

MISSIONÁRIOS JINGANGA

ACOMODAÇÃO RELIGIOSA E SUJEIÇÃO POLÍTICA EM ANGOLA (1575-1681)*

Tomás Motta Tassinari  

Instituto Europeu Universitário

No prefácio do primeiro manual de doutrina católica publicado em *kimbundu*, o jesuíta Antônio de Couto citou poetas latinos para justificar a tradução do verbo sagrado a um vernáculo estranho à tradição abraâmica.¹ Citando Virgílio (“nem todos os homens gostam de arbustos e de humildes tamargueiras”) o jesuíta reconheceu que alguns de seus leitores poderiam desaproveitar a doutrina exposta naquele vernáculo.² No entanto, o missionário argumentou que o livro, originalmente escrito pelo também jesuíta Francesco Pacconio, tinha o objetivo de servir como instrumento pedagógico. Por isso, o estilo do livro “se acomodava a tais sujeitos [negros]”, explicando os mistérios da fé em sua língua. Antônio de Couto, que nascerá no Congo, também citou Horácio, “escolhei um tema proporcional

* Agradeço profundamente a Adone Agnolin, cuja interlocução foi decisiva para a minha formação como pesquisador. Mais do que um professor, Adone foi uma referência intelectual e humana — seu modo de pensar o campo da história das religiões foi a principal inspiração para este artigo. Agradeço também aos três pareceristas anônimos da revista *Afro-Ásia*, que, com rigor e generosidade, ofereceram críticas valiosas que ajudaram a tornar o texto melhor, e a Luisa Destri, pela atenção cuidadosa à forma linguística da minha escrita. Este artigo foi escrito enquanto eu recebia uma bolsa de doutorado do Instituto Europeu Universitário.

1 Antonio de Couto, “Prólogo” in Francisco Pacconio, *Gentio de Angola Sufficientemente Instruido Nos Mystérios de Nossa Sancta Fé* (Lisboa: Domingo Lopes Rosa, 1642), sem paginação. No presente artigo, palavras em *kimbundu* e *kikongo* foram grafadas na forma atualmente aceita desses vernáculos e, portanto, em itálico. Ao manter esse estrangeirismo, meu objetivo é destacar o esforço de tradução entre uma tradição e outra. Faço inclusive o esforço de trazer as formas singular e plural das palavras em *kimbundu*. Por isso me refiro aos *mbundu* (forma plural de *mubundu*), aos *jinganga* (forma plural de *nganga*), e aos *jindembu* (forma plural de *ndembu*).

2 No original, como citado por Antonio de Couto: “*Non omnis arbusta iuvant humilesque Myricae*” (Virgílio, *Eclogae*, verso 4.2).

à vossa capacidade, ó vós que escreveis”.³ Assim, o jesuíta justificou que seu estilo era “humilde e rude”, mas compatível com as habilidades dele e dos *mbundu*.⁴ Além de uma mera questão linguística, Antônio de Couto sabia que, ao converter um manual doutrinário para o *kimbundu*, os jesuítas incorreriam numa comparação mais ampla entre os sacramentos católicos e as práticas rituais tradicionalmente expressas naquele vernáculo. Mas a autoridade dos poetas latinos permitiu a Antônio de Couto justificar a plasticidade do verbo sagrado, que, a partir dos exemplos de Virgílio e Horácio, poderia ser expresso em estilos diversos, de acordo com a capacidade e as necessidades de diferentes públicos, mesmos os tidos como mais rudes.⁵

Em contraste com outros casos, a estratégia apostólica desenvolvida pelos jesuítas durante a colonização portuguesa de Angola recebeu pouca atenção historiográfica. A acomodação dos jesuítas a interlocutores por todo o mundo é um tema fundamental para historiadores da globalização nos séculos XVI e XVII.⁶ Por exemplo, são bem conhecidos os casos dos jesuítas italianos Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de Nobili, famosos por terem se acomodado respectivamente aos costumes dos nobres japoneses, chineses e indianos.⁷ A disposição dos jesuítas para abraçar os modos de seus interlocutores orientais resultou na chamada “controvérsia dos ritos”, uma disputa entre teólogos católicos sobre até que ponto os

3 No original, como citado por Antonio de Couto: “*Sumite materiam vestris qui scribitis aequam viribus*” (Horácio, *Ars poetica*, linha 38).

4 Couto, “Prólogo”, sem paginação.

5 Sobre a fundação clássica da ideia retórica de “acomodação”, veja-se Carlo Ginzburg, “Stile: Inclusione ed esclusione” in Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza* (Milano: Feltrinelli, 1998), pp. 136-70.


6 Sobre a ideia de globalização na idade moderna, destaca-se que foi durante esse período que os povos das quatro partes do mundo tomaram conhecimento uns dos outros: Serge Gruzinski, *L’aigle et le dragon: démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*, Paris: Fayard, 2012.


7 Para os casos de Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de Nobili, vejam-se, respectivamente: Renata Cabral Bernabé, “Fé e prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo”, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2018, [DOI](#); R. Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford: Oxford University Press, 2010; e Ines G Županov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

missionários poderiam adotar costumes de seus interlocutores pagãos sem trair a fé cristã.⁸ Ainda nesse enquadramento, estudos recentes mostraram como os jesuítas no Novo Mundo também se acomodaram aos modos de seus interlocutores, aceitando dançar, cantar e falar ao estilo de xamãs ameríndios.⁹ No entanto, apesar do desenvolvimento dessa historiografia, o caso das missões jesuítas em Angola permanece praticamente ausente da discussão sobre acomodação missionária.¹⁰

A linguagem intolerante dos jesuítas em Angola contribuiu para a dificuldade dos historiadores em identificar como os missionários também se acomodaram aos costumes dos *mbundu*. Em 1568, o jesuíta português Maurício Serpe, então reitor do Colégio de Évora, escreveu ao superior da Companhia de Jesus em Roma defendendo que os portugueses deviam lançar uma campanha militar contra o Dongo. Serpe justificou que, ao contrário da “gente polida” do Japão e da China, a “gente bárbara” de Angola não se converteria ao cristianismo sem antes ser sujeita aos portugueses.¹¹ Nesse sentido, Luiz Felipe de Alencastro argumentou que,

8 Sobre como a acomodação apostólica dos jesuítas no Oriente resultou na chamada “polêmica dos ritos”, veja-se: Adone Agnolin, *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: a acomodação de Roberto de’ Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)*, Niterói: EDUFF, 2021.

9 Para como os missionários jesuítas aceitaram se acomodar aos hábitos de sacerdotes ameríndios, veja-se: Cristina Pompa, “Profetas e Santidades Selvagens. Missionários e Caraíbas no Brasil Colonial”, *Revista Brasileira de História*, v. 21, n. 40 (2001), pp. 177-193, ; Charlotte de Castelnaud-L’Estoile, “The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil” in John W O’Malley (org.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), pp. 616-637; Adone Agnolin, “Os Sacramentos entre os indígenas” in Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)* (São Paulo: Humanitas, 2007), pp. 301-335; e Guillermo Wilde, “Writing Rites in the Borderlands: Appropriation, Mimesis and Interaction between Jesuits and Indians in Colonial South America” in Ines G. Zupanov and Pierre Antoine Fabre (org.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (Leiden: Brill, 2018), pp. 267–300.

10 Para o único artigo focado explicitamente na estratégia apostólica desenvolvida pelos jesuítas em Angola, no qual meu texto é largamente inspirado, ver: John Thornton, “Conquest and Theology”, *Journal of Jesuit Studies*, v. 1 (2014), pp. 245-259, .

11 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Lusitania Assistentia et Provincia (Lus) 62, fls. 245-246v. Publicado em Antônio Brásio ed., *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. II (1532-1569)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953 (MMA S1 II), doc. 197 (*Carta do Padre Maurício Serpe ao Padre Geral, 1568*),

segundo a perspectiva jesuítica, os *mbundu* só poderiam se converter ao cristianismo após serem reduzidos à escravidão e levados ao Brasil, onde os missionários supostamente concentravam suas atividades apostólicas. Trata-se do que Alencastro chamou de “evangelização numa só colônia”, ou seja, uma suposta renúncia apostólica dos jesuítas, que teriam abdicado da conversão dos “gentios” em Angola para se concentrarem nas “reduções” de populações indígenas no Brasil.¹² Ao questionar essa imagem, contudo, argumentarei que, apesar do apoio recorrente à sujeição dos *mbundu*, os jesuítas ainda tiveram de se acomodar ao costume dos seus interlocutores, desenvolvendo uma estratégia apostólica adaptada àquele contexto em particular.

Um ponto de referência fundamental para o enquadramento da atividade apostólica dos missionários jesuítas em Angola é a presença do catolicismo no Congo. É verdade que há uma diferença básica entre esses dois contextos, qual seja, o reino do Congo se manteve uma monarquia centralizada e independente de Portugal até, ao menos, meados do século XVII, sendo oficialmente reconhecida como uma monarquia católica tanto pela coroa portuguesa, quanto pela cúria romana.¹³ A partir dessa diferença básica,

p. 566. Nota-se como grande parte das fontes citadas neste artigo foram publicadas por António Brásio. Para contemplar tanto quem queira buscar a referência no original, quanto quem deseja fazê-lo em sua versão publicada, optei por citar sempre as duas referências, inclusive corrigindo a citação de Brásio quando necessário para referir ao original em sua atual localização.

- 12 Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das letras, 2000, pp. 155-187.
- 13 No início da década de 1980, dois artigos de John Thornton causaram um profundo impacto na historiografia da África Centro-Occidental ao questionaram a ideia de que o reino do Congo teria sido forçado a aceitar o catolicismo desde as primeiras décadas de contato com os portugueses. Ver: John Thornton, “Early Kongo-Portuguese Relations: A New Interpretation”, *History in Africa*, v. 8 (1981), pp. 183–204, [DOI](#); e John Thornton, “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750,” *The Journal of African History*, v. 25, n. 2 (1984), pp.147-67, [DOI](#). Alguns autores descrevem que o reino do Congo se manteve independente até a segunda metade do século XIX. Ver, por exemplo: Jelmer Vos, *Kongo in the Age of Empire, 1860–1913: The Breakdown of a Moral Order*, Madison: University of Wisconsin Press, 2015. Essa não é a posição de Alencastro, para quem o reino do Congo sucumbiu aos portugueses na segunda metade do século XVII. Ver: Alencastro, *O trato dos viventes*, pp. 284-93.

a comparação entre os casos do reino do Congo, da colônia de Angola, e dos povos vizinhos, foi o objeto central do livro *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*, em que Marina de Mello e Souza trata justamente das missões católicas enviadas à África Centro-Ocidental nos séculos XVI e XVII. Ao passo que se manteve independente de Portugal, a nobreza do Congo teria incorporado elementos do catolicismo livremente, de acordo com seus próprios interesses e interpretação cosmológica. Já entre os *mbundu*, tanto do Dongo quanto da região dos *jindembu*, Souza argumenta que a adoção de elementos do catolicismo não se dissociou do processo de conquista e colonização político-militar.¹⁴ Entretanto, mesmo que essa diferença entre as circunstâncias políticas dos dois contextos seja de fato fundamental, ao focar minha análise na atividade missionária dos jesuítas e capuchinhos entre os *mbundu*, um dos objetivos do presente artigo é matizar a distinção entre os contextos do reino do Congo e da colônia de Angola, ao menos em termos da estratégia apostólica adotada por parte dos missionários católicos nesses dois contextos.¹⁵

Para fundamentar esse argumento, será necessário que eu recorra a uma metodologia complementar àquela adotada por Souza em *Além do visível*. O principal objetivo da autora em seu livro foi “tentar desvendar” os “sistemas cognitivos” que embasaram “o modo como os centro-afrikanos lidaram com as situações decorrentes da presença dos brancos em suas terras”.¹⁶ Em outros termos, Souza centrou sua análise na descrição da cosmologia centro-africana através da qual os *bakongo* e os *mbundu* puderam conferir um sentido simbólico à mensagem religiosa trazida a suas terras pelos missionários católicos. Dessa forma, o mais importante ganho metodológico de *Além do visível* foi dar relevo etnológico e protagonismo histórico ao ponto de vista indígena, que não raro escapa à

14 Marina de Mello e Souza, *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: Edusp, 2018, pp. 289-302.

15 Para um argumento bastante similar a esse, no qual que meu artigo é grandemente inspirado, ver: Thornton, “Conquest and Theology”, onde o autor argumenta que “não houve um contraste marcado entre as estratégias apostólicas dos missionários jesuítas nas duas regiões [do reino do Congo e da colônia de Angola]”, p. 246 (tradução minha).

16 Souza, *Além do visível*, p. 15.

perspectiva eurocêntrica das fontes missionárias. Entretanto, com seu foco analítico voltado prioritariamente para a reação dos povos centro-africanos à presença dos europeus na África Centro-Occidental, Souza deu menos relevância a outra face desses mesmos encontros interculturais, ou seja, a maneira como os europeus, e especificamente os missionários católicos, também se acomodaram aos seus interlocutores locais, não só no reino Congo, que se manteve soberano, como também entre os *mbundu* de Angola, sobre quem os portugueses de fato tentavam impor uma tutela colonial. Com o foco metodológico centrado prioritariamente na perspectiva dos missionários, e não dos *mbundu*, pretendo me habilitar a complementar a análise de Souza. Pode-se argumentar que esse meu foco, por estar centrado prioritariamente na perspectiva eurocêntrica dos missionários, acabaria por reduzir o relevo etnológico e o protagonismo histórico dos centro-africanos. Contudo, trata-se justamente do contrário. Ao enfatizar como os missionários católicos tiveram de se acomodar aos *mbundu*, meu objetivo é tentar perceber como os centro-africanos não estavam em uma posição de sujeição absoluta com relação aos jesuítas e capuchinhos, que por isso tiveram de moldar suas práticas apostólicas à disposição de seus interlocutores *mbundu*.

O presente texto está dividido em quatro partes principais, sendo as duas primeiras partes do texto cronológicas, e as duas últimas partes não. Na primeira seção do texto, que segue uma estrutura cronológica e cobre o período de 1575 até 1641, argumento como os portugueses não estavam em uma posição de poder suficientemente forte para subjugar os *mbundu* de Angola sem negociar alianças político-militares com as autoridades locais. Ao destacar esse desequilíbrio de força desfavorável aos portugueses, discuto como os jesuítas assumiram a função de negociar alianças com os sobas e demais autoridades políticas *mbundu* em nome dos portugueses. Na segunda seção do texto, que também segue uma estrutura cronológica e cobre o período de 1648 até 1681, demonstro como nem mesmo o avanço da colonização portuguesa pôde prescindir da negociação com autoridades centro-africanos, e especificamente com a rainha Njinga. Ao tratar do acordo de cessar-fogo entre Njinga e os portugueses, destaco como

os capuchinhos italianos, mesmo que tenham chegado depois à África Centro-Occidental e, por isso, ocupam um lugar secundário em meu texto, se tornaram aliados dos colonizadores portugueses de Angola, cumprindo uma função de mediação intercultural que até então fora exercida basicamente pelos jesuítas.¹⁷ Na terceira seção, que tem um recorte temático e propositalmente não respeita uma ordenação cronológica, apresento o principal argumento deste artigo, qual seja, que para se tornarem especialistas religiosos significativos diante de seus interlocutores e, portanto, capazes de negociar alianças com os senhores *mbundu*, os jesuítas estrategicamente mesclaram seus deveres sacramentais com as práticas rituais tradicionalmente conduzidas pelos *jinganga*, a quem chamavam de “feiticeiros”. Enfim, na quarta e última seção, também temática e não cronológica, observo como tanto os jesuítas quanto os capuchinhos tiveram de tacitamente ignorar o fato de que os *mbundu* acreditavam na influência ativa dos espíritos de seus ancestrais mortos no mundo dos vivos, o que contrastava com a doutrina católica. Destaco como mesmo a “conversão” de Njinga ao catolicismo, tal qual descrita pelos capuchinhos, teve de se basear na influência exercida por seus antepassados.¹⁸ Enfim, concluo este artigo observando que o resultado desse entrelaçamento de crenças e práticas religiosa foi o desenvolvimento de uma maneira sincrética de se vivenciar o cristianismo, o que tem sido pouco observado pela historiografia de Angola, e mais notado pela historiografia do Congo, que já contém uma vasta literatura a esse respeito.

17 Ao passo que se inicia em 1575 com o estabelecimento do projeto para a conquista de Angola, meu recorte cronológico encerra-se em 1681, o ano da criação da junta das missões de Angola, que foi um órgão criado para regular as relações entre o poder civil e o eclesial no contexto da colonização. Justifica-se esse recorte cronológico, pois a junta das missões de Angola estabeleceu um outro espaço institucional para a atuação apostólica dos missionários católicos em Angola, deslocando o lugar prático e simbólico das missões naquele contexto.

18 Observa-se que Njinga já era oficialmente batizada desde 1622, mas os capuchinhos situam sua “conversão” ao catolicismo apenas a partir de 1656, justamente quando eles entram em cena como mediadores de um acordo político de não agressão entre os portugueses e a já então rainha de Matamba. Assim, minha análise da chamada “segunda conversão” de Njinga não tem nenhum valor de juízo confessional, mas apenas faz referência a constituição performática desses eventos a partir dos relatos capuchinhos.

As missões num contexto de presença frágil: jesuítas em Angola, 1575-1641

Aliados de primeira hora do capitão português Paulo Dias de Novais, a quem foi confiada a colonização de Angola a partir de 1575, os jesuítas desempenharam um papel fundamental para aquela empreitada, qual seja, o de negociar alianças político-militares com as principais lideranças centro-africanas.¹⁹ O tamanho dos exércitos que os capitães portugueses e os chefes africanos podiam reunir por seus próprios meios é uma informação-chave para a contextualização desse período. De acordo com a crônica dos jesuítas em Angola escrita em 1594, aproximadamente dois mil soldados portugueses haviam sido enviados para Angola de 1575 até aquele momento. Dentre esses homens, quinhentos ainda estariam vivos em 1594, quatrocentos haviam morrido em batalha e a grande maioria teria falecido devido a febres. Em contraste com esse número, o mesmo documento menciona que os soberanos africanos, especialmente do Congo e do Dongo, contando cada um com a lealdade de diversos senhores, poderiam reunir exércitos de dezenas de milhares de homens em poucas horas.²⁰

19 Tradicionalmente, o recorte cronológico do chamado “período colonial” na história da África vai desde a segunda metade do século XIX até as guerras de independências de meados do século XX. Contudo, como argumenta Mariana Cândido, “[a história de Angola] nos força a repensar o uso de etiquetas como História da África “Pré-colonial” em referência aos eventos anteriores à Conferência de Berlin”. Ver: Mariana Cândido, *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland*, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 6 (tradução minha). Embora o trabalho de Cândido esteja prioritariamente focado em uma outra região do atual território de Angola (Benguela), sua reflexão a esse respeito parece também válida para descrever a dinâmica colonial da presença portuguesa no corredor do rio Cuanza durante os séculos XVI-XVIII. Isso não quer dizer que os colonizadores portugueses puderam prescindir de negociar a extensão de seus poderes com as populações locais. Contudo, me parece que Cândido tem razão ao demonstrar como muito antes da conferência de Berlim os portugueses já tinham a pretensão colonial de tomar as terras que antes estavam sob poder das populações locais. Por isso a escolha de me referir a “colonização” de Angola ao decorrer de meu texto.

20 ARSI, Lus 106, fls. 29-39. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. IV (1469-1599). Suplemento os Séculos XV e XVI*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955 (MMA S1 IV), doc. 132 (*História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista, 1594*), pp. 564-65.

Era evidente a importância de os missionários conquistarem a cumplicidade política dos soberanos centro-africanos. Por exemplo, os jesuítas em Angola já sabiam da experiência pregressa de seus irmãos de ordem no Congo, onde os jesuítas haviam entrado em rota de conflito com o *Mwene Congo D. Diogo* no final da década de 1540, o que acabou por inviabilizar o futuro daquela missão.²¹ Dessa maneira, em uma carta de 1585, o missionário jesuíta Diogo da Costa celebrou que, não chegando a duzentos homens em Angola, os portugueses ao menos podiam contar com a aliança de milhares de flecheiros centro-africanos para lutar ao seu lado.²² Perspicazes, os missionários perceberam que os soldados africanos tinham um incentivo para lutar ao lado dos portugueses: capturar seus inimigos e vendê-los como trabalhadores escravizados para os traficantes portugueses.²³

Diante dessa necessidade de os portugueses estabelecerem alianças com as principais autoridades políticas locais, as primeiras décadas da colonização de Angola foram marcadas por avanços e retrocessos do poder colonial. Em uma carta de 1582, o missionário jesuíta Baltasar Barreira relatou que a conversão de um poderoso nobre *mubundu*, chamado *Mwene Songa*, seria um marco para a colonização de Angola. De acordo com esse relato, após o rito de conversão celebrado justamente pelos inácianos, o exemplo do *Mwene Songa* serviria como inspiração para outros senhores também se alinharem política e religiosamente aos portugueses, permitindo que eles formassem um exército capaz de avançar sobre o território controlado pelo Dongo às margens do rio Cuanza.²⁴ Contudo, esse avanço

21 Para a melhor análise da primeira missão jesuítica enviada ao Congo, ver: John Thornton, “The Jesuit Mission to the Kingdom of Kongo (1548-1555)” in Robert Gallagher and Edward Smither (eds.), *Sixteenth Century Mission: Explorations in Protestant and Roman Catholic Theology and Practice* (Bellingham: Lexham, 2021), pp. 264-84.

22 Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Fundo Alcobaça (Alç) 308, fls. 232-233. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. III (1570-1599)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954 (MMA S1 III), doc. 83 (*Carta do Padre Diogo da Costa, 1585*), p. 319.

23 BNP, Alç 308, fl. 231v. Publicado em MMA S1 III, doc. 82 (*Carta do Padre Baltasar Afonso, 1585*), p. 318.

24 ARSI, Lus 79, fls. 138-140v. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. XV, Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII)*,

do poder colonial ainda era frágil. Menos otimistas no final da década, os jesuítas relataram que, em 1588, um conjunto de sobas até então leais aos portugueses mudaram de lado e se reconciliaram com o rei do Dongo, numa traição ao poder colonial.²⁵ Assim, embora o rei de Portugal D. Sebastião tenha encarregado Paulo Dias de Novais da conquista e sujeição do reino do Dongo, na ocasião da morte do capitão português, em 1589, a presença do poder colonial era praticamente limitada à ilha de Luanda e à fortificação de Massangano.²⁶

As cartas jesuíticas revelam essa fragilidade de poder colonial. No início do século XVII, os jesuítas desesperadamente reportaram que nenhum soba em Angola era leal aos portugueses, praticamente ignorando a presença dos missionários na região.²⁷ Segundo os jesuítas, essa situação só mudaria após 1602, quando o governador João Rodrigues Coutinho estabeleceu uma estratégica aliança com o rei Mbande a Ngola Kiluanje (r. 1592-1617), que sucedeu ao *Ngola* Kilombo kia Kasenda (r. 1575-1592) como soberano do Dongo. Entusiasmados com essa nova aliança, os jesuítas acreditavam na boa disposição de Mbande a Ngola Kiluanje. Os missionários chegaram a sugerir que não teriam dificuldades para converter todos os seus súditos, pois o soberano desejava ser um bom cristão, oferecendo um exemplo edificante para os demais senhores de seu reino, cuja língua alguns jesuítas já diziam dominar.²⁸

Lisboa: Academia portuguesa da história, 1988 (MMA S1 XV), doc. 101 (*Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia, 1582*), p. 276.

25 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ATT), Manuscritos da livraria, n° 690, fl. 195. Published in MMA S1 III, doc. 108 (*Carta Ânua da Missão de Angola, 1590*), pp. 398-400.

26 Veja-se, a esse respeito, Ilídio do Amaral, *O Consulado de Paulo Dias de Novais: Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000.

27 ARSI, Lus 74, fls. 27-29v. Publicado em MMA S1 XV, doc. 146 (*Carta do Padre Pêro de Sousa ao Padre João Álvares, 1604*), p. 394.

28 Fernão Guerreiro, *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesus nas partes da India Oriental, & no Brasil nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & tres*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1605, pp. 125v-128v. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. V (1600-1610)*, Lisboa: Agência geral do Ultramar, 1955 (MMA S1 V), doc. 24 (*Missão dos Jesuítas em Angola, 1602*), pp. 53-57.

Depois de um breve momento de aliança entre o poder colonial e o rei Mbande a Ngola Kiluanje, os portugueses voltaram a adotar uma postura agressiva contra o Dongo quando encontraram fortes aliados para lutar ao seu lado. Na década de 1610, sucessivos governadores de Angola se aliaram a grupos de soldados mercenários de origem *mubundu* chamados *mbangala*. Os *mbangala* eram independentes do Congo e do Dongo, viviam em bases móveis e sua disciplina militar os tornava ótimos aliados para campanhas de razia que resultavam em vultosos despojos de guerra.²⁹ O momento mais dramático da aliança entre os portugueses e os *mbangala* foi durante a governo de Luís Mendes de Vasconcelos, que logrou invadir a capital de Dongo, fazendo com que o soberano *mubundu* fugisse para o Leste. É por isso que Beatrix Heintze descreve esse momento como “o fim do Dongo como estado independente”.³⁰

Eficaz na década de 1610 e no início da década de 1620, a aliança dos portugueses com os *mbangala* não foi sustentável a longo prazo. Segundo John Thornton, os diferentes ajuntamentos militares dos *mbangala* tinham agendas próprias, que não necessariamente convergiam com o interesse dos portugueses.³¹ Outro fator que contribuiu para o esgotamento da aliança entre os portugueses e os *mbangala* foi o progressivo empobrecimento das populações *mbundu* vítimas de suas campanhas de razia. Em uma carta de 1625, endereçada ao rei Felipe IV de Espanha, o governador de Angola Fernão de Sousa descreveu que, após mais de uma década de guerras, os *mbundu* estavam todos paupérrimos, sem ter nada para pagar como impostos. Muitos tinham até deixado suas terras para escapar dos exércitos *mbangala* com quem os portugueses haviam se aliado nos anos anteriores.³² Para tornar a situação dos portugueses ainda mais delicada,

29 Para uma possível interpretação sobre a origem e identidade dos *mbangala*, ver: John Thornton, *A History of West Central Africa to 1850*, New York: Cambridge University Press, 2020, pp. 103-6.

30 Beatrix Heintze, *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*, Luanda: Kilombelombe, 2007, pp. 284-296.

31 Thornton, *A History of West Central Africa to 1850*, pp. 116-119.

32 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Angola, cx. 2, doc. 186. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África*

foi nesse período de turbulência que Njinga emergiu como uma líder política rebelde. Irmã do rei do *Ngola* Mbande (r. 1617-1624), ela a enviou em seu nome para Luanda, onde ela deveria negociar um acordo de paz com os portugueses. Para demonstrar boa vontade, foi nessa ocasião em que ela foi batizada pela primeira vez, recebendo o nome cristão de Dona Ana. Mas, apesar desse gesto, Njinga foi inflexível nas negociações com os portugueses, afirmando que seu irmão era um rei soberano e, portanto, não iria jurar lealdade ou aceitar pagar tributos aos portugueses.³³ Ao demonstrar força nas negociações com os portugueses, Linda Heywood argumenta que Njinga retornou triunfante ao que restara do Dongo, onde os súditos de seu irmão a reconheceram como uma líder mais adequada para resistir ao avanço do poder colonial.³⁴

Contando com a habilidade diplomática dos jesuítas, o governador Fernão de Sousa pediu que os missionários negociassem termos de paz com Njinga. Em uma carta de 1625, o governador relatou que, a pedido da própria Njinga, enviou dois jesuítas para se encontrarem com ela na fortaleza de Ambaca. O objetivo dos missionários era convencer Njinga a restituir os homens e mulheres escravizadas que supostamente pertenciam aos portugueses, mas que haviam fugido para viver sob sua proteção. Njinga desafiadoramente ignorou os missionários. A recusa de Njinga em cooperar com os portugueses impôs um dilema a Fernão de Sousa. Por um lado, ao ponderar sobre as consequências de uma hipotética campanha militar contra Njinga, ele reconheceu que declarar guerra naquele contexto poderia ser desastroso para os portugueses. Ou seja, o governador descreveu que os portugueses não tinham condições para reunir um exército suficientemente forte para atacar Njinga e punir os escravizados que haviam escapado para viver sob sua proteção. Contudo, o governador argumentou que os

ocidental. 1ª Série. Vol. VII (1622-1630), Lisboa: Agência geral do Ultramar, 1956 (MMA S1 VII), doc. 117 (*Carta de Fernão de Sousa a El-Rei, 1625*), pp. 348-349.

33 Giovanni Antonio Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni: Congo, Matamba et Angola...* Bologna: Giacomo Monti, 1687, Livro V, par. 106, pp. 601-8.

34 Linda M. Heywood, *Njinga of Angola: Africa's Warrior Queen*, Cambridge: Harvard University Press, 2017, pp. 61-64.

colonizadores não poderiam demonstrar fraqueza. De acordo com esse argumento, sem ao menos tentar atacar Njinga, nenhum outro soba teria razão para respeitar os portugueses.³⁵

Diante dessa tensão contra Njinga, a solução encontrada pelo governador Fernão de Sousa foi apoiar o rei *Ngola Hari*, que também reivindicava soberania sobre o Dongo e a quem os portugueses tentaram empoderar. Enquanto sobas rebeldes encontravam abrigo seguro contra os portugueses sob os auspícios de Njinga, Fernão de Sousa empossou *Ngola Hari* como uma espécie de “rei fantoche”, com quem os portugueses aceitavam negociar.³⁶ Em uma cerimônia celebrada pelos jesuítas em 1627, *Ngola Hari* (r. 1626-1664) foi batizado com o nome cristão Felipe, assinando um contrato no qual prometia submissão política, religiosa, financeira e militar ao regime de Luanda.³⁷ A partir desse momento, o missionário jesuíta Francesco Pacconio tornou-se uma figura fundamental em sua corte. Como grande amigo dos jesuítas, o rei Felipe Hari reconheceu o trabalho dos missionários construindo-lhes uma igreja e suas casas. Ele inclusive lhes pagava uma mesada por seus serviços religiosos, obrigando seus súditos a comparecerem diariamente à santa missa celebrada por Francesco Pacconio.³⁸ Enfim, foi justamente durante esse período, enquanto estava sob a proteção do rei Felipe Hari, que Francesco Pacconio escreveu sua doutrina pedagógica bilíngue, em português e *kimbundu*,³⁹ provavelmente com auxílio teológico e linguístico do padre Dionísio de Faria Barreto, que

35 Biblioteca da Ajuda (BA), 51-IX-20, fl. 321-321v. Publicado em MMA S1 VII, doc. 121 (*Carta de Fernão de Sousa a El-Rei, 1625*), pp. 361-362.

36 Heintze, *Angola Nos Séculos XVI e XVII*, pp. 340-352.

37 Para uma versão do contrato assinado entre Felipe *Hari* e os portugueses, ver: Aida Freudenthal and Selma Pantoja (eds), *Livro dos baculamentos: que os sobas deste reino de Angola pagam a sua majestade*, Luanda: Arquivo Nacional de Angola, 2013, pp. 187-190.

38 BNP, Ms. Res. 29, n. 22. Publicado em in MMA S1 VII, doc. 168 (*Carta do Padre Jerónimo Vogado, 1627*), pp. 494-495

39 ARSI, Lus 74, fl. 185-v. Publicado em MMA S1 VII, doc. 237 (*Carta do Padre Jerónimo Vogado ao Geral, 1630*), p. 267.

nascera em Angola e, portanto, tinha o conhecimento necessário para essa empreitada de tradução.⁴⁰


Contudo, a aliança com o rei Felipe Hari não era suficiente para garantir que os missionários jesuítas conseguissem o apoio logístico necessário para pregar nos territórios controlados por sobas independentes. No início da década de 1630, o missionário jesuíta Pedro Tavares, que havia feito uma entrada apostólica às margens do rio Bengo, manifestou seu desejo de ir pregar em Pungo-Andongo, numa região à qual os portugueses não tinham acesso. Contudo, o superior dos jesuítas em Angola ordenou que Pedro Tavares voltasse para Luanda, pois, sem contar com o apoio de soldados que amparassem sua missão, o missionário tinha pouco o que fazer em territórios fora da zona de influência portuguesa.⁴¹ De fato, os jesuítas viam-se em uma posição impotente no sertão de Angola. O próprio Pedro Tavares relatou que, durante sua entrada apostólica na região do rio Bengo, ele certa vez encontrou um soba que abertamente adorava “superstições diabólicas”. No entanto, quando o missionário perguntou se ele aceitaria ser batizado, para a surpresa do missionário, o soba tranquilamente respondeu que já era católico, mostrando até um papel onde provava já ter sido batizado. Débil, o jesuíta só pôde lamentar uma concepção tão flexível da religião católica.⁴²

Enfim, a aliança dos portugueses com o rei Felipe Hari também não foi suficiente para evitar que os holandeses tomassem o controle de Luanda em 1641. Como demonstrou Thornton, acontece que a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais logrou estabelecer uma aliança com Njinga e o Mwene Congo D. Garcia II (r. 1641-1661).⁴³ Com o apoio desses poderosos aliados,

40 Para a trajetória do padre Dionísio de Faria Barreto, ver: Beatrix Heintze, *Fontes para a história de Angola do século XVII*, Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985, p. 196.

41 Biblioteca Pública de Évora (BPE), Ms. Res. CXVI/2-4, fls. 23v-24. Publicado em António Brásio, *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. vol. VIII (1631-1642)*, Lisboa: Agência geral do Ultramar, 1960 (MMA S1 VIII), doc. 37 (*Carta do Padre Domingo Lourenço sobre a missão do Dongo, 1632*), p. 183.

42 ARSI, Lus 55, fls. 78-83. Publicado em MMA S1 VIII, doc. 14 (*Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda, 1631*), pp. 65-66.

43 John Thornton, “The Kingdom of Kongo and the Thirty Years’ War,” *Journal of World History*, v. 27, n. 2 (2016), pp. 189–213, .

os holandeses tomaram Luanda e obrigaram os portugueses a se refugiarem em suas fortalezas e fazendas ao longo dos rios Cuanza e Bengo. Em um manuscrito de 1643, os missionários jesuítas João de Paiva, Gonçalo João e Antônio do Porto relataram que, contando com a complacência dos holandeses, até mesmo os trabalhadores escravizados que pertenciam à Companhia de Jesus se rebelaram, obrigando os missionários a fugirem de sua fazenda sob o risco de serem assassinados.⁴⁴ Diante dessa correlação de forças abertamente desfavorável aos portugueses, Thornton observou que, após a expulsão dos portugueses de Luanda, “parecia provável” que a aliança entre D. Garcia II, Njinga e os holandeses “dominaria Angola” por décadas. Em outras palavras, depois de 1641, não havia razões para imaginar que a colonização portuguesa de Angola voltaria a se estabelecer com força.⁴⁵

As missões num contexto de avanço da colonização: jesuítas e capuchinhos em Angola, 1648-1681

Historiadores divergem ao explicar o sucesso da assim chamada “reconquista” de Luanda pelos portugueses em 1648. Alencastro atribuiu o sucesso dessa empreitada ao poder militar da expedição arranjada pelo capitão português Salvador de Sá, que juntou uma frota de quinze embarcações e um exército de dois mil homens, saídos do Rio de Janeiro, para “reconquistar” Luanda. Como reconhece Alencastro, essa versão da história, que enfatiza o poder militar de Salvador de Sá e de seu exército brasileiro, foi promovida contemporaneamente aos eventos pelos jesuítas, que eram firmes aliados do capitão português e, portanto, tinham o interesse de propagandear seus supostos feitos militares. Contudo, por

44 ARSI, Lus 55, fls. 151-153. Publicado em António Brásio, *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. IX (1643-1646)*, Lisboa: Agência geral do Ultramar, 1960 (MMA S1 IX), doc. 11 (*Assalto ao Arraial do Bengo pelas tropas Holandesas, 1643*), pp. 46-54.

45 Thornton, “The Kingdom of Kongo and the Thirty Years’ War”, p. 210.

mais poderosa que fosse a expedição arranjada por Salvador de Sá, não me parece que se possa explicar a reconquista de Luanda pelos portugueses sem uma devida atenção ao contexto político local. Retirando ênfase do poder militar da expedição arranjada por Salvador de Sá, Thornton argumenta que a “política doméstica” do Congo acabou por favorecer os portugueses. Acontece que o *Mwene* Congo D. Garcia II entrou em uma guerra civil com o *Mwene* Soio D. Daniel da Silva. Segundo Thornton, esse conflito teria drenado o poderio bélico do Congo, forçando D. Garcia II a retirar seus homens de Luanda, onde eles davam apoio aos holandeses, acabando por deixar o terreno livre para os portugueses⁴⁶.

A força do governo colonial português no contexto pós-“reconquista” de Luanda também é objeto de divergência historiográfica. Ao enfatizar o poderio bélico das tropas brasílicas, Alencastro descreve que, depois de retomar Luanda, Salvador de Sá teria “prensado” o *Mwene* Congo Garcia II e “imposto tréguas” a Njinga, que a essa altura já conquistara o título de rainha de Matamba. Ainda segundo Alencastro, a contínua presença e notável força de tropas brasílicas em Angola teria possibilitado que seguidos governadores coloniais depois de Salvador de Sá escalassem a violência contra os *mbundu* e os *bakongo*, num período em que as tropas vindas do Brasil teriam fixado as balizas territoriais do domínio luso em Angola.⁴⁷ Em contraste com a perspectiva brasílica defendida por Alencastro, Thornton nuança qual era a efetividade do poder colonial português, mesmo depois da expulsão dos holandeses. Com seu olhar prioritariamente voltado para as dinâmicas políticas locais, Thornton observou que, depois de retomar Luanda, Salvador de Sá de fato tentou punir as lideranças políticas centro-africanas que haviam se aliado aos holandeses. Mas, com um poderio militar limitado, as expedições punitivas do governador português teriam se restringido basicamente à repreensão do *Ndembu* Ambuíla e do soba Quissama, que, embora fossem lideranças tradicionais, não eram autoridades políticas tão

46 Thornton, “The Kingdom of Kongo and the Thirty Years’ War”, p. 211.

47 Alencastro, *O trato dos viventes*, pp. 271-302..

poderosas quanto o *Mwene Congo* D. Garcia II ou a rainha Njinga, com os quais Salvador de Sá ainda tinha que negociar.⁴⁸

Mais importante para o estabelecimento da colônia portuguesa de Angola do que a força das tropas brasílicas foi o pacto de não agressão que Luís Martins de Sousa Chichorro firmou com a rainha Njinga em 1656. Como observou Heywood, Njinga resistiu militarmente aos portugueses após a expulsão dos holandeses de Angola. O governador Salvador de Sá até tentou tomar seu reino, mas, ao conseguir deter o avanço das tropas coloniais em direção ao interior, Njinga logrou manter uma posição soberana para negociar condições de cessar fogo com Luís Martins de Sousa Chichorro.⁴⁹ Até aquele momento, a maior parte das tropas portuguesas, incluindo seu contingente brasílico, tinha que se concentrar na região da fortaleza de Ambaca, onde faziam frente ao reino de Matamba. Apenas depois do cessar-fogo negociado com Njinga as tropas coloniais e seus aliados locais puderam alargar seu alcance, o que culminaria na vitória portuguesa nas batalhas de Ambuíla, em 1665, e Pungo-Andongo, em 1671, enfim estabelecendo as balizas territoriais de uma geografia colonial que se manteria basicamente intacta até o século XIX.⁵⁰

Os portugueses apenas aceitaram negociar esse acordo com Njinga porque ela aceitou se converter ao catolicismo, em uma negociação que empoderou os missionários capuchinhos. Do ponto de vista da administração eclesiástica, a região da África Centro-Occidental, que compreendia tanto o Congo quanto a colônia de Angola, estava sob a jurisdição do padroado régio português, de maneira que aos portugueses não interessava a presença de missionários estrangeiros. Contudo, durante a chamada guerra de Restauração da Independência de Portugal, que durou de 1640 até 1668, sucessivos papas tomaram o lado dos Habsburgos. Dessa maneira,

48 Thornton, *A History of West Central Africa*, pp. 169-73.

49 Heywood, *Njinga of Angola*, pp.158-165.

50 Para a descrição dessa geografia colonial, que se manteve praticamente intocado de meados do século XVII até o século XIX, ver: Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 20-51.

apesar do protesto dos portugueses, capuchinhos italianos, espanhóis e flamengos contaram com o apoio papal para serem enviados à África Centro-Occidental, onde desembarcaram pela primeira vez em 1645.⁵¹ Interessados em manter uma espécie de monopólio missionário, os jesuítas se opunham aos capuchinhos, levantando a suspeita de que eles fossem espíões a serviço do Império espanhol.⁵² Entretanto, politicamente hábeis, os capuchinhos souberam conquistar a confiança dos colonos portugueses de Angola. A conversão de Njinga, negociada justamente pelos capuchinhos, foi exemplar a esse respeito. Como o acordo de cessar-fogo era interessante para os colonos de Angola, em gratidão aos capuchinhos por a terem convertido ao catolicismo, os cameristas do município de Luanda escreveram ao rei de Portugal D. João IV em 1656, indicando que ele não deveria ter pudor em aceitar a presença dos capuchinhos em Angola. Pelo contrário, os colonos argumentaram que a presença dos missionários estrangeiros era apenas benéfica para a expansão da cristandade e, por conseguinte, do Império português.⁵³

Um símbolo da aliança entre Njinga, os colonos de Angola e os capuchinhos foi uma nova edição da doutrina em *kimbundu* escrita originalmente pelo jesuíta Francesco Pacconio. As duas edições têm

51 Para um resumo da movimentação política que resultou no envio dos capuchinhos para o Congo e Angola, ver: Teobaldo Filesi e Isidoro De Villapadierna, *La missio antiqua dei Cappuccini nel Congo (1645-1835): studio preliminare e guida delle fonti*, Roma: Istituto storico cappuccini, 1978, pp.16-22. Durante décadas, sucessivos soberanos do Congo pleiteavam a seguidos papas que lhes enviassem missões de padres não portugueses. Contudo, nem mesmo a criação da Congregação da *Propaganda Fide* em 1622 resultou no envio de uma missão de padres italianos para o Congo, o que se concretizaria apenas depois da Cúria Romana romper com a coroa portuguesa na década de 1640. Sobre as relações diplomáticas entre a monarquia do Congo e a Cúria Romana na primeira metade do século XVII, ver: Teobaldo Filesi, *Roma e Congo all'inizio del 1600. Nuove testimonianze*, Como: Pietro Cairolì, 1970.

52 AHU, CU, Angola, doc. 513. Publicado em António Brásio, *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. vol. XI (1648-1655)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1971 (MMA S1 XI), doc. 39 (*Certidão do Padre António do Couto, 1651*), pp. 100-1.

53 AHU, CU, Angola, doc. 621. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria Africana, África ocidental, 1ª série, XII (1656-1665)*, Lisboa: Academia portuguesa da história, 1981 (MMA S1 XII), doc. 3 (*Carta da Câmara de Luanda a el-Rei D. João IV, 1656*), pp. 11-13.

poucas diferenças. No entanto, o capuchinho italiano Antonio Maria de Montepandone adicionou uma versão latina às versões em português e *kimbundu*, justamente para que o livro pudesse ser usado pelos capuchinhos italianos para aprender a falar a língua de Njinga, mesmo que não soubessem português. Dessa forma, a publicação da doutrina trilingue legitimava a missão de padres não portugueses. Por fim, outra diferença entre as duas edições da doutrina é a sua dedicatória. Enquanto o missionário jesuíta Francesco Pacconio escreveu a versão original na corte de seu rival, o rei Felipe Hari, o missionário capuchinho Antonio Maria de Montepandone dedicou sua versão justamente à rainha Njinga, cujo exemplo cristão ele queria louvar.⁵⁴

Em contraste com o empoderamento dos capuchinhos, com maior ou menor agravo, os governadores de Angola Luís Martins de Sousa Chichorro, João Fernandes Vieira, André Vidal Negreiros e Francisco de Távora, além de Aires de Saldanha de Meneses e Sousa depois deles, se colocaram em oposição aos jesuítas.⁵⁵ Segundo a hipótese de Alencastro, a razão que explica esse conflito diz respeito ao enraizamento dos jesuítas em Angola, onde a essa altura já possuíam vultosas porções de terra, com centenas de homens e mulheres escravizados trabalhando para eles. Dessa maneira, os jesuítas seriam favoráveis a uma postura mais acomodativa com relação às principais lideranças políticas centro-africanas, com quem mantinham uma boa relação, inclusive comercial. Já os governadores de Angola, que tinham pouco tempo no cargo, não criavam raízes em Angola. Para enriquecer rapidamente, não lhes interessava o desenvolvimento de relações comerciais de longo prazo. Mais rápido era enriquecer através do negócio da guerra e rapina, à qual não raro os jesuítas se opunham.⁵⁶ Esse conflito entre os jesuítas e os governadores coloniais de Angola só seria apaziguado

54 Antonio Maria de Montepandone, *Gentilis Angollæ fidei mysteriis...* Romæ: Typis SCongregde Propaganda Fide, 1661.

55 Apesar do tom apologético a favor dos jesuítas, para a melhor relação do conflito que durou décadas entre os inicianos e sucessivos governadores de Angola, ver: Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Tomo III, Vol. II, Porto: Apostolado da Imprensa, 1944, pp. 285-306.

56 Alencastro, *O trato dos viventes*, pp. 282-283.

em 1681, quando os portugueses criaram o órgão da “junta das missões” para regular as relações entre o poder civil e o eclesiástico no contexto da colonização.⁵⁷

Antes disso, entretanto, para desautorizar a posição dos jesuítas, os governadores de Angola os acusavam de ter enriquecido desmedidamente. Por exemplo, o governador Aires de Saldanha de Meneses e Sousa escreveu ao príncipe regente Pedro II argumentado que ele não deveria mais pagar salário aos inacianos de Angola, pois, além de eles já serem excessivamente ricos, ao cuidar apenas de seus negócios, os missionários já teriam abdicado de suas missões apostólicas.⁵⁸ Em contraste com a ganância dos jesuítas, Aires de Saldanha de Meneses e Sousa elogiou a disposição franciscana dos capuchinhos, cujo modelo ascético ele defendia que fosse seguido por todos os missionários cristão.⁵⁹ Essa oposição entre as ordens fora promovida pelos próprios capuchinhos, a quem logicamente interessava que fossem conhecidos e elogiados por sua disposição apostólica e seu asceticismo franciscano, o que inclusive os autorizava como legisladores sobre a legitimidade, ou não, do tráfico de trabalhadores escravizados.⁶⁰

De seu lado, os jesuítas negavam a acusação de que haviam abdicado de seus deveres apostólicos. O conflito entre o governador Aires de Saldanha de Meneses e Sousa e a Companhia de Jesus ganhou tal proporção que, em 1678, os jesuítas escreveram uma carta aberta dirigida ao governador,

57 Para uma descrição da composição, funcionamento e atribuições da junta das missões de Angola, ver: Philipp Hofmann, “‘A Formidável Espada Da Igreja’ Christianity, Clergy, and Portuguese Rule in Eighteenth-Century Angola”, Tese (Doutorado em História), Universidade de Lisboa, Lisboa, 2023, pp. 93-106, [🔗](#).

58 AHU, CU, Angola, cx. 12, doc. 1420: “Carta do governador e capitão-general de Angola, Aires de Saldanha de Meneses e Sousa, ao príncipe regente (1678)”.

59 AHU, CU, Angola, doc. 1400. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria Africana, África ocidental, 1ª série, XIII (1666-1685)*, Lisboa: Academia portuguesa da história, 1982 (MMA S1 XIII), doc. 169 (*Consulta do Conselho Ultramarino, 1676*), p. 404.

60 Justine Walden, “Capuchins, Missionaries, and Slave Trading in Precolonial Kongo-Angola, West Central Africa (17th Century),” *Journal of Early Modern History*, v. 26, n. 1-2 (2022), pp. 38-58, [🔗](#).

publicada como panfleto em Lisboa.⁶¹ Nessa carta-panfleto, os jesuítas demonstraram a importância dos seus serviços para a administração portuguesa de Angola. Descreveram que se não fosse por suas atribuições educacionais em Luanda, os filhos dos “brancos” não saberiam falar português, mas apenas *kimbundu*. Além de divulgar esse papel educacional em Luanda, o principal objetivo da carta-panfleto era justamente negar as acusações de que a Companhia de Jesus estava negligenciando seus deveres apostólicos no sertão angolano. Os jesuítas descreveram que tinham uma residência missionária às margens do rio Bengo, e que a usavam como base estratégica para adentrar o inclemente sertão. Dessa maneira, a carta-panfleto celebrava a memória dos muitos missionários jesuítas que teriam dedicado suas vidas à pregação nos sertões de Angola: Baltasar Barreira, Jerônimo Vogado, Francisco Paconio, João de Paiva, Manuel Ribeiro, entre outros. Os autores explicavam que eles eram tão numerosos que em cada canto de Angola havia uma árvore sob a qual estava sepultado um missionário jesuíta, chamados justamente de *jinganga* por seus interlocutores africanos.⁶²

Enfim, essa longa contextualização das missões católicas em Angola acaba por nuançar o suposto contraste entre jesuítas e capuchinhos, que é repetido de maneira quase mecânica pela historiografia. Por exemplo, Souza escreveu que os jesuítas em Angola “pouco se afastavam das áreas de ocupação lusitana, fazendo, quando muito, incursões nos territórios dos sobas avassalados”. Em contraste, os “capuchinhos chegavam imbuídos de um genuíno espírito missionário”. Segundo Souza, desinteressados na colonização de Angola, o compromisso dos capuchinhos era apenas “com o papa, com a Igreja e com as populações locais”.⁶³ Esse contraste foi propo-

61 *Ao Senhor Governador, e Capitam Geral Ayres de Saldanha de Menezes, & Souza Os Religiosos Da Companhia de Jesu, Sobre o Collegio, Missoens, & Seminario de Angola*, Lisboa: Officina de Joaõ da Costa, 1680, BNP, 2761 (p). Publicado em MMA S1 XIII, doc. 192 (*Carta dos Padres da Companhia ao Governador de Angola, 1678*), pp. 455-464.

62 *Ao Senhor Governador, e Capitam Geral Ayres de Saldanha de Menezes...* pp. 456-458.

63 Souza, *Além do Visível*, pp. 236-237. Para esse contraste entre jesuítas e capuchinhos, ver também: Edgleice Santos da Silva, “A disputa pelas almas: jesuítas e

sitalmente promovido pelos próprios capuchinhos e governadores brasílicos de Angola, que entraram em rota de colisão com os jesuítas. Dessa maneira, é importante ressaltar que, durante os séculos XVI e XVII, os missionários da Companhia de Jesus cumpriram, sim, um importante papel negociando alianças políticas e religiosas com sobas que não necessariamente haviam sido conquistados pelos portugueses anteriormente, mesmo porque a força do governo colonial não era tão severa a ponto de impor sua religião unilateralmente aos *mbundu*. Outra nuance fundamental é que, embora estrangeiros e fiéis à Roma, os capuchinhos em Angola logo se aliaram aos governadores coloniais portugueses, com quem estabeleceram um íntimo compromisso político.⁶⁴ Nota-se, assim, como o contraste entre jesuítas e capuchinhos não era tão marcante. Pelo contrário, chegados em Angola praticamente um século depois dos jesuítas, os capuchinhos basearam suas estratégias apostólicas em uma tradução do catolicismo para os *mbundu* que os jesuítas já haviam experimentado nas décadas anteriores. Agora, discutiremos a natureza dessa tradução.

Mescla sacramental: atribuições rituais de *jinganga* e missionários católicos

Desde os primeiros contatos com os *mbundu*, os jesuítas estrategicamente buscaram se sobrepôr aos *jinganga*. Quando os portugueses chegaram pela primeira vez à capital do Dongo, em 1562, o soberano *mubundu* não aceitou recebê-los de imediato. Em vez disso, os missionários jesuítas relataram que o *Ngola* Kiluanje kia Ndambi (r. 1561-1575) ordenou que o “feiticeiro-mor” do reino recebesse os jesuítas, para que eles discutissem quais eram os propósitos dos portugueses em seu reino. Em outros termos,

capuchinhos na África Centro-Occidental no século XVII,” *Revista de História*, v. 181 (2022), pp. 1-30, .

64 Sobre a longa duração dessa aliança entre os governadores portugueses de Angola e os missionários capuchinhos, sobretudo italianos, ver: Hofmann, “A Formidável Espada Da Igreja”, pp. 125-134.

nota-se como o rei de Dongo estabeleceu uma equivalência diplomática entre seu “feiticeiro” e os jesuítas.⁶⁵ Acontece que a corte do Dongo respeitava rígidas prescrições rituais, cujo propósito era elevar o rei a um lugar divino e, portanto, praticamente inalcançável.⁶⁶ Diante desse rei a quem tratavam com um verdadeiro deus, o jesuíta Garcia Simões relatou, alarmado, que súditos do Dongo que conseguissem comer as migalhas e sobras de comida deixadas pelo rei acreditavam estar abençoados por comer do mesmo alimento que ele.⁶⁷ Ou seja, nota-se como poucos eram os súditos ou convidados estrangeiros que tinham acesso ao rei. Por isso, a importância da conferência prévia entre os jesuítas e o “feiticeiro-mor” do reino, sem a qual os missionários cristãos provavelmente não teriam tido a oportunidade de se encontrar com o rei *Ngola Kiluanje kia Ndambi*.⁶⁸

A colaboração entre padres católicos e especialistas religiosos centro-africanos já havia sido experimentado com êxito no Congo, onde a cristianização da monarquia fora conduzida prioritariamente por clérigos locais. Uma figura particularmente importante nesse processo foi o *Mwene Congo D. Afonso*, que ao longo de seu extenso reinado, de 1506 a 1543, promoveu ativamente a expansão da Igreja Católica no reino do Congo. Por essa razão, Thornton sustenta que o desenvolvimento da Igreja Católica no Congo não resultou de um empreendimento colonial conduzido pelos portugueses, mas de um projeto político religioso de D. Afonso e de seu séquito, que teriam logrado impor o catolicismo como religião oficial de estado. De modo particularmente significativo, Thornton salienta que o *Mwene Congo* patrocinou a formação católica de clérigos locais, enviando

65 BNP, Alç 308, fl. 213. Publicado em MMA S1 II, doc. 171 (*Carta do Irmão António Mendes, 1562*), p. 489.


66 A esse respeito, ver: Beatrix Heintze, “O estado do Ndongo no Século XVI” in Beatrix Heintze, *Angola nos séculos XVI e XVII*, pp. 211-229.

67 BNP, Alç 308, fl. 215-20v. Publicado em MMA S1 III, doc. 21 (*Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial, 1575*), p. 135. De acordo com Joseph Miller, os poderes sobrenaturais atribuídos ao *ngola* permitiam ao soberano e à sua linhagem impor uma submissão ideológica a outros clãs do Dongo. Ver: Joseph Miller, *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*, Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 68.

68 BNP, Alç 308, fl. 213. Publicado em MMA S1 II, doc. 171 (*Carta do Irmão António Mendes, 1562*), p. 489.

numerosos jovens de estirpe nobre para serem instruídos em Portugal. De acordo com o autor, tais clérigos, designados “mestres”, passaram a desempenhar a função de supervisionar e dirigir a expansão da Igreja Católica no reino do Congo, tendo desenvolvido uma variante sincrética do catolicismo que seria compatível com a cosmovisão dos *bakongo*.⁶⁹ Um argumento semelhante foi igualmente proposto por Cécile Fromont. Segundo a autora, já na primeira metade do século XVI, artistas e intelectuais do reino do Congo souberam combinar com êxito elementos católicos e tradições locais, num processo que deu origem a obras de arte e performances sincréticas que moldaram aquilo que ela descreve como uma espécie de “cristianismo *mukongo* (*Kongo Christianity*)”.⁷⁰

Sem o apoio do aparelho institucional de uma monarquia centralizada como no caso do Congo, a colaboração entre os senhores *mbundu* e seus *jinganga* de confiança ganhava contornos críticos no contexto das guerras provocadas pelo avanço da colonização portuguesa de Angola, o que abriu uma janela de oportunidade para os jesuítas também tornarem-se influentes junto a esses senhores. De acordo com Heywood, os rituais executados pelos *jinganga* eram considerados vitais para o sucesso militar dos senhores *mbundu*, a quem pediam proteção espiritual.⁷¹ Tão logo perceberam que esses sacerdotes serviam como protetores espirituais dos *mbundu* na guerra, os jesuítas também conseguiram ocupar essa função. Em uma carta de 1582, o missionário jesuíta Baltasar Barreira relatou que, apesar de contar com o apoio de poderosos senhores africanos, como o *Mwene Congo D. Álvaro* (r. 1568-1586), os exércitos aliados sofreram importantes derrotas contra os soldados “pagãos” liderados pelo rei *Ngola Kilombo* *ki* *Kasenda*. Assim, Baltasar Barreira descreveu que foi ao campo de batalha pessoalmente para celebrar a santa missa, exortando os exércitos aliados a confiarem em Deus para reverter aquela situação. Ele narrou, então,

69 John Thornton, “Afro-Christian Syncretism in the Kingdom of Kongo,” *The Journal of African History* v. 54, n. 1 (2013), pp. 53-77, .

70 Cécile Fromont, *The art of conversion: Christian visual culture in the Kingdom of Kongo*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

71 Heywood, *Njinga of Angola*, pp. 14, 34.

que graças à intervenção de São João Batista, as armas dos “pagãos” não conseguiam mais atingir os soldados cristãos e seus aliados. Após isso, o missionário concluiu sua descrição relatando que os aliados *mbundu* dos portugueses só iam para o campo de batalha após receberem a Sagrada Comunhão das mãos dos jesuítas, pois esse sacramento os protegia contra as armas dos seus inimigos.⁷²

A interpretação desses casos milagrosos merece atenção historiográfica. É verdade que os relatos missionários deixados pelos jesuítas têm função propagandista, ou seja, foram escritos com o propósito de amplificar os supostos milagres operados pelos missionários na conversão dos “gentios”. Dessa maneira, os historiadores que leem essas narrativas edificantes têm o dever de desconfiar dos feitos milagrosos dos jesuítas, que tinham interesse em se promover de tal maneira.⁷³ Contudo, mesmo com esse olhar crítico, nota-se como os jesuítas puderam se promover como operadores milagreiros justamente porque seus interlocutores *mbundu* não tinham problema em reconhecê-los como tais. Observando essa prontidão para acolher intervenções de entidades extramundanas na vida cotidiana, Thornton argumentou que o sistema cosmológico dos *mbundu*, assim como o dos *bakongo*, baseava-se na aparição incessante e na interpretação sempre provisória de revelações dessas entidades extramundanas, que podiam se manifestar através de sonhos, fenômenos naturais, ou até mesmo no campo de batalha. Assim, Thornton propôs que essas “correvelações” de entidades extramundanas, reconhecidas tanto pelos portugueses quanto pelos *mbundu* e *bakongo*, facilitaram o diálogo religioso entre os missionários católicos e os *jinganga*.⁷⁴ Acontece que, independentemente de como essas entidades extramundanas fossem chamadas, a disputa pelo encaminhamento de sua

72 ARSI, Lus 79, fls. 138-140v. Publicado em MMA S1 XV, doc. 101 (*Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia, 1582*), pp. 270-271.

73 Sobre a dimensão edificante da escrita jesuítica, ver: Fernando Torres Londoño, “Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI,” *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43 (2002), pp. 11-32.

74 John Thornton, “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500–1700” in Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 83-88.

simpatia formava uma verdadeira guerra santa, na qual missionários e *jinganga* ocupavam posições opostas, porém especulares entre si.⁷⁵

Um outro caso envolvendo o jesuíta Baltasar Afonso em 1582 ilustra como os missionários e os *jinganga* ocupavam uma posição a uma só vez oposta e especular nessa guerra santa pela atenção dos senhores *mbundu*. De acordo com o relato do missionário, ele certa vez encontrou um “grande feiticeiro” que, embora nascido homem, “andava em trajes de mulher”, sendo considerada como tal por seus seguidores. Descrita como coisa “medonha” e “disforme”, Baltasar Afonso relatou que aquela *nganga queer* parecia a personificação do Diabo. Ela possuía muitos “feitiços”, entre eles uma cabra viva, que usava para trazer chuva aos sobas que contratavam seus serviços. Mas, para desmascarar aquela *nganga* como uma impostora, o jesuíta queimou seus “ídolos” e até cozinhou sua cabra para comer. Como uma resposta milagrosa à destruição desses objetos, o missionário descreveu que Deus enviou uma grande queda de chuva, provando que a falsa “feiticeira” não tinha poder sobre as águas. Pelo contrário. Após esse episódio, Baltasar Afonso relatou que sempre que um senhor da região precisava de chuva, eles queimavam os “ídolos” de seus “feiticeiros pagãos” e erguiam uma cruz cristã no lugar das cinzas, chamando-o para celebrar uma santa missa. Em outras palavras, os *mbundu* passaram a atribuir a Baltasar Afonso os mesmos poderes que antes eram conferidos àquela *nganga*, em uma superimposição especular à qual os jesuítas

75 A esse respeito, embora me pareça razoável supor que “correlações” fundamentariam o intercâmbio religioso entre europeus e centro-africanos, essa ideia não é consensual. No caso do Congo, historiadores como John Thornton, Richard Gray e Cécile Fromont corroboram o argumento de que a conversão dos *bakongo* foi sim facilitada porque a religião local compartilhava muitas características familiares com o catolicismo. Entretanto, outros autores como Anne Hilton, Wyatt MacGaffey e James Sweet argumentaram que a conversão ao cristianismo não representou um abalo considerável na cosmologia dos *bakongo*, que seria em grande medida incompatível com o catolicismo. Segundo eles, a introdução de elementos cristãos no reino do Congo teria sido, na melhor das hipóteses, superficial. Para dois resumos desse debate historiográfico, cada um com a defesa de um dos dois lados, ver: James Sweet, *Recreating Africa Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, pp. 103-17; e Fromont, *The Art of Conversion*, pp. 13-15.

não tinham motivo para se opor.⁷⁶ Desmascarada uma “falsa feiticeira”, investido um verdadeiro: tratava-se de um espelho “horrrível”, mas conveniente. Dispostos a se acomodar aos *mbundu*, os jesuítas concordaram em distorcer sua própria imagem de acordo os costumes de seus interlocutores.

A substituição dos chamados “feitiços” e “ídolos” por cruzeiros cristãs deve ser interpretada a partir da cosmologia própria dos rituais centro-africanos. De acordo com Thornton, os *mbundu* adoravam divindades territoriais chamadas *ilundu* (forma plural de *kilundu*), que eram responsáveis pelo bem-estar das comunidades locais, especialmente no que dizia respeito à afluência alimentar. Dessa maneira, Thornton descreve que os *mbundu* construía altares chamados *iteke* (forma plural de *kiteke*) que serviam para a recepção e adoração dessas divindades.⁷⁷ Assim, destruir esses *iteke* e substituí-los por cruzeiros sagradas fazia parte da rotina pública dos missionários católicos em Angola. Ao descobrir que senhores *mbundu* às margens do rio Bengo ainda adoravam seus “ídolos pagãos”, o missionário jesuíta Pedro Tavares humilhava e destruía seus *iteke* para provar que eles não tinham poder. Ele relatou que, ao chegar a uma libata controlada por um soba chamado Golungo, percebeu que seus habitantes acreditavam nos poderes mágicos de um certo “feitiço”. O missionário orgulhosamente arrancou este *kiteke* do lugar, amarrando-o a um burro. Com aquele objeto sagrado sendo arrastado pelo chão, o jesuíta exortou que interlocutores vissem seu deus sendo açoitado. Pedro Tavares pretendia provar que adorar a um “pedaço de madeira” era um grande pecado. No entanto, ele comemorou ao saber que em uma outra libata nas proximidades, uma cruz trazia chuva para aqueles que a adoravam.⁷⁸ Também os capuchinhos tinham o hábito de destruir os “feitiços” do *Mbundu* e substituí-los por cruzeiros, pois essas

76 ARSI, Lus 79, fls. 138-140v. Publicado em MMA S1 XV, doc. 101 (*Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia, 1582*), pp. 273-275.

77 Thornton, “Religious and Ceremonial Life”, pp. 75-77.

78 ARSI, Lus 55, fls. 78-83. Published in MMA S1 VIII, doc. 14 (*Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda, 1631*), pp. 69-70 e p. 67.

sim seriam capazes de garantir a chuva para aqueles que as adorassem.⁷⁹ Em outras palavras, havia pedaços de madeira e pedaços de madeira.⁸⁰

Um episódio que teria antecedido a “conversão” de Njinga ao catolicismo, em 1656, ilustra de modo eloquente a sobreposição ritual entre os objetos de culto *mbundu* e os crucifixos católicos. Segundo o relato do missionário capuchinho Antonio da Gaeta, que mais tarde seria responsável pelo batismo da rainha, a sua conversão deveu-se à interferência milagrosa de um crucifixo que homens de Njinga haviam recolhido como espólio de guerra anos antes. De acordo com um general de Njinga, esse crucifixo fora inicialmente abandonado no mato após uma vitória militar das forças de Matamba. Entretanto, a imagem teria reaparecido em sonho a esse general, que, impressionado por essa mensagem onírica, decidiu recolher o crucifixo e entregá-lo à rainha. Em posse desse objeto é que Njinga enfim teria sido milagrosamente iluminada pela fé cristã, passando então a adorá-lo ardentemente.⁸¹ Com um olhar crítico à descrição desses eventos, Souza observa que o lugar de destaque ocupado por esse crucifixo a permite inferir que, antes de ser capturado como espólio de guerra, esse crucifixo já funcionava como “insígnia de poder e objeto religioso” portado pelos exércitos derrotados, do soba Pombo Samba.⁸² Assim, foi a partir desse mesmo objeto, venerado tanto pelos *mbundu* quanto pelos portugueses, tanto pelos homens do soba Pombo Samba quanto pelos missionários capuchinhos, que se construiu a narrativa da conversão de Njinga ao catolicismo, evidenciando a sobreposição ritual a que tais símbolos podiam servir.

Em uma comparação bastante significativa, há indícios de que os holandeses acusavam os padres católicos de terem seus próprios “ídolos” e “feitiços”. Em uma carta de 1606, o missionário jesuíta Francisco de Góis

79 Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni*, Livro 1, par. 185, pp. 79-81.

80 Para a descrição de como os missionários tentavam substituir os altares dedicados às divindades *mbundu* por cruces, ver: Thornton, “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700”, p. 88.

81 Francesco Maria Gioia, *La Maravigliosa Conversione alla santa fede di Cristo della Regina Singa e del suo regno di Matamba nell' Africa meridionale*, Napoli: G. Passaro, 1669, pp. 107-18.

82 Souza, *Além do Visível*, p. 177

descreveu que, vindo de Lisboa para Luanda, o barco em que ele viajava foi capturado por piratas holandeses. Preso por esses “piratas”, que ele descreveu como “judeus” e “calvinistas”, o jesuíta relatou que o maior dano que os portugueses sofreram foi o de serem humilhados e de terem seus objetos de culto profanados. Os holandeses roubaram os livros de oração, escapulários, verônicas e relíquias dos jesuítas. Enquanto riam e insultavam a esses objetos sagrados, tentavam mostrar aos jesuítas que toda aquela parafernália não possuía nenhum poder místico.⁸³ Com essa curiosa comparação inversa, os jesuítas viram seus objetos de culto sendo colocados no lugar de humilhação ao qual eles orgulhosamente submetiam os *iteke* de seus interlocutores *mbundu*. Assim, esse jogo de espelhos é indicativo de como, ao blasfemar e destruir os objetos de culto dos *mbundu*, mais do que obliterar a devoção de seus interlocutores, os missionários estavam tentando redirecioná-la para seus próprios objetos de culto, que os holandeses, por sua vez, rotulavam de “ídolos” e “feitiços”. A esse respeito, é interessante notar como o padre jesuíta Manuel Ribeiro premiava a seus pupilos *mbundu* que decorassem o credo em *kimbundu* com verônicas que trouxera de Portugal.⁸⁴ De maneira similar, o historiador Federico Palomo observou que os jesuítas em Portugal também distribuíam essas estampas a fim de atrair a participação ativa de seus pupilos nos campos do reino. Embora fossem objetos simples e de pouco valor material, Palomo descreve que não raro se atribuiu poder de proteção e cura a essas imagens.⁸⁵

Outro atributo ritual crucial dos *jinganga* era justamente curar e proteger aqueles que procuravam seus serviços. É por isso que o soldado português António de Oliveira de Cadornega descreveu que o rei do Dongo e os sobas de seu reino contavam com os *jinganga* para cessar seus

83 Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia de Jesus nos anos de 1604 e 1605*, Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1607, pp. 142v-148. Publicado em MMA S1 V, doc. 81 (*Carta do Padre Francisco de Gois, 1606*), p. 193.

84 ARSI, Lus 56, fls. 215-224. Publicado em MMA S1 XIII, doc. 114 (*Carta do Padre Manuel Ribeiro sobre a Missão de 1672-1673*), p. 252.

85 Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 267-268.

males oferecendo sacrifícios a suas divindades.⁸⁶ De maneira semelhante, o missionário capuchinho Giovanni Cavazzi também descreveu que os *mbundu* confiavam a cura de variadas doenças aos *jinganga*.⁸⁷ Assim, os missionários cristãos também tiveram de assumir essa função para conquistarem uma alta reputação junto aos *mbundu*. Por exemplo, o jesuíta Jerônimo Vogado relatou que os generais *mbundu* a serviço do rei do Dongo Felipe Hari deixavam para trás os soldados feridos que não conseguissem acompanhar o ritmo da tropa. Mas, seguindo a tropa um pouco de trás, o missionário Francesco Pacconio dedicava uma especial atenção sacramental a cada homem debilitado. Para salvar suas almas na iminência da morte, ele batizava aqueles que ainda eram pagãos, ao passo que celebrava a confissão dos que já fossem cristãos. Entretanto, para espanto de todos, muitos desses soldados, embora gravemente debilitados, saíam curados depois de receberem os sacramentos administrados pelo missionário jesuíta. Por causa dessa reputação, Jerônimo Vogado relatou que tanto os soldados “brancos” quanto os “pretos” estavam convencidos de que Francesco Pacconio era um padre milagroso.⁸⁸ Prontos a conjugar saberes de diversas origens, séculos depois ainda aos *jinganga* recairia a atribuição de conduzir rituais curativos em Luanda.⁸⁹

Enfim, evidências linguísticas retiradas do manual de doutrina católica publicado em *kimbundu* também indicam a fusão entre os missionários católicos e os “feiticeiros” locais. O missionário protestante suíço Héli Chatelain, que séculos depois se tornaria a grande referência no estudo do *kimbundu*, observou que jesuíta Francesco Pacconio utilizou duas palavras com o mesmo radical para traduzir “padre” e “feiticeira”: respectivamente, “*nganga*” e “*wanga*”. Se essa análise etimológica estiver correta, ela é mais um indício de que os jesuítas implicitamente aceitavam que, como missionários-*jinganga*, eram responsáveis por praticar aquilo que os portugueses

86 Cadornega, *História geral das guerras Angolanas*, Tomo I, pp. 38-39.


87 Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni*, Livro 1, par. 305, p. 146.

88 BNP, Ms. Res. 29, n. 22. Publicado em MMA S1 VII, doc. 168 (*Carta do Padre Jerônimo Vogado, 1627*), pp. 494-5.

89 Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World*, pp.177-189.

chamavam de “feitiçaria”.⁹⁰ Com ironia, Chatelain observou que *nganga* significava “feiteiro” (*witch*) ou “bruxo” (*wizard*), mas era assim que os padres católicos eram chamados em Angola.⁹¹ Como argumentou Thornton, outra evidência linguística de que os jesuítas tiveram que fundir seus deveres sacramentais com as práticas rituais dos *jinganga* foi o uso da palavra “*ijila*” (forma plural de *kijila*) em referência às leis de Deus que os cristãos deveriam seguir.⁹² Essa palavra era tradicionalmente usada para descrever tanto leis de caráter mais secular quanto prescrições normativas rituais atribuídas às divindades tradicionais.⁹³ Contudo, ao sobrepor as leis de seu próprio Deus às prescrições rituais das divindades *mbundu*, os jesuítas tacitamente aceitavam a validade desses tabus, mesmo defendendo que apenas as leis-*ijila* impostas pela Igreja Católica devessem ser seguidas.

O léxico compartilhado pelos *mbundu* e portugueses é de fato indicativo do lugar que os missionários tentaram ocupar com relação aos seus interlocutores locais. É verdade que os jesuítas optaram por não traduzirem alguns termos para os quais provavelmente não encontraram uma boa opção de tradução, por isso a doutrina do padre Francesco Pacconio manteve os termos em português “Cruz”, “Espírito Santo” e “Igreja”. Essa escolha era menos acomodativa, mas não se bastava em si, pois, sem a referência de outros termos em *kimbundu*, tais palavras seriam logicamente insignificantes para os falantes daquela língua. Assim, outros termos

90 Pacconio, *Gentio de Angola*, p. 9v. Para a proposição dessa etimologia das palavras “*U-anga*” para feitiçaria (“*witchcraft*”) e “*ng-anga*” para feiteiro (“*witch*”), ver: Heli Chatelain, *Fifty Tales with Kimbundu Text, Liberal English Translation, Introduction, and Notes*, Boston: Stechert, 1894, p. 288. A esse respeito, contudo, um dos avaliadores anônimos da primeira versão de meu texto observou que a palavra *nganga* pertence a uma classe nominal que não recebe adição de prefixos no singular. Por isso, é capaz que não haja derivação por prefixação que explique a formação de *nganga* a partir do radical *-anga*, como propôs Chatelain. Segundo o etnólogo Wyatt MacGaffey, *nganga* origina-se a partir de *vanga* (fazer)”. Essa origem etimológica denotaria o caráter técnico dos *jinganga*, que seriam “feitores”, ou seja, operadores de técnicas rituais por excelência. Ver Wyatt MacGaffey, “The Religious Commissions of the Bakongo”, *Man* 5, n. 1 (1970), pp. 27-38, .

91 Chatelain, *Folk-Tales of Angola*, p. 262

92 Pacconio, *Gentio de Angola*, p. 8v *apud* Thornton, “Conquest and Theology”, p. 256.

93 Chatelain, *Folk-Tales of Angola*, p. 286

tiveram de ser traduzidos, como *Nzambi* para Deus e *nkari a mpempa* para o demônio.⁹⁴ Dito de outra maneira, a doutrina apostólica em *kimbundu* logicamente acomodava-se às práticas rituais tradicionalmente expressas naquele vernáculo, o que não representava um impeditivo à tradução doutrinal católica. Afinal, desde o primeiro momento, quando chegaram ao Dongo, os jesuítas antes e os capuchinhos depois aceitaram ocupar o lugar até então ocupado pelos *jinganga*, conflagrando uma guerra santa onde os missionários cristãos e os sacerdotes pagãos ocupavam lugares especulares entre si.

Vicissitudes da tradução: disputas sobre o sentido da vida e da morte

Apesar de sua disposição partilhada em aceitar a intervenção de diversas entidades divinas no mundo dos vivos, fossem santos ou *ilundu*, os missionários cristãos e seus interlocutores *mbundu* divergiam sensivelmente sobre o problema da vida após a morte. Em outros termos, como logo perceberam os jesuítas, sua principal dificuldade na tradução do evangelho para os *mbundu* se devia ao fato de que eles não acreditarem na salvação ou danação eterna.⁹⁵ Tal qual os *bakongo*, os *mbundu* conferiam outro sentido para a vida após a morte, pois atribuíam influência direta de seus antepassados no curso das ações mundanas.⁹⁶ Em seu relato

94 Nota-se como essas escolhas da doutrina católica em *kimbundu*, que elegeram termos traduzíveis (ou não), segue as mesmas escolhas da tradução do português para o *kikongo*, que fora realizada antes. Ver: Mateus Cardoso, *Doutrina cristã...* Lisboa: por Geraldo da Vinha, 1624, “prólogo ao leitor”, sem paginação. Segundo Thornton, o manual doutrinário composto por Matheus Cardoso em *kikongo*, embora publicado apenas na década de 1620, seria o resultado tardio de um processo de acomodação religiosa que remontava à primeira metade do século XVI. Ver: Thornton, “Afro-Christian Syncretism in the Kingdom of Kongo”.

95 BA, 51-IX-20, fl. 242. Publicado em MMA S1 VII, doc. 174 (*Estado Religioso do Reino do Dongo, 1627*), p. 505.

96 Thornton, “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500–1700”, p. 74

apostólico de 1674, em que descreve sua entrada ao longo das margens do rio Bengo, o missionário jesuíta Manuel Ribeiro descreveu que utilizava o manual doutrinário em *kimbundu* escrito por Francesco Pacconio para ensinar às crianças como proferir orações católicas em sua própria língua. Mas, enquanto ensinava sobre a imortalidade da alma aos seus pupilos, o senhor daquela libata, chamado *ndembu* Kakulu ka Kahenda, interrompeu sua lição para explicar que, segundo o entendimento local, os espíritos de seus antepassados falecidos não iriam para o céu ou para o inferno, mas permaneceriam no mundo dos vivos, encontrando uma nova habitação no corpo de seus familiares vivos. O missionário tentou convencer aquele senhor, que sabia ler, de que ele estava errado. No entanto, o interlocutor do missionário provou que estava certo ao contar seus sonhos. Segundo o *ndembu* Kakulu ka Kahenda, quando alguém sonhava com seus antepassados era um sinal de que eles estavam pedindo ajuda para encontrar um novo corpo em que pudessem habitar.⁹⁷

As cerimônias fúnebres dos *mbundu* eram particularmente importantes para pacificar os espíritos de seus antepassados. Caso contrário, esses espíritos poderiam atormentar seus parentes vivos. De acordo com as observações de Manuel Ribeiro, os *mbundu* respeitavam um luto de oito dias, durante os quais ofereciam vários sacrifícios aos mortos.⁹⁸ Essas prescrições rituais tinham como objetivo garantir que o espírito de seus familiares falecidos encontrasse o caminho certo, ou seja, um novo corpo que pudessem habitar sem atormentar seus familiares vivos. No entanto, espíritos não pacificados voltariam para atormentar seus parentes vivos. Por isso, o missionário jesuíta descreveu ter testemunhado um ritual em que os *mbundu* tocavam tambores para “exorcizar” um homem possuído pela alma mal encaminhada de um seu ancestral.⁹⁹ Essa necessidade de se

97 ARSI, Lus 56, fls. 215-224. Publicado em MMA S1 XIII, doc. 114 (*Carta do Padre Manuel Ribeiro sobre a Missão de 1672-1673*), p. 258.

98 ARSI, Lus 56, fls. 215-224. Publicado em MMA S1 XIII, doc. 114 (*Carta do Padre Manuel Ribeiro sobre a Missão de 1672-1673*), pp. 263-4.

99 ARSI, Lus 56, fls. 215-224. Publicado em MMA S1 XIII, doc. 114 (*Carta do Padre Manuel Ribeiro sobre a Missão de 1672-1673*), p. 259.

pacificar o espírito dos antepassados é coerente com as descrições do missionário capuchinho Giovanni Cavazzi. De acordo com suas observações, os *mbundu*, dentre eles particularmente os *mbangala*, ofereciam até mesmo sacrifícios humanos aos espíritos de seus senhores recentemente falecidos. Tudo isso porque, segundo Cavazzi, os mortos poderiam se ofender, e até mesmo punir os vivos, caso não recebessem a devida atenção ritual.¹⁰⁰

Trata-se de um contraste com a doutrina católica, motivo pelo qual os jesuítas e os capuchinhos repreendiam os *mbundu* pela crença de que o espírito de seus ancestrais mortos podia influenciar diretamente na vida dos vivos. Em oposição a essa crença, a mensagem apostólica dos missionários, ao menos de um ponto de vista teológico-doutrinário, tinha como objetivo conferir um novo sentido à morte para seus interlocutores. De fato, a doutrina da religião cristã baseia-se na expectativa mítica segundo a qual, após a redenção do salvador, a vida neste mundo é nada mais do que a repetição das chagas de Cristo, após as quais os bons cristãos esperam elevar-se ao reino dos céus. Em outras palavras, seguindo a morte exemplar do salvador, de um ponto de vista teológico-doutrinário, a Igreja Católica logrou colocar a expectativa da vida após a morte em uma realidade pós-mundana, o que limitou decisivamente o alcance dos mortos sobre os vivos na escatologia da história cristã.¹⁰¹ Por isso que, insensível à influência dos antepassados falecidos no mundo dos vivos, o missionário jesuíta Manuel Ribeiro se vangloriou de ter queimado um *kiteke* através do qual um *nganga* pagão adorava o espírito de seu falecido pai. De seu lado, desesperado ao ver essa imagem pegando fogo, o “feiticeiro” *mubundu* implorou que seu pai não o punisse com prolongadas secas ou pragas, pois não era culpa sua que os homens brancos tivessem queimado sua imagem.¹⁰²

100 Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni*, Livro 1, par. 268, pp. 121-3.

101 Para essa interpretação da religião cristã, ver: Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, ed. Marcello Massenzio, Torino: Einaudi, 2021 [original 1958]), pp. 303-314.

102 ARSI, Lus 56, fls. 215-224. Publicado em MMA S1 XIII, doc. 114 (*Carta do Padre Manuel Ribeiro sobre a Missão de 1672-1673*), pp. 267-8.

Mas, apesar desse contraste entre crenças, ainda assim se podem notar alguns possíveis pontos de acomodação entre os missionários cristãos e seus interlocutores *mbundu* no que se refere à influência contínua dos mortos sobre os vivos. A esse respeito, Thornton argumenta que a tradução da ideia de “Santíssima Trindade” em *kimbundu* é resultado da importância que os *mbundu* davam à adoração de seus ancestrais. Segundo o argumento de Thornton, ao traduzir a Santíssima Trindade por “*atu atatu*” (três pessoas), a intenção do missionário jesuíta Francesco Pacconio era sugerir que Deus, assim como Jesus e até mesmo o Espírito Santo, um dia teriam sido pessoas que já morreram e hoje são ancestrais, numa mensagem palatável aos *mbundu*.¹⁰³ Ainda nesse sentido, pode-se sugerir que o culto aos santos católicos também cumpria a função de mediação entre o catolicismo e a crença dos *mbundu* no poder mundano do espírito de seus ancestrais. Por exemplo, questiona-se como os *mbundu* teriam entendido a celebração da festa de canonização de Inácio de Loyola e Francisco de Xavier em 1622, quando os dois patronos dos jesuítas foram oficialmente elevados a uma condição sobrenatural.¹⁰⁴ Sobre a comparação entre santos católicos e os espíritos dos ancestrais *mbundu*, Héli Chatelain observou que, em Angola, no final do século XIX, combinavam-se a tradição portuguesa de se nomear os recém-nascidos com o nome do santo festejado no dia do nascimento e a tradição local de nomeá-los em função do espírito antepassado a cuja influência era atribuída sua gestação.¹⁰⁵ Assim, não sem uma certa dose de ironia anticatólica, Chatelain sugeriu que os espíritos antepassados dos *mbundu*, aos quais eles de fato atribuíam poderes extraordinários, podiam ser comparados com os deuses pagãos da antiguidade clássica, ou a seus “substituto modernos”, isso é, os santos da Igreja Romana.¹⁰⁶

103 Thornton, *Conquest and theology*, pp. 253-254.

104 ARSI, Lus 74, fls. 161-v. Publicado em António Brásio (ed.), *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. VI (1611-1621)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956 (MMA S1 VI), doc. 150 (*Carta do Padre Jerónimo Vogado ao Geral*, 1620), p. 512.

105 Chatelain, *Folk-Tales of Angola*, p. 260.

106 Chatelain, *Folk-Tales of Angola*, p. 10

No que diz respeito à conversão da rainha Njinga ao catolicismo, a crença dos *mbundu* na influência dos espíritos ancestrais no mundo dos vivos convergiu com a intenção dos missionários capuchinhos. Em sua rivalidade contra os jesuítas, os capuchinhos propagandearam que a “maravilhosa conversão” de Njinga fora um grande feito apostólico. No entanto, a narrativa da “conversão” de Njinga oferece um vislumbre de como o diálogo intercultural entre os missionários cristãos e as principais lideranças *mbundu* dependia de uma miscelânea de crenças bastante particular. Segundo o relato do missionário capuchinho Antonio da Gaeta, que a batizou, antes de se converter ao catolicismo, a rainha Njinga reuniu os mais respeitados sacerdotes de seu reino, uma classe de *jinganga* chamados de *xinguilas*, para discutir se ela poderia, ou não, receber o sacramento batismal. Assim, foi somente após receber a permissão de seu irmão, recentemente falecido, por meio desses sacerdotes com atributos mediúnicos, que Njinga aceitou se converter ao cristianismo. Para justificar a intervenção dos espíritos dos antepassados na decisão de Njinga, o missionário capuchinho rotulou a mensagem recebida pela rainha como sendo um “milagre”.¹⁰⁷ Assim, Souza observa como “[Gaeta] rejubila-se por Deus ter falado contra a vontade deles [dos *xinguilas*] coisas que eles mesmos não compreendiam e não pretendiam”.¹⁰⁸ Em outras palavras, Antonio da Gaeta tentou ressignificar a crença dos *mbundu* na influência dos espíritos antepassados a fim de configurar a conversão de Njinga como um grande feito apostólico para o qual teria contribuído a vontade de Deus através de um milagre. Ou seja, nota-se como, apesar de desaprovarem as crenças dos *mbundu* quanto ao encaminhamento mundano de seus espíritos após a morte, os missionários cristãos estavam estrategicamente dispostos a ignorar essas mesmas crenças quando lhes convinha.

Em sua biografia de Njinga, Heywood argumenta que, seguindo um “desejo profundo de retorno à fé Católica”, Njinga foi “sincera em seu anseio

107 Gioia, *La Maravigliosa Conversione alla santa fede di Cristo della Regina Singa...* pp, 223-229.

108 Souza, *Além do Visível*, p. 187.

de tornar-se uma cristã devota”.¹⁰⁹ Heywood descreve que Njinga enfrentou resistência de seus súditos, sobretudo os soldados *mbangala*, na tentativa de abdicar de ritos e crenças. Assim, a convocação dos *xinguilas* com atributos mediúnicos, que autorizaram sua conversão ao catolicismo através da comunicação com o espírito de antepassados, teria sido uma maneira encontrada por Njinga para encenar sua conversão numa reunião pública contando com a anuência desses *jinganga* e dos espíritos que se manifestaram através deles. Heywood reconhece que, apesar de seu “genuíno renascimento espiritual”, os motivos de Njinga para tornar-se cristã também eram políticos. De acordo com esse argumento, ao promover o cristianismo, a rainha de Matamba teria encontrado uma maneira ideológica de fortalecer sua posição monárquica em oposição a facções que se mantiveram fiéis aos antigos ritos *mbundu*. Nessa “jornada espiritual e política sem precedentes”, Heywood deixa entrever que uma série de medidas comprovam a transformação de Njinga em uma verdadeira monarca católica: a celebração de seu casamento na Igreja, que deveria servir de exemplo para todos os seus súditos; sua troca de correspondências com o Papa, para quem pediu reconhecimento oficial do estatuto católico de seu reino; a construção de escolas para formação de padres nativos; o combate contra os *jinganga* que se opunham ao avanço da nova fé; e a publicidade com que ostentava símbolos católicos.¹¹⁰

Embora traga elementos descritivos importantes, essa caracterização da “cristianização” do reino de Matamba deve ser problematizada de um ponto de vista teórico-conceitual. É verdade que Njinga manteve estreita relação com os missionários capuchinhos desde sua conversão, em 1656, até a sua morte, em 1663. Contudo, há dois problemas correlatos em se atribuir a conversão de Njinga a um “desejo profundo de retorno à fé Católica”, a um “sincero em anseio de tornar-se um cristã devota” ou a um “genuíno renascimento espiritual”. O primeiro problema é que imputar “profundidade”, “sinceridade” ou “genuinidade” a uma conversão religiosa

109 Heywood, *Njinga of Angola*, p. 193.

110 Heywood, *Njinga of Angola*, pp. 197-224..

é um problema de esfera confessional-teológica, e não historiográfica. A esse respeito, nota-se como os próprios missionários capuchinhos esforçaram-se para demonstrar como a conversão de Njinga fora verdadeira, de maneira que ela se penitenciaria, com “coração arrependido”, por ter vivido durante anos como “apóstata da fé”. O segundo problema decorrente dessa caracterização da “profundidade”, da “sinceridade” e da “genuinidade” da conversão de *Njinga* é a delimitação de uma fronteira supostamente clara entre a crença cristã e as práticas rituais tradicionalmente conduzidas pelos *jinganga*. Também esse não é um problema historiográfico, mas confessional-teológico, e por isso coube aos missionários elucidar. Assim, apesar de manter-se até o final de sua vida permissiva aos símbolos e às práticas tradicionalmente associadas aos *jinganga* “pagãos”, Njinga, como o capuchinho Antonio Cavazzi argumentou, “internamente” não era mais devota de seus “oráculos antigos”, mas sim dos padres católicos, como se essas fossem opções mutualmente excludente.¹¹¹

Em contraste com essa perspectiva confessional-teológica, Souza propõe que “a suposta conversão de Njinga ao catolicismo parece ter sido motivada principalmente pelo seu desejo de estar em paz e fazer comércio com os portugueses”. Souza não nega que “os aspectos simbólicos” da conversão de Njinga tenham sido importantes, inclusive acarretando em mudanças na relação da rainha e de seus súditos com “práticas idolátricas” e “sacrifícios humanos”. Entretanto, Souza enfatiza como o maior impacto da conversão de Njinga para seus súditos foi de ordem política e comercial, já que sua adesão ao catolicismo foi fator decisivo na sedentarização do reino de Matamba em pareceria comercial com os portugueses, com quem Njinga passou a comerciar trabalhadores escravizados. Quanto a fragilidade do aspecto propriamente religioso da “suposta conversão de Njinga ao catolicismo”, Souza é precisa ao observar que apesar do tom propagandístico das narrativas capuchinhas, essas próprias fontes deixam entrever uma ambiguidade por parte de rainha de Matamba, que mesmo depois de conversa pela segunda vez, não abandonou alguns de seus “cultos gentios”.

111 Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni*, Livro 6, par. 26, pp. 651-2; par. 54, pp. 672-3.

Por isso, Souza tem razão ao descrever que, mesmo aproximando-se dos portugueses pela via do comércio, política e religião, “é evidente que para, para manter o poder, [Njinga] não podia abrir mão de ritos que a legitimavam no âmbito da sua própria cultura”.¹¹²

As cerimônias fúnebres realizadas na ocasião da morte de Njinga revelam uma possível compatibilidade prática entre a religião cristã e as práticas rituais tradicionalmente levadas a cabo pelos *jinganga* de Matamba. Segundo o relato do missionário capuchinho Giovanni Cavazzi, Njinga teria expressado o desejo de que suas cerimônias fúnebres fossem exclusivamente conduzidas por ele, de acordo com o rito católico. Mas, apesar do suposto desejo de Njinga, Cavazzi relata como alguns de seus súditos, sobretudo soldados *mbangala*, insistiram em realizar rituais pagãos de acordo com a tradição *mubundu*, inclusive porque temiam que o espírito de Njinga pudesse importuná-los caso não recebesse os devidos sacrifícios e encaminhamento ritual.¹¹³ De acordo com a explicação de Heywood, as tradições cristã e *mubundu* se misturaram durante as exéquias de Njinga pois ela morreu “antes de *completar* a revolução cristã [de seu reino]”.¹¹⁴ Assim, Heywood até reconhece que as tradições cristã e *mbundu* tiveram de conviver naquele contexto de transição monárquica, mas sugere que essas duas tradições rituais fossem seguidas por grupos diversos, respondendo a “objetivos opostos”.¹¹⁵ De fato, após a morte de Njinga, duas facções entraram em guerra pelo controle do reino: uma mais pró-portugueses, e portanto mais afeita aos ritos católicos, e outra mais antiportugueses, e portanto mais afeita aos ritos tradicionais.¹¹⁶ Contudo, só se pode avaliar a “completude” de uma suposta “revolução cristã” de um ponto de vista neces-

112 Souza, *Além do Visível*, pp. 193-195; 188.

113 Cavazzi, *Istorica descrizione de Tre Regni*, Livro 6, par.108, pp. 715-716; Livro 6, par. 113, pp. 721-723.

114 Heywood, *Njinga of Angola*, p. 238. Grifo meu.

115 Heywood, *Njinga of Angola*, p. 243.

116 Para a descrição dessa guerra civil em Matamba, ver: António de Oliveira de Cadornega, *História geral das guerras Angolanas 1680*, Tomo II, ed. José Matias Delgado, Lisboa: Agência geral do ultramar, 1972 [fac-símile 1940], pp. 223-224, 247-250, 255-257 e 295-297.

sariamente teológico-confessional que supõe a existência dessa presumida “completude” teológico-doutrinal da tradição cristã. Em contraste com essa perspectiva teológico-confessional, sugere-se como as duas facções que entraram em guerra depois da morte de Njinga modularam suas próprias mesclas das duas tradições rituais. Mesmo que uma das facções fosse mais pró-capuchinha e outra mais pró-*jinganga*, isso não significa que ambas tivessem de aceitar uma fidelidade incondicional e exclusiva a uma tradição ou a outra, como de resto nem Njinga nunca o fez.¹¹⁷

Enfim, nota-se como essas interpretações flexíveis dos ensinamentos católicos, como no caso da suposta conversão de Njinga ao catolicismo, podem ser entendidas como resultado de décadas da estratégia ambígua dos missionários, que aceitaram contrapor-se especularmente aos *jinganga* da África Centro-Occidental. Por exemplo, os colonos portugueses que viviam às margens do rio Bengo demonstraram grande agradecimento às entradas apostólicas realizadas pelo jesuíta Pedro Tavares na região. Provavelmente reconhecido como um poderoso *nganga* por seus interlocutores *mbundu*, os colonos portugueses descreverem que ele era tido “por oráculo” pelos “gentios”.¹¹⁸ Mas, enquanto os missionários se sobrepunham aos *jinganga*, esses também se sobrepunham aos padres católicos. Assim, Pedro Tavares descobriu que pouco mais ao norte, às margens do rio Dande, vivia um jovem “feiticeiro negro” chamado Francisco Cazola, que também afirmava ser um “oráculo divino”. Segundo a fama que corria na região, ele era um curandeiro poderoso que prometia chuva, saúde e fertilidade aos seus seguidores. Mas o que é particularmente interessante no caso de Francisco Cazola é o fato de que ele havia sido previamente educado pelos próprios jesuítas. Por isso, Pedro Tavares descreveu Francisco Cazola como um homem “inteligente”, que sabia a língua portuguesa. No entanto, depois

117 Para essa crítica a uma epistemologia teológica de matriz cristã, que supõe a exclusividade da fidelidade confessional, veja-se: Nicola Gasbarro, “Il monoteismo e il fondamentalismo del pensiero” in Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (org.), *Religiões e religiosidades em contextos* (São Paulo: Fonte Editorial, 2013), pp. 233-258.

118 BPE, Ms. Res. CXVI/2-4, fls. 16v-17. Publicado em MMA S1 VIII, doc. 12 (*Missão do Padre Pedro Tavares, 1631*), p. 59.

de ter sido instruído pelos jesuítas, o jovem *nganga* organizou seu próprio culto sincrético, pregando a doutrina modulada de acordo com a sua leitura. Infelizmente pouco sabemos desse culto. Mas se sabe, por exemplo, que, segundo Francisco Cazola, os *mbundu* não precisavam jejuar nos dias santos, ao contrário do que propunham os jesuítas.¹¹⁹ Assim, nota-se como ele apropriou-se criativamente da mensagem apostólica dos missionários, mesclando-a profeticamente com seu próprio repertório.¹²⁰

Conclusão: conquista inacabada

Por causa do tom belicoso em defesa da conquista e colonização de Angola, não é imediatamente evidente que primeiro os jesuítas, depois também os capuchinhos, tenham aceitado acomodar suas práticas apostólicas aos costumes de seus interlocutores *mbundu*.¹²¹ A comparação com outros contextos mostra como essa acomodação foi velada. No caso dos países tidos como “civilizados”, como Japão, China e Índia, os jesuítas não esconderam o fato de terem adotado certos costumes de seus interlocutores locais, a quem tentavam convencer que se convertessem à fé católica.

119 ARSI, Lus 55, fls. 84-107. Tradução francesa publicada em Louis Jadin (ed.), *Pero Tavares, missionnaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola, 1629-1635*, Bruxelles: Institut Historique Belge de Rome, 1967, pp. 370-373.

120 Em muitos aspectos, acredito que Francisco Cazola pode ser considerado uma espécie de precursor *mbundu* de Dona Beatriz, a profetisa do Congo que encarnou Santo Antônio, afirmou que Jesus nascerá na África e cujo projeto religioso e político era unificar o reino do Congo em um contexto de guerra civil. Ver: John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, New York: Cambridge University Press, 1998.

121 Carlos Almeida analisou o discurso dos missionários jesuítas e capuchinhos a esse respeito. Assim, ele demonstrou de forma convincente como os missionários configuraram uma imagem barbárica dos povos centro-africanos para justificar a sujeição política dos *mbundu* e *bakongo* pelos portugueses. Segundo o argumento principal de Carlos Almeida, essa imagem barbárica dos povos centro-africanos não era um “reflexo” da experiência empírica dos missionários naquela região, mas o fruto de suas predisposições eurocêntricas e colonialistas. Ver: Carlos Almeida, “Uma Infelicidade Feliz: A Imagem de África e Dos Africanos Na Literatura Missionária Sobre Kongo e a Região Mbundu (Meados Do Séc. XVI - Primeiro Quartel Do Séc. XVIII)”, Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Nova de Lisboa, 2009.

De acordo com os jesuítas, os costumes aos quais eles se acomodaram nas nações do oriente eram civis, e não religiosos, de forma que portar-se como monges budistas, sacerdotes brâmanes, ou filósofos confucianos não seria contrário à fé católica. Dito de outra maneira, os jesuítas assumiam que a forma de vida de seus interlocutores orientais era perfeitamente moral e compatível com os ensinamentos da religião católica. De maneira menos explícita, mas ainda assim notável, mesmo no Congo, que era oficialmente tido como um reino católico ao menos desde o reinado do *Mwene Congo* D. Afonso no início do século XVI, os jesuítas assumiam colaborações teológicas com interlocutores locais. Por exemplo, na dedicatória do seu manual doutrinário publicado em *kikongo*, que é justamente oferecido à memória do *Mwene Congo* D. Pedro II (g. 1622-1624), o missionário jesuíta Mateus Cardoso agradece aos “mais insignes mestres” da corte real, com quem ele compartilhou o trabalho de tradução. Assim, o jesuíta reconhece a colaboração com os interlocutores *bakongo* que o ajudaram na acomodação do verbo sagrado àquele vernáculo.¹²² Em contraste, no caso de Angola, a linguagem abertamente hostil dos jesuítas dificulta a percepção de como os missionários também tiveram de se acomodar aos seus interlocutores *mbundu*. Mesmo no manual doutrinário em *kimbundu*, adequado ao vernáculo de Angola, a expectativa da conquista bélica se pronuncia, pois, no prólogo, Antonio de Couto anuncia a esperança de que aquele livrinho sirva como uma arma na guerra santa contra a idolatria.¹²³

Mas, apesar da defesa praticamente incondicional da colonização portuguesa de Angola por meio da imposição militar, tentei argumentar como, ainda assim, os jesuítas, e depois os capuchinhos, aceitaram se acomodar aos costumes de seus interlocutores *mbundu*. Acontece que a expectativa da conquista militar, embora expressa nas fontes jesuítas e até capuchinhas, não pôde se concretizar unilateralmente. Sem o poderio bélico para de fato subjugar os povos *mbundu* de maneira absoluta, os portugueses não tiveram alternativa senão negociar alianças com as mais preeminentes

122 Cardoso, *Doutrina cristã*, “Ao muito poderoso, & catholico Rey de Congo”, sem paginação.

123 Antonio de Couto, “Prólogo” in Pacconio, *Gentio de Angola*, sem paginação.

autoridades políticas e religiosas locais. Mesmo a fixação das balizas territoriais do domínio luso em Angola passou por uma negociação de cessar-fogo com a rainha Njinga e seus sucessores em Matamba. Nesse contexto em que os portugueses não conseguiam se impor pelo poder das armas, os missionários jesuítas e capuchinhos lograram se posicionar como mediadores das negociações entre portugueses e lideranças centro-africanas. Foi para se colocarem nesse lugar de intermediação e ganharem consideração de seus interlocutores *mbundu* que os missionários católicos aceitaram ter suas rotinas sacramentais estrategicamente confundidas com as práticas rituais dos *jinganga*. A esse respeito, os jesuítas satisfatoriamente observaram que os *mbundu* tinham seu próprio termo, “*Nzambi*”, para expressar seu conhecimento do supostamente único e verdadeiro Deus cristão. No entanto, os missionários lamentaram que, por causa de seus chamados “feiticeiros”, os *mbundu* também acreditavam no poder de muitos outros “ídolos” e “superstições”, que adoravam como se fossem deuses. Pelo menos, os jesuítas celebraram que os *mbundu* não demonstravam “arraigada afeição” por estes “ídolos”, pois estavam dispostos a adorá-los e aceitar o batismo cristão ao mesmo tempo.¹²⁴ Circunstancialmente, tentei demonstrar como dispostos também estavam os missionários a aceitar interpretações menos rígidas do catolicismo por parte dos *mbundu*.

Essa dimensão acomodativa das práticas apostólicas de jesuítas e capuchinhos enriquece nossa perspectiva historiográfica sobre os mecanismos de diálogo intercultural que subjazeram à colonização de Angola. Souza tem razão ao afirmar que, entre os *mbundu*, tanto do Dongo quanto da região controlada pelos *jindembu*, “a adoção de elementos do catolicismo [...] veio intimamente associada às novas relações de tributação, impostas pelos conquistadores portugueses”. A partir dessa estreita ligação entre sujeição política e conversão religiosa, Souza observa como “incorporar elementos do catolicismo, como assistir a missas, recitar alguns

124 ARSI, Lus 106, fls. 29-39. Publicado MMA S1 IV, doc. 132 (*História da Residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola, e coisas tocantes ao Reino e Conquista, 1594*), pp. 559-560.


preceitos básicos da religião, e venerar crucifixos e imagens de santos católicos”, era uma escolha estratégica de sobas que logravam se aproximar dos portugueses a fim de manter o controle, mesmo que tutelado, sobre suas terras. Segundo o argumento de Souza, “apesar de ser uma região em parte subordinada ao governo português, [...] o catolicismo estava muito pouco enraizado ali”. A autora defende que, na prática, ainda que oficialmente católicos, mesmos os *mbundu* que optavam por se aproximar dos portugueses eram pouco assistidos por missionários católicos, podendo manter-se fiéis às práticas rituais conduzidas por seus sacerdotes tradicionais.¹²⁵ Nesse artigo, meu objetivo foi complementar essa perspectiva. Acontece que, com seu foco voltado para a maneira como os *mbundu* reagiram à presença dos missionários, Souza não abordou como os missionários cristãos também reagiram criativamente aos seus interlocutores centro-africanos. O problema é que, sem a devida atenção às práticas acomodativas dos jesuítas e capuchinhos, a historiografia de Angola corre o risco de tomar a religião católica como um todo teológico-sacramental indiferente à disposição dos *mbundu*. De acordo com meu argumento, a colonização de Angola não se caracterizou por uma imposição de elementos da religião católica entendida como um todo dado de antemão, mas pela mescla de certas crenças e sacramentos católicos às crenças e práticas rituais *mbundu*. Assim, embora pouco numerosos, os missionários cristãos foram hábeis em se tornarem significativos para seus interlocutores, mesmo que para dissimuladamente fortalecer o projeto de colonização do qual muitas vezes eles eram a vanguarda.

Enfim, esse foco na acomodação dos missionários aos seus interlocutores centro-africanos teve por objetivo recuperar o protagonismo *mbundu* na formação da religião cristã vivida por eles. Dito de outra maneira, mesmo nas comunidades em que o catolicismo passa a ser religião supostamente “oficial”, não se trata apenas de uma religião completamente imposta pelo colonizador. Como bem observa Nicola Gasbarro sobre a acomodação dos missionários cristãos aos costumes dos mais diversos povos com os quais se

125 Souza, *Além do Visível*, pp. 296; 300-301; 302.

confrontaram a partir do século XVI: “Antes do que uma tradução cultural da mensagem teológica, trata-se de uma verdadeira recodificação da religião cristã, que utiliza os conhecimentos culturais locais num contexto prático”. Dessa maneira, acredito que uma perspectiva histórica que se filie responsabilmente aos povos conquistados pelos impérios católicos ao longo da modernidade deve ressaltar como o resultado desses processos históricos plurais, de compatibilização entre crenças e práticas religiosas, necessariamente escapa ao poder dos missionários, mesmo que estes tenham contado com o apoio do poder secular representado por reis, governadores, capitães-gerais ou capatazes. Ainda de acordo com as palavras de Gasbarro, acontece que, “quando sistemas [sociais e simbólicos] totalmente diferentes por hierarquias e função se encontram e se chocam, as necessidades práticas de convivência levam a compromissos variáveis que, de fato, constituem *novas culturas*”. Dentre essas novas formas de cultura, não raro relegadas ao não-lugar do sincretismo nas narrativas da secularização, Gasbarro defende que seja possível observar “*um outro cristianismo em ação*, uma religião radicalmente diversa do cristianismo secularizado do Ocidente moderno”.¹²⁶ De fato, o chamado “catolicismo popular”, atravessado pela ideia de guerra santa contra as forças do mal, por milagres de cura poucos canônicos, pelas chuvas que inundarão o sertão e por um convívio bastante íntimo com santos e espíritos antepassados, não é estranho ao Brasil de hoje.¹²⁷ Parece-me que uma das origens desse “cristianismo em ação” remete justamente à acomodação apostólica dos missionários católicos aos seus interlocutores *mbundu* nos séculos XVI e XVII.¹²⁸

126 Nicola Gasbarro, “Missões: a civilização cristã em ação” in Paula Montero (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (São Paulo: Editora Globo, 2006), pp. 79; 77-78 (grifos meus).


127 Sobre a constituição do campo de estudos sobre religiões populares no Brasil, ver: Hugo Ricardo Soares e Marcus Vinicius Barreto, “Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto de Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil,” *Campos - Revista de Antropologia*, vol. 24, n. 1–2 (2023), pp. 43-70, .

128 Essa perspectiva é coerente com a análise proposta por Alexandre Marcussi, que demonstrou como na base dos calundus afro-luso-americanos dos séculos XVII e XVIII estavam diversas possibilidades de intercâmbio entre cerimônias rituais centro-africanas e práticas originariamente próprias de uma esfera católica. Segundo

Recebido em 27 jan. 2025

Aceito em 01 out. 2025

doi: 10.9771/aa.v0i72.65858

Marcussi, esse intercâmbio inter-religioso remontava justamente à forma como a religião católica era ensinada aos cativos *mbundu* ainda no continente africano, tanto por missionários de diferentes ordens regulares, quanto por clérigos seculares. Ver: Alexandre Almeida Marcussi, “Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII”, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2015, pp. 205-283 .

O objetivo do presente artigo é demonstrar como os missionários católicos em Angola, primeiro os jesuítas depois também os capuchinhos, tiveram de se acomodar aos costumes de seus interlocutores *mbundu*. No período de fixação das balizas territoriais do domínio luso na África Centro-Occidental, em território hoje pertencente a Angola, entre 1575 e 1681, os portugueses não reuniam condições militares para sujeitar os *mbundu* unilateralmente, de maneira que tiveram de negociar alianças com as autoridades políticas locais. Daí os missionários jesuítas e capuchinhos terem se posicionado como mediadores das negociações entre portugueses e lideranças centro-africanas. Assim, foi para ganharem consideração de seus interlocutores locais que os missionários católicos aceitaram ter suas rotinas sacramentais estrategicamente confundidas com as práticas rituais dos assim chamados *jinganga*, a quem os portugueses depreciativamente caracterizavam como “feiticeiros”. Enfim, argumento como essa atenção à postura acomodativa dos missionários nos permite reconhecer o protagonismo dos *mbundu* na formação do catolicismo vivido por eles.

Jesuítas | Capuchinhos | Angola | Século XVI | Século XVII | Catolicismo Popular

JINGANGA MISSIONARIES: RELIGIOUS ACCOMMODATION AND POLITICAL SUBJUGATION IN ANGOLA (1575-1681)

The goal of this paper is to demonstrate how Catholic missionaries in Angola, first Jesuits and then Capuchins, accommodated the customs of their Mbundu interlocutors. Between 1575 and 1681, the Portuguese colonial presence was still tenuous and negotiations for political alliances with local authorities were essential. In these cross-cultural negotiations, missionaries positioned themselves as key intermediaries between the Portuguese and the Mbundu. To gain the trust of the Mbundu, the missionaries even agreed to allow their sacramental duties to be conflated with those of the ritual specialists known as jinganga, who were characterized as witches by the Portuguese. The fact that the missionaries permitted this adaptation suggests that the Mbundu played a role in shaping how Catholicism was practiced among them.

Jesuits | Capuchins | Angola | Sixteenth Century | Seventeenth Century | Popular Catholicism