não se atrevessem a ofendê-los, por causa do rigoroso mandato da rainha, desabafaram a sua raiva contra o dito Zelotes, fazendo-o prisioneiro, carregando-o com mil afrontas, arrancando-lhe os dois incisivos, conforme a sua superstição, marcando-o com fogo na cara como escravo e trazendo-o muitas vezes ao tambo para o sacrificarem aos defuntos e comerem as suas carnes. [...] Mas Nosso Senhor poupou-lhe a vida, por querer servir-se dele, que era homem de muita prudência e de raros talentos, para a conversão de Jinga e de todo o reino de Matamba.”³⁰

²⁸ Idem, p. 202.

²⁹ Cavazzi conta história diferente e diz que ele era “natural do reino do Ndongo, filho da ama de leite da rainha Jinga. Por isso foi muito amado por ela, tanto que lhe deu o seu próprio nome, acrescentando-lhe o apelido de Mona, que quer dizer ‘rapaz’ ou ‘filho’, mas no sentido de ternura.” Idem, p. 163. Essa informação não condiz com o comportamento essencialmente jaga, descrito pelo próprio Cavazzi.

³⁰ João Antonio Cavazzi de Montecúccolo - *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução e notas do P^o Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965 (1687), vol. II p. 84.

Ao serem finalmente recebidos por Nzinga, os capuchinhos “suplicaram que mandasse procurar por todo o acampamento o P^e Zelotes e que, quando fosse encontrado, o mandasse libertar.”³¹ Ainda segundo Cavazzi, depois de acharem que já havia sido morto Calisto Zelotes foi localizado pela própria Nzinga, durante um *tambo* no qual se encontrava entre os que seriam sacrificados, mandando então que o soltassem e que fossem castigados os que o ocultaram.³² Baseado em Sacardo, Thornton diz que os que mantiveram Calisto Zelotes preso eram aliados imbangalas (jagas) de Nzinga.³³ Provavelmente faz essa dedução a partir das cerimônias funerárias que estavam sendo realizadas por eles, chamadas *tambo* e envolvendo sacrifícios humanos, e pelo hábito de arrancar os dentes incisivos.

Após permitir que os capuchinhos retornassem ao Congo, inclusive tornando-os portadores de uma carta sua ao papa, Nzinga exigiu que Calisto Zelotes permanecesse junto a ela, atribuindo-lhe títulos da sua corte e fazendo dele seu conselheiro, principal secretário e até mesmo confessor, como diz Thornton, baseado em Sacardo. Seguindo Cavazzi e seu comentador Leguzzano, ele também acredita que Calisto Zelotes era um padre secular.³⁴ Se foi realmente ordenado, sua trajetória de sacerdote não teve significação suficiente para ser registrada por Gaeta e Cavazzi, que com ele conviveram na *mbanza* de Nzinga, em cuja corte ocupava cargos importantes, inclusive de secretário, e sobre quem pouco falaram. Mas um pouco que pode ser muito, se compararmos com silêncios maiores, que nos impedem de reconstituir com mais minúcia as sociedades centro-africanas nas quais atuavam os missionários.³⁵

³¹ Idem, p. 85.

³² Em nota 171, Cavazzi vol II, p. 85, Leguzzano diz que Nzinga “conhecera o P^e Calisto Zelotes em Luanda em 1622”, citando Antonio de Oliveira Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas, 1680*, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1972, tomo II, nota 32, p. 498. Na verdade, quem diz que Nzinga conhecera Zelotes em 1622, “quando esteve em Luanda e lá foi batizada” é José Matias Delgado, comentador do livro de Cadornega, na referida nota.

³³ John Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*, p. 202.

³⁴ Ao falar sobre a missão de Mbamba, fundada junto com várias outras em 1648, Leguzzano, na nota 155, vol I, p.347 da obra de Cavazzi diz que ela foi designada aos P^e Boaventura de Sardenha e P^e Calisto Zelotes “sacerdote indígena”, conforme consta em António de Teruel, *Descripción Narrativa...* Eu preciso consultar Teruel e Sacardo para formar uma opinião própria quanto à ordenação ou não de D. Calisto Zelotes dos Reis Magos. O comentador de *História Geral das Guerras Angolanas, 1680*, de António de Oliveira Cadornega, José Matias Delgado, também diz que Calisto Zelotes era “padre secular”, na nota 32 do tomo II, p. 499.

³⁵ Diz Leguzzano, na nota 73, p. 169, Cavazzi, vol II, que o texto dos capítulos de paz com os portugueses de 12 de outubro de 1656 está assinado, por D. Calisto Mestre Mayor da rainha. Na reprodução do

Ao descrever práticas mágicas dos congoleses, Cavazzi conta um episódio para ilustrar como “entre esses pretos há sempre exemplos de rara justiça, especialmente entre aqueles que costumam lidar com europeus”, que lhe foi narrado “por um certo P^o Calisto Zelotes, intérprete dos nossos missionários durante muitos anos”.³⁶ Ao final do episódio narrado, que gira em torno da aplicação de ordálios, o “rei do Micocco” (Tio, Anzico), localizado a nordeste do Congo e que com ele mantinha relações ora amigáveis, ora belicosas, se convence da falsidade dos sacerdotes locais e pede missionários que fossem catequizá-lo e batizá-lo, o que já teria sido feito “se o rei limítrofe não tivesse sempre impedido a passagem”.³⁷ Este era o *mani* Congo, que provavelmente não queria que os ritos católicos e o contato com os missionários se disseminassem para fora dos seus domínios, o que poderia enfraquecer essa nova fonte de legitimidade de seu poder. Nessa e em outras ocasiões, percebemos que Calisto Zelotes servia de ponte entre dois universos mentais, fazendo traduções em ambas as direções, como deviam fazer todos os mestres, catequistas e mesmo padres ordenados entre aqueles que freqüentavam as escolas das missões.

Quando substituíu Antonio de Gaeta na missão na *mbanza*, ou quilombo (*kilombo*), da Nzinga, Cavazzi encontrou Calisto Zelotes ocupando o lugar de seu principal secretário. Foi também por essa época que chegou uma carta da “Sagrada Congregação”, endereçada aos missionários de Matamba, que insistia

“em que se construísse um seminário onde os jovens pretos aprendessem, além das letras e da gramática latina, também as outras ciências necessárias ao estado clerical, para que, chegando ao sacerdócio, pudessem mediante a ciência e a prudência aplicar-se ao governo das almas, e por este meio fosse estabelecida a verdadeira fé naquelas regiões, sem o auxílio dos missionários estrangeiros.”³⁸

documento feita na mesma obra à página 333, vemos que na verdade a assinatura de Calisto Tolletis (sic) é uma entre outras de autoridades que incluem a Rainha D. Ana de Sousa, vários de seus chefes, os enviados do governador português e o missionário capuchinho frei Antonio Romano (Gaeta). O documento é o “Auto de entrega que se fás a Rainha D. Ana de Sousa de sua yrmã D. Barbora de Arauyo por mandado do Senhor Governador Luis Martins de Souza”, e não as “capitulações das pazes”, que vem transcrito imediatamente antes, Quem o assina como secretário é “yoão de Souza”.

³⁶ Cavazzi, vol I, p.112.

³⁷ Idem, p.113.

³⁸ Cavazzi, vol II, p.134.

Comentando a recomendação, Cavazzi diz que

“Mas quanto ao seminário, era preciso, por enquanto, suspender a execução das ordens, esperando que a oportunidade do tempo facilitasse a empresa, pela razão de que só nas pessoas adultas e mais dóceis se encontrava capacidade de aprender apenas as orações e as noções principais, que na Europa até as crianças facilmente aprendem. Porém, na cidade de São Salvador havia já uma escola com quarenta rapazes, sobre cujo proveito dentro de poucos meses seria enviada uma relação, para que por meio dela se pudessem conhecer os outros impedimentos.”³⁹

Vale procurar essa relação para ver quais foram os impedimentos à criação de uma escola em Matamba então arrolados. Podemos imaginar que fossem, entre outras coisas, relativos ao que consideravam a extrema inconstância da conversão, pois a manutenção das práticas mágico-religiosas tradicionais, mesmo por aqueles que recebiam o batismo, freqüentavam as missas e aceitavam o matrimônio católico, era freqüentemente apontada nos relatos dos missionários. Para garantir a conversão verdadeira, defendiam a queima dos ídolos, destruição dos altares, expulsão dos “feiticeiros” e separação entre os convertidos ao catolicismo e os não convertidos para diminuir as chances de recaída daqueles nas práticas tradicionais. Às exortações para o bom ministério da fé entre os centro-africanos, os capuchinhos respondiam às recomendações da Propaganda Fide que no que dependesse deles tudo fariam, mas alertavam para a grande resistência de muitos em abandonar as crenças tradicionais, principalmente de grupos de conselheiros dos chefes, que não aceitavam o catolicismo e os criticavam quando acolhiam a pregação e a prática dos missionários.

O Congo era considerado um reino cristão por Roma, Lisboa e pelos flamengos, sendo aceita a imagem que construiu de si próprio, principalmente no trato com as gentes que vinham do outro lado do oceano, mas o mesmo não se dava com os Estados seus vizinhos. Os chefes do Ndongo, haviam namorado o catolicismo e as relações comerciais com os portugueses desde o início do século XVI, provavelmente cobiçando os processos em curso no Congo, seu vizinho ao norte. Mas, assim como ali a presença

³⁹ Idem, p. 135.

portuguesa assumiu outras feições, impondo-se pela força das armas, a aceitação da religião dos conquistadores foi mais uma derrota, pois serviu de elemento legitimador de uma aliança construída em termos desiguais, expressa pelos contratos de vassalagem, pela exigência de pagamento de tributos, pela obrigatoriedade em ceder braços para o serviço dos conquistadores, seja em seus empreendimentos comerciais, como carregadores, seja nas guerras promovidas pelos brancos, mas travadas pelos exércitos negros. E Matamba era terra conquistada por Nzinga, vista pelos portugueses como uma canibal sanguinária devido à sua proximidade com os jagas, cujo apoio procurou depois de ter sido afastada da chefia do Ndongo pelos portugueses.⁴⁰ Ela opôs resistência cerrada contra a conquista e dominação portuguesa, contando para isso com o apoio dos guerreiros jagas, cujas normas e ritos foram trazidos para o interior de grupos até então regidos pelas tradições abundas (*mbundu*), seguidores de Nzinga. Para ela o catolicismo sempre foi um instrumento político, usado nas relações diplomáticas: só aceitou as regras e a atuação dos capuchinhos como contrapartida da paz com os portugueses e da devolução de Cambo, sua irmã, que fazia questão que fosse sua sucessora.

Como já mencionado, ela tratava bem os missionários que a procuravam ou eram capturados em alguma das muitas expedições guerreiras feitas contra os chefes aliados dos portugueses. E mesmo quando permitiu que os missionários pregassem em seu território, isso era muito mais uma estratégia de sobrevivência do que real adesão aos conquistadores. Aproveitava para usar os missionários como embaixadores, levando cartas suas e solicitações de paz junto aos portugueses. É evidente, na documentação existente, que para Nzinga os missionários, a adesão aos ritos que introduziam e a permissão para que pregassem em seus territórios ligava-se diretamente à paz com os portugueses, coisa que ambicionava com intensidade cada vez maior à medida que os anos avançavam e sentia suas forças diminuírem. A sua segunda conversão, largamente divulgada por Roma, era a contrapartida do acordo de paz, no qual sua total autonomia permaneceu garantida.⁴¹

⁴⁰ É ampla a discussão acerca de quem seriam os jagas e os imbangalas, sendo nomes diferentes para o mesmo povo ou não. A esse respeito ver Mariana Bracks...

⁴¹ A esse respeito ver meu artigo 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.

Assim como a aceitação de ritos católicos no Congo e o apoio à ação dos missionários em territórios controlados pelo *mani* Congo foram alardeados como uma vitória da Coroa portuguesa em seu trabalho missionário, o Vaticano e a Propaganda Fide fizeram do apoio dado aos capuchinhos por Nzinga e de sua “segunda conversão” uma poderosa arma publicitária para alardear seu sucesso. As cartas que sobreviveram à passagem do tempo guardadas nos arquivos, principalmente as dirigidas a Roma, mostram uma soberana empenhada em tornar sua capital centro irradiador do catolicismo no território de Matamba, com a construção de uma igreja de dimensões consideráveis, a introdução de cerimônias católicas no cotidiano dos habitantes, a proteção dada aos missionários, raramente bem aceitos pela população em geral, principalmente a que morava fora da capital. Mas esse sonho catequético durou muito pouco, pois já com a sucessora da Nzinga, sua irmã Cambo, ou D. Bárbara, já idosa e cega, como testemunhou Cavazzi, a situação passou a ser controlada pelos chefes e conselheiros que se mantinham fiéis às tradições, entre eles Njinga Mona, que se casou com D. Bárbara e sucedeu a esta na chefia de Matamba depois de sua morte em 1666. Sem Nzinga para protegê-los, os missionários capuchinhos tiveram seu campo de ação cada vez mais reduzido. Diz Cavazzi que Njinga Mona, que governava de fato mesmo com Cambo ainda viva, lhe forneceu vinho envenenado, mas ele sobreviveu a essa tentativa de assassinato e logo em seguida partiu para Luanda, pois viu claramente que os ventos tinham mudado de direção em Matamba.⁴²

Se nos funerais de Nzinga, Cavazzi conseguiu impedir que fossem feitos sacrifícios humanos, como ditava a tradição, no *tambo* de Cambo, foram degoladas e com ela enterradas “cinco raparigas principais da corte, as mais favoritas da rainha”.⁴³ Diz ainda o missionário que “só entre as pessoas da corte foram quarenta e três as sacrificadas por ele [Njinga Mona], entre as quais devem ser lembrados o intérprete, já nomeado muitas vezes [trata-se de Calisto Zelotes], o protomédico, a mulher e os filhos dele, um pajem chamado de Manuel, já favorito de D. Ana, pela sua modéstia e firmeza

⁴² “Fremia de raiva o louco perseguidor da Fé, por não ter conseguido matar-me a mim, o único entre tantos que opunha resistência à sua impiedade.” Cavazzi, vol II, p. 167. Cavazzi saiu da “Missão de Matamba” em 1664. Talvez tenha mesmo se indisposto de tal forma com o novo governo que não houve jeito senão tirá-lo dela e mandá-lo para outras paragens, para benefício da missão.

⁴³ Cavazzi, vol II, p.168.

na Fé.”⁴⁴ Se Cavazzi entende esses sacrifícios como oportunidade de Njinga Mona eliminar os convertidos ao catolicismo, seguidores de Nzinga e portanto opositores das facções tradicionalistas que não aceitavam o catolicismo e os missionários como ele, podemos pensar, por outro lado, que os chefes eram enterrados com suas riquezas e com alguns de seus servidores mais próximos, que os acompanhavam ao outro mundo. Dessa forma, sob a ótica local, não havia nenhuma impropriedade no sacrifício das pessoas enumeradas, inclusive de Calisto Zelotes, dada a associação entre Nzinga e Cambo. Podemos mesmo pensar que como o *tambo* não foi realizado nos funerais de Nzinga, pode-se ter aproveitado o de Cambo para cumprir normas pendentes. Essa possibilidade, no entanto, não elimina a outra, de Njinga Mona ter se aproveitado das tradições para eliminar os seus opositores e dar mais estabilidade ao seu governo. O assassinato dos rivais, aliás, era prática corrente entre os governantes africanos – assim como está presente ao longo da história da humanidade.

Antonio de Cadornega, que certamente consultou a obra de Cavazzi, diz que:

“Havendo tomado posse de seu Reinado o Capitão Dom Antonio Carrasco Ginga Amona, a primeira couza que fez, foi mandar cortar a cabeça do Secretário da Rainha defunta. Dom Calisto Zebottes dos Reis Magos Mestre da Missão, por entender lhe tinha sido oposto em tempo da Rainha Ginga, e lhe vendeu ou seqüestrou tudo que possuía, que era Escravaria em quantidade que a privança e liberalidade de sua Senhora lhe havia dado; e assim foi degolando outros Macotas, fazendolhe o mesmo, até chegou a sua malinidade a tanto que quiz entender como Muenelumbo Dom João Gutterres Angola Canini, não tendo respeito ser sangue Real, de Angola Aquiloanji; com o que a Rainha sua Mulher se desgostou de calidade vendo suas crueldades, que se apartou delle, vindose a morar no Paço e Caza de sua Irmã defunta, e a ele o deixou em suas Moradas; e quando sahia fora hia mui bem acompanhada da sua guarda de Mosqueteiros e Espingardeiros e gente de guerra, temendose de seu próprio Marido, que não quiz mais fazer vida com ele.”⁴⁵

Com Njinga Mona “todas as antigas abominações da idolatria” foram retomadas.⁴⁶ Segundo Cavazzi ele “escreveu aos Portugueses de Luanda, declarando

⁴⁴ Idem, p. 168-169.

⁴⁵ Antonio de Oliveira Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas, 1680*, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1972, tomo II, p. 223.

⁴⁶ Cavazzi, p. 167.

descaradamente que abjurava à religião cristã e acrescentando que a professara só exteriormente, durante algum tempo, por interesse particular e político”.⁴⁷ Ele dizia claramente o que deve ter sido também em boa parte a motivação de Nzinga, para quem, entretanto, a nova religião tinha sido realmente adotada, mesmo se justaposta às tradições dos ancestrais.⁴⁸ Njinga Mona incendiou a “cidade de Santa Maria de Matamba” e construiu outra cidade para si.⁴⁹ O que para Cavazzi pareceu ato determinado a apagar todo traço do catolicismo, é tradição na África central, onde o novo governante geralmente constrói uma nova capital ao assumir o poder.

Nos anos seguintes, continuou a disputa entre partidários de Njinga Mona e de D. João Guterres Ngola Canini, apoiado pelos portugueses, até que D. Francisco, filho de D. João, assumiu a chefia de Matamba. Este, apesar de ter sido aluno de Cavazzi, que no seu livro a ele tece elogios, “não correspondeu às esperanças dos bons”, na opinião de Leguzzano.⁵⁰ Mas entre idas e vindas, se os mestres nativos foram rareando junto com o enfraquecimento das missões, os secretários letrados continuaram sua história, e estão sendo estudados por Catarina Madeira Santos, que publicou importante documentação relativa aos arquivos dos *nbembu*. Mas essa história, quem faz é ela e eu, fico por aqui.

⁴⁷ Idem, p. 169.

⁴⁸ A confirmar essa aceitação real está o fato de que para obter a comunhão, Gaeta exigiu que ela se livrasse dos ossos dos antigos *ngola* e chefes imbangalas, que trazia no museque, baú recoberto de placas de prata, no que ela acabou por consentir. O próprio Gaeta levou o museque para Luanda, onde foi transformado num candelabro, para adoração do crucifixo, elemento chave na sua conversão. A esse respeito ver meu artigo anteriormente citado.

⁴⁹ Cavazzi, vol II, p. 171.

⁵⁰ Idem, p. 173.