

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

FABRÍCIO LEAL NOVAES

**A COMPANHIA DE JESUS EM ANGOLA: UMA POLÍTICA DE CRISTIANIZAÇÃO
E CONQUISTA (1560-1626)**

Recife
2023

FABRÍCIO LEAL NOVAES

**A COMPANHIA DE JESUS EM ANGOLA: UMA POLÍTICA DE CRISTIANIZAÇÃO
E CONQUISTA (1560-1626)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em história. **Área de Concentração:** Sociedades, Culturas e Poderes.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite

Recife
2023

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

N935c Novaes, Fabrício Leal.
A Companhia de Jesus em Angola : uma política de cristianização e conquista (1560-1626). / Fabrício Leal Novaes. – 2023.
120 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Profº. Drº. Bruno Martins Boto Leite.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2023.
Inclui referências e apêndices.

1. História. 2. Missões. 3. Evangelização – Igreja Católica 4. Jesuítas.
I. Leite, Bruno Martins Boto (Orientador). II. Título.

981 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2023-024)

FABRÍCIO LEAL NOVAES

**A COMPANHIA DE JESUS EM ANGOLA: UMA POLÍTICA DE CRISTIANIZAÇÃO
E CONQUISTA (1560-1626)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em história. **Área de Concentração:** Sociedades, Culturas e Poderes.

Aprovada em: 03 / 03 / 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof^a. Dr^a. Sueli Creusa Cordeiro de Almeida (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Gustavo Acioli Lopes (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE

A meus pais, pelo encorajamento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais Ana Maria e João, pelo incentivo e apoio constantes. Ao meu irmão Flávio, pela convivência e ajuda nas mais diversas situações e dificuldades enfrentadas durante essa trajetória. Ao meu companheiro Jaedson, pelo afeto e acalento e por ter me presenteado com sua companhia no momento mais oportuno.

Registro meus agradecimentos também aos amigos e amigas com os quais pude dividir meus receios e angústias e que também me aconselharam ao longo da produção, em especial a Ana Karolyna, Jaqueline, Juliane, Rafael e Vitória.

Também agradeço ao meu orientador, o professor Bruno Boto, por todos os ensinamentos, revisões, sugestões, diálogos, incentivo, acolhimento e compreensão. Pelos mesmos motivos agradeço ao professor Gustavo Acioli e a professora Suely Almeida, que compuseram as bancas de qualificação e defesa desta dissertação.

Ao CNPq, pela bolsa concedida no primeiro ano do mestrado e ao IFPE, que me acolheu como servidor na sequência. Agradeço a minha chefe Margarete Hamburgo por todo incentivo, bem como aos demais colegas.

Por fim, agradeço à UFPE e toda equipe que compõe o PPGH UFPE, que possibilitaram a realização deste mestrado mesmo com todas as dificuldades impostas pelo cenário pandêmico.

“Deus é a última justificação de uma ação pretensamente secular ou secularizada da Modernidade”. (DUSSEL, Enrique, 1993, p. 59).

RESUMO

Desde o século XVI, os missionários da Companhia de Jesus estiveram realizando missões religiosas entre diferentes povos e em diversas partes do mundo. Ao chegarem em Angola, em 1560, os jesuítas se depararam com um rei poderoso e que recusou o cristianismo. Nesse sentido, os jesuítas passaram a defender que, para que a fé cristã fosse propagada naquele reino, seria necessária a sua conquista por parte dos portugueses. O presente trabalho pretende discutir quais estratégias os jesuítas utilizaram para levar o cristianismo àquele território e demonstrar como essas estratégias se alinharam com o projeto de conquista da Coroa portuguesa. Também discutiremos como os líderes angolanos reagiram ao projeto jesuíta, e em que circunstâncias aceitaram a fé cristã.

Palavras-chave: jesuítas; missão; Angola; estratégia.

ABSTRACT

Since the 16th century, the missionaries of the Society of Jesus executed religious missions among different peoples and in different parts of the world. When they arrived in Angola, in 1560, the Jesuits encountered a powerful king who rejected Christianity. In this sense, the Jesuits began to defend that, for the Christian faith to be propagated in that kingdom, it would be necessary for it to be conquered by the Portuguese. The present work intends to discuss which strategies the Jesuits used to take the confrontation to the territory and demonstrate how these strategies were aligned with the project of conquest of the Portuguese Crown. We will also discuss how Angolan leaders reacted to the Jesuit project, and under what circumstances they accepted a Christian faith.

Keywords: jesuits; mission; Angola; strategy.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Reino do Congo e sua área de influência na primeira metade do XVI.....	28
Mapa 2 - O Estado do Ndongo no século XVI.....	33
Mapa 3 - África Centro-ocidental.....	34

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	O REINO DE ANGOLA: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA	21
2.1	A FUNDAÇÃO DO NDONGO	21
2.2	O NGOLA E SEUS SOBAS.....	30
2.3	O SÉQUITO DOS <i>NGOLAS</i> E SOBAS	35
2.4	A GUERRA PRETA, OS JAGAS E IMBANGALAS	37
3	A PRESENÇA PORTUGUESA E AS MISSÕES JESUÍTAS EM ANGOLA	43
3.1	A PRIMEIRA MISSÃO JESUÍTA EM ANGOLA.....	46
3.2	OS MISSIONÁRIOS E O PROJETO DE CONQUISTA EM ANGOLA	55
3.3	A REVOLTA DOS AMOS E A VISITA DO PADRE PERO RODRIGUES.....	68
3.4	A CONTINUIDADE DA MISSÃO DURANTE O GOVERNO GERAL	76
4	ESTRATÉGIAS DOS JESUÍTAS NA MISSÃO DE ANGOLA	85
4.1	A CONVERSÃO DOS SENHORES	85
4.2	OS JESUÍTAS E AS DISPUTAS COM OS SACERDOTES LOCAIS	89
4.3	A LÍNGUA DE ANGOLA.....	94
4.4	O COLÉGIO DA COMPANHIA DE JESUS EM LUANDA	97
4.5	O BATISMO E OS CONFLITOS COM NZINGA.....	104
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
	REFERÊNCIAS	115
	APÊNDICE A - FONTES PRIMÁRIAS	120

1 INTRODUÇÃO

A presença e domínio português em Angola têm raízes mais profundas do que o conhecido período de Colonização dos territórios africanos durante o século XIX. Desde o século XVI, teve início um processo de ocupação portuguesa daquele território, partindo do litoral, onde se fundou Luanda e cada vez mais penetrando o interior angolano. Nesse processo inicial, tiveram destaque os missionários da Companhia de Jesus, enviados junto ao donatário Paulo Dias de Novais, desde o primeiro momento em que Portugal decidiu fundar ali mais uma colônia.

Nesse contexto, chama atenção a associação da expansão do Império Marítimo Português com a expansão do cristianismo, a associação entre Igreja e Estado. Conforme aponta Luiz Felipe Baêta Neves, a religião cristã possuía uma vocação universal, um projeto de integração e unidade que se casava muito bem com aquilo que se esperava da conquista portuguesa.¹ A Companhia de Jesus foi imprescindível nesse sentido para a expansão do Império Português, sendo considerada a ponta-de-lança da Igreja militante na luta por cristianizar estes povos que passaram a ser conhecidos.²

Américo Lacombe explica que, desde o século XV, Portugal conseguiu adquirir da Igreja em Roma importantes concessões, sobretudo pelo combate aos Mouros praticado na pessoa do Infante D. Henrique, o que acabou culminando no Padroado, que "consistiu praticamente no controle das nomeações das autoridades eclesiásticas pelo Estado e na direção, por parte deste, das finanças da Igreja".³ Bruno Leite também reforça como, desde o acordo de padroado de 1514, "as monarquias católicas já vinham controlando e submetendo suas igrejas locais... A organização confessional dos estados territoriais marcava, desde então, a nova face da estrutura política

¹ NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 28.

² BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 81.

³ LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil Colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I, Volume II. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 68.

católica”⁴. Num Estado Português com poderes para interferir em assuntos eclesiais como provisões, a Igreja foi muito utilizada em seus projetos. Dentre eles, o de conquista de Angola, que contou com apoio dos jesuítas instalados em Portugal.

Ao longo desse trabalho discutiremos quais as estratégias foram empregadas pelos jesuítas no trabalho missionário em Angola e como tais estratégias se alinharam ao domínio português, dentro do projeto de conquista político-espiritual naquele território, haja vista que os jesuítas defenderam que, para haver conversão em Angola, deveria haver a sujeição daquele Reino. Acreditamos que em dados momentos o resultado desse processo tenha funcionado a contento do interesse dos padres e que foram importantes as estratégias religiosas dos missionários da Companhia de Jesus no quadro do plano de conquista militar e política de Angola pelo Estado português. O recorte temporal adotado permitirá analisar diferentes fases da missão, desde os momentos iniciais de maiores conflitos com o Rei do Ndongo em 1560, passando pelo avanço da conquista portuguesa e expansão da missão, até o momento dos primeiros conflitos dos portugueses com a rainha Nzinga em 1626.

Para discutirmos as estratégias missionárias, iremos dialogar com Adriano Prosperi, a partir de sua compreensão de que, quanto menor o domínio português nos territórios, mais os missionários tinham que empregar estratégias de “adaptação” para obtenção de algum sucesso na missão.⁵ Algo que foi necessário no começo da Missão de Angola, diante do frágil avanço da conquista militar portuguesa. Mas aos poucos, à medida que a conquista avançava, os missionários puderam realizar a evangelização e combater a religião local de forma mais incisiva.

Prosperi também desenvolveu estudos sobre o método missionário, o qual também tentaremos empregar na análise da atuação dos missionários jesuítas no Reino de Angola, um dos pontos-chave desse método era a comunicação por cartas, que forneceu modelos que foram adotados em diferentes missões. O autor fez importantes considerações sobre a leitura das fontes produzidas pelos missionários, para o qual:

As fontes missionárias não foram concebidas como descrição asséptica de realidades remotas: cada página dos relatos dos

⁴ LEITE, Bruno Martins Boto. Prefácio ao leitor português e brasileiro. In: GINZBURG, Carlo; PROSPERI, Adriano. **Jogos de Paciência**: Um seminário sobre o “Benefício de Cristo”. Porto Alegre: Ladeira Livros, 2022, p. 29.

⁵ PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). **O Homem Barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 159.

missionários encontra-se repleta de desejos, das esperanças e das ações praticadas para modificar as sociedades descritas.⁶

A Companhia de Jesus mandava publicar e divulgar em volumes as chamadas cartas das Índias. Segundo o autor, tais cartas atraíram pessoas e produziram vocações missionárias, os relatos faziam crer que a glória dos céus podia ser conquistada nos campos das missões⁷. Mas é preciso ter o cuidado de se reconhecer que estas cartas, que eram divulgadas ao público, dão conta apenas dos sucessos alcançados na evangelização dos nativos, “essas cartas obedeciam às normas ditadas por Inácio, que impunham distinguir entre as mensagens que podiam ser mostradas a estranhos e as de natureza confidencial”⁸

Entretanto, Prospero segue afirmando que não se pode negar que, nesses relatos, há riqueza de informações etnográficas sobre os povos entre os quais atuaram os missionários, visto que era necessário saber no que eles diferiam culturalmente, para que se pudesse torná-los iguais aos europeus.⁹

Da mesma forma, Carlos Almeida também destaca a importância das fontes produzidas pelos missionários:

Estes documentos são, por um lado, um dos resultados visíveis de uma relação, historicamente vivida, entre os europeus e as sociedades africanas situadas naquela ampla região. Não sendo, obviamente, a única fonte disponível para o estudo e conhecimento dessa relação, é, sem dúvida, o seu conjunto mais coerente. Esses textos comportam, entre as suas mais importantes componentes, um forte pendor que hoje se designaria por etnográfico e antropológico, mesmo que esse discurso seja desigual quanto ao seu grau de aprofundamento e organização. [...] Mas esses documentos são, ao mesmo tempo, produzidos por uma qualidade particular de europeus, por homens devotados à vida religiosa e que, nas condições próprias do seu tempo, se lançam pelo mundo no ofício da conversão das almas. Significa isto que esta documentação possui a particularidade, numa circunstância histórica concreta, de reflectir uma experiência radical de confronto com a realidade africana, conduzida com o objectivo expresso de promover a sua transformação.¹⁰

⁶ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: EdUSP, 2013, p. 582.

⁷ Ibidem, p. 546.

⁸ Ibidem, p. 557.

⁹ Ibidem, p. 582.

¹⁰ ALMEIDA, Carlos. **Uma Infelicidade Feliz**: A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a Região Mbundu (Meados do Séc. XVI - Primeiro Quartel do Séc. XVIII). Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009, p. 5.

Embora fossem escritas cartas para tratar diversos assuntos referentes às missões e em diversos momentos, existiam cartas que deviam ser escritas para cumprimento do fluxo interno estabelecido pela Ordem. Fernando Londoño explica que Loyola queria garantir a união entre os membros dispersos e a cabeça da Ordem, portanto, obrigatoriamente, as casas missionárias - estrutura elementar da missão - deveriam escrever as províncias, que era a estrutura que estava acima das casas missionárias, responsável por designar os missionários para cada missão e por obter seu sustento, como por exemplo, a Província de Portugal, responsável entre outras pela Missão em Angola. Já os grupos de Províncias constituíam Assistências. A Assistência de Portugal, além de abrigar a Província de Portugal, contava ainda com a do Brasil; da Índia, posteriormente dividida nas Províncias de Goa e Malabar; Japão e as Vice-Províncias da China e do Maranhão.¹¹

Os superiores das casas missionárias deveriam escrever, semanalmente, aos provinciais que, por sua vez, deveriam respondê-los e escrever mensalmente ao Superior Geral da Companhia de Jesus. Já a cada quatro meses, os superiores das missões deveriam enviar cartas aos provinciais contendo apenas fatos edificantes, estas deveriam ser enviadas com cópias em latim e na língua da província, para que fossem socializadas entre as diferentes missões ligadas à província e também enviadas ao Geral da Companhia.¹² Anualmente, também era feito o envio das chamadas Cartas Anuais ao Superior Geral, estas relatavam acontecimentos ao longo de todo ano nas missões.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile indica que a configuração da companhia como um corpo dotado de uma cabeça (o preposto geral), com a qual tinham laço de dependência seus membros dispersos em várias partes do mundo, estava disposta nas **Constituições** da Ordem. Para manter a unidade, mesmo num corpo com membros tão dispersos, era necessário que durante o processo formativo dos membros os mesmos adquirissem uma identidade jesuíta, justamente por isso, a formação de um jesuíta tinha duração superior a outras ordens religiosas. A Identidade Jesuíta constituía-se do modo de proceder da Ordem, entretanto, havia liberdade para adaptar as ações de acordo com os diferentes cenários que os jesuítas encontravam

¹¹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo I. Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 12.

¹² LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, p. 14.

nas diferentes partes do mundo, com algumas delimitações dos limites aceitáveis pela Companhia. A historiadora ressaltou ainda, que as cartas tinham importante papel no governo da Ordem e promoviam a difusão do modo de proceder jesuíta, que era fundamento da Identidade da Companhia de Jesus¹³.

Mais uma vez é importante ressaltar que as cartas que deveriam vir a público eram apenas as cartas com informações edificantes, para enaltecer a Ordem perante a sociedade. Segundo Londoño, Inácio de Loyola classificou estas como as cartas principais e instruiu que fossem relatadas nestas: experiências de sermões, confissões e demais obras pias. Já as cartas que tratavam de assuntos como "informações e notícias para tomar decisões relativas ao envio de padres, à abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílio de nobres e poderosos, e em muitos casos, correção de desvios e abusos"¹⁴ não deveriam ser divulgadas. José Eisenberg divide as cartas jesuítas entre relatos edificantes e as *hijuelas*, estas últimas eram justamente as cartas que ficavam restritas à Companhia de Jesus. De acordo com o autor, as *hijuelas* podiam ser escritas num tom mais informal, como numa comunicação entre amigos e mantinham lealdade e privacidade institucional, "cimentadas pelo sentimento corporativo dos irmãos". De modo geral, os jesuítas procuravam ser claros e sucintos nessas correspondências. Eisenberg destaca diversos temas que eram tratados por meio das *hijuelas*:

Ajuda financeira para a construção de casas jesuíticas e igrejas; controle da localização e do número de jesuítas em uma determinada região; nomeações para cargos burocráticos, e um sem números de pedidos que iam do envio de mais missionários, para auxiliar no trabalho apostólico, ao envio de livros, roupas e material litúrgico. Nessas cartas, os jesuítas também reclamavam das dificuldades criadas por cristãos e nativos e descreviam os sucessos e fracassos de sua atividade missionária, particularmente no tocante à conversão, ao batismo e ao casamento dos selvagens.¹⁵

Quanto aos relatos edificantes, Eisenberg acrescenta que "apresentavam os aspectos bem-sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo". Os missionários

¹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, pp. 67-73.

¹⁴ Ibidem, p. 18.

¹⁵ EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 53.

também tentavam atrair possíveis novos missionários, fazendo apelos emocionais e narrando as dificuldades por falta de mais homens. O autor escreve que os missionários que vieram para o Brasil destacaram nestas cartas os costumes selvagens dos indígenas, o que também foi realizado no caso da Missão de Angola. As cartas traziam detalhes do estado de saúde dos missionários e descrição de ações específicas. Em suma, os relatos edificantes eram importantes instrumentos de propaganda da Ordem, demonstrando seus feitos aqueles que financiaram as missões. Eisenberg também reforçou a importância etnográfica dos relatos edificantes dos jesuítas, visto que os missionários precisaram explicar a especificidade das táticas de conversão adotadas levando em conta as particularidades das culturas com as quais estiveram em contato, descrevendo-as por meio destas cartas. Nos relatos edificantes, os missionários viam uma forma de justificar suas ações e adaptações nos métodos comuns de conversão.¹⁶

A realização do trabalho contou com a utilização de densa quantidade de documentos produzidos pelos jesuítas, sobretudo no formato de cartas, contidos na **Monumenta Missionária Africana**, uma obra que congrega diversos documentos coletados pelo padre António Brásio. Como aponta Miller, essa obra foi elaborada em condições de forte repressão do governo de Salazar à produção acadêmica portuguesa, que não permitia trabalhos narrativos e interpretativos sobre temas como o tráfico de escravos, por exemplo, o que tornava mais seguro aos pesquisadores a publicação de documentos, tal como fez o padre António Brásio, beneficiando uma série de pesquisadores da história da África Ocidental no período pré-colonial.¹⁷ Além da documentação produzida pelos jesuítas, a coletânea traz uma série de documentos produzidos pela administração portuguesa em Angola e pelos reis ibéricos que trazem informações importantes sobre a ação dos missionários em Angola. Para melhorar a leitura, atualizamos para o português atual a grafia de algumas palavras das citações desta fonte, sem prejuízos ao conteúdo dos documentos, que foram publicados já transcritos.

Foi utilizada também a coletânea de documentos publicada por Beatrix Heintze, que dizem respeito às cartas do governador Fernão de Sousa escritas entre 1624 e

¹⁶ Ibidem, pp. 54-57.

¹⁷ MILLER, Joseph C. O Caminho da história: a trajetória atlântica de um africanista entrevista com Joseph C. Miller. [Entrevista concedida a] Gustavo Acioli Lopes; Maximiliano M. Menz. **Almanack**, Guarulhos, n. 22, 2019, p. 434.

1635, período no qual esteve atuando enquanto governador de Angola e prestou diversas informações sobre aquele território. Além de reunir a documentação, Heintze também fez considerações a respeito de Fernão de Sousa. O governador de Angola procedia da aristocracia portuguesa, tendo nascido, provavelmente, em Vila Viçosa. Seus antepassados se destacavam pelo “exercício de elevadas funções na Casa dos Duques de Bragança”¹⁸ Dois dos irmãos mais velhos de Fernão de Sousa acompanharam o rei Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir, onde acabaram falecendo. Tais feitos renderam à família de Fernão de Sousa reconhecimento e mercês. Em 1602, Fernão de Sousa recebeu do rei o privilégio de Fidalgo e em 1623 alcançou a mercê do governo de Angola, tendo chegado aquele território apenas no ano posterior.¹⁹ Veremos, ao longo do trabalho, como Fernão de Sousa procedeu no governo diante da missão dada pelo rei de restabelecer as feiras e tentar avassalar autoridades centro-africanas de forma pacífica.

Consultamos também a crônica escrita pelo militar português Antonio de Oliveira Cadornega, **A História Geral das Guerras Angolanas**. Cadornega nasceu no ano de 1610 em Vila Viçosa, Portugal, e partiu para a África no período de inquisição devido a sua origem judaica, chegando a Luanda no ano de 1639. Lá exerceu funções de soldado, capitão e na administração pública. Longe de ser um relato apenas das guerras, a crônica de Cadornega traz informações sobre o território, seus habitantes, atuação dos missionários e outros detalhes da administração portuguesa ali. Kleber Silva afirma ainda que o autor estava “Ocupado em justificar a conquista e expansão da fé naquela porção da África, tema central à *Hestoria*, Cadornega exalta a violência e crueldade que ‘disciplina’ os ‘idólatras’”.²⁰ O militar exalta a conquista portuguesa, pois como explica Ingrid de Oliveira, o relato foi feito por iniciativa própria e possui uma dedicatória ao monarca português, provavelmente na intenção de conseguir alguma mercê.²¹

¹⁸ HEINTZE, Beatrix. **Fontes para a História de Angola do Século XVII: I. Memórias, Relações e Outros Manuscritos da Colectânea Documental de Fernão de Sousa (1622-1635)**. Vol. I. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985, p. 15.

¹⁹ Ibidem, pp. 22-23.

²⁰ SILVA, Kleber Clementino da. **Política e Historiografia nas Narrativas Lusocastelhanas Seiscentistas da Guerra Holandesa no Atlântico Sul**. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2016, p. 224.

²¹ OLIVEIRA, Ingrid Silva de. Semelhanças e Diferenças na Escrita da História da África Centro-Ocidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v. 23, n. 2, jul/dez 2010, p.419.

Uma outra importante crônica utilizada foi a **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola**, escrita pelo padre italiano João (ou Giovanni) António Cavazzi, entre os anos de 1669 e 1671. Ingrid Oliveira descreve como foi a atuação de Cavazzi em Angola e o contexto de produção de sua obra:

Ele [Cavazzi] esteve em Angola em dois momentos. O primeiro período compreendeu os anos de 1654 a 1667, e o segundo entre 1673 a 1676. Em ambas as ocasiões, Cavazzi atuou como missionário na evangelização dos povos daquelas regiões. Foi a partir dessa larga experiência no continente africano que a Sagrada Congregação da Propaganda Fide — instituição papal responsável pelas missões no ultramar — solicitou que o capuchinho escrevesse sobre o avanço da fé católica naquele território.²²

Cavazzi chegou a Luanda em 11 de novembro de 1654 e logo foi encaminhado a Massangano, uma vila no interior, ele integrou a Missão Capuchinha de Matamba. Depois de circular por várias partes dessa região em missionação, retornou em 1669 à Itália. E, a partir desse ano, Cavazzi deu início às pesquisas para escrita de sua obra. Leite de Faria, na introdução da publicação do livro em português, trata de como se deu a escrita de tal obra, e antes de tudo destaca que a primeira fonte de informações foi a observação pessoal do próprio autor. Além disso, Cavazzi também fez uso dos relatos de outros religiosos com os quais manteve contato durante a missão; cartas ou relações de missionários que o mesmo pode analisar em Luanda, Roma e nos conventos capuchinhos e por último obras impressas de outros cronistas que já existiam sobre o Congo e Angola.²³

A obra de Cavazzi foi publicada em 1687, após a morte do autor, e alcançou grande sucesso, sendo traduzida e publicada em diversos países da Europa. Fato curioso é que a primeira versão em português só tenha sido publicada em 1965. Para Leite de Faria, haveria o desinteresse de Portugal na obra pelo fato de já estarem ocupando a região na época e não precisarem dessas informações²⁴, no entanto, Oliveira comenta que para além disso, o contexto da Restauração e das Guerras contra Castela tornaram inviável essa publicação.²⁵

²² Idem.

²³ CAVAZZI, João Antonio. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V. I. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, p. 23.

²⁴ Ibidem, p. 22.

²⁵ OLIVEIRA, Ingrid Silva de, op. cit., p. 431.

Ao contrário da obra de Cavazzi, **A História Geral das Guerras Angolanas**, de Cadornega, demorou muito a ser publicada, não passando de manuscritos até o ano de 1940. Kleber Silva ao tentar esclarecer os motivos para isso traz o seguinte:

O autor, então, desobedece preceitos retóricos apreciados na Europa, como o “decência”, a “gravidade”, caros ao gênero histórico. Além do mais, é possível que retratasse a guerra de maneira não muito conveniente à agenda política da dinastia bragantina nos anos 1680. Esta hipótese dá pistas dos motivos de sua não publicação na época ou, quando menos, pouco entusiasmo da coroa para com a *Hestoria*.²⁶

Apesar disso, não significa que esse texto não circulou, mesmo com o avanço das impressões, os manuscritos ainda permaneciam populares na época em que o escrito chegou a Portugal.

Embora as duas crônicas citadas tenham sido escritas em um período posterior ao recorte do trabalho aqui apresentado, ambos os autores relataram acontecimentos anteriores a sua chegada a Angola.

Como nos utilizamos de fontes produzidas em diferentes contextos, foi necessário realizar o cruzamento das mesmas, atentando para as informações prestadas e as tensões e vínculos existentes entre os diferentes autores. Apesar de os relatos apresentarem, em alguns momentos, informações imprecisas, faz-se uma análise crítica dessas fontes para extrair informações mais seguras.

Este trabalho busca trazer as diversas estratégias utilizadas pelos jesuítas, em Angola, para cristianização e permanência da missão e a construção do projeto de conquista daquele território. Ao final, também consideraremos como se dava a recepção dos ensinamentos da Companhia de Jesus pelas autoridades abundas, a partir da análise do batismo da rainha Nzinga e das relações iniciais tecidas com a mesma. Também buscaremos sempre que possível fazer referência à atuação da Companhia de Jesus também no Brasil, pela constante interação que houve entre os inicianos nas duas margens do Atlântico baseadas em interesses comuns. Além disso, esta pesquisa busca somar aos trabalhos produzidos sobre a atuação da Companhia de Jesus na África maiores dados e reflexões alicerçadas em análises críticas.

Para tanto, foram consultadas obras de diferentes vertentes historiográficas. Foi essencial a consulta às obras de autores africanistas para compreensão da

²⁶ SILVA, Kleber Clementino da, op. cit., p. 224.

estrutura social, política, cultural e religiosa do reino de Angola no período estudado. Uma outra vertente historiográfica que precisou ser considerada diz respeito a História do Império Ultramarino Português, considerando que o tema aqui estudado toca, também, nos contatos entre portugueses e centro-africanos na época em que Portugal estava expandindo seus domínios no ultramar, e que os Jesuítas implantaram a Missão em Angola em virtude desse processo. Por fim, a historiografia produzida sobre missões religiosas e em específico as missões jesuítas foi necessária para a compreensão da ação dos missionários da Companhia de Jesus em Angola entre os séculos XVI e XVII.

Este trabalho está disposto em três capítulos. O primeiro capítulo traz uma contextualização do território de Angola e formação do Reino do Ndongo, apontando para sua estrutura social, organização política e religiosa, a qual precisaremos nos remeter nos capítulos posteriores e servirá de suporte também para o leitor menos familiarizado com a história desta parte da África no período proposto.

No segundo capítulo discutimos as etapas da presença jesuíta em Angola. Descrevendo os diferentes momentos da atuação jesuíta na tentativa de conquista da alma dos centro-africanos, relacionando isso com a ocupação portuguesa naquele território. Analisando as formas das estratégias empregadas tanto no trabalho missionário como no projeto de conquista.

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos de forma mais pormenorizada e mais detidamente, as diferentes estratégias empregadas pelos jesuítas na missão em Angola. Buscando demonstrar como foram elaboradas e como se deu a recepção destas pelas elites centro-africanas.

2 O REINO DE ANGOLA: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

Apesar de sua importância na história do Brasil e dos quase quatro séculos de escravismo negreiro que marcaram a história do país e vinculou os acontecimentos da África Atlântica à vida brasileira²⁷, ainda é pouco conhecida e estudada a história de Angola entre os brasileiros. Diante disso, nesse primeiro capítulo pretendemos trazer elementos fundamentais desta história no período aqui estudado, de modo a introduzir os conceitos, os elementos e os grupos aos quais estaremos nos remetendo nos capítulos posteriores. Para a composição deste primeiro capítulo recorreremos a autores africanistas que se aprofundaram na história de Angola entre os séculos XVI e XVII.

2.1 A FUNDAÇÃO DO NDONGO

O Ndongo, que mais tarde seria nomeado como Angola pelos portugueses, estava situado na parte Ocidental da África Central, uma área constituída de povos que compartilhavam cultura e línguas semelhantes²⁸. Robert Slenes explica que os habitantes da África Centro-Ocidental descendiam de grupos que migraram saindo de Camarões, cerca de 5 mil anos atrás, e espalharam-se ao sul e a leste, absorvendo boa parte dos povos autóctones esparsos. Ainda segundo o autor,

A África Centro-Ocidental é reconhecida na bibliografia especializada como uma área cultural una: uma região em que as diversidades culturais refletiam adaptações criativas às contingências históricas, a partir dos mesmos princípios cosmológicos e visões do bem social.²⁹

Conforme sugere Carlos Almeida, a região da África Centro-ocidental, antes da formação dos estados, era constituída por uma rede de aldeias, concentradas próximas a vales e leitos de rios, e que “desenvolveu-se como um território economicamente integrado em que diferentes especializações ecológicas

²⁷ SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011, p. 546

²⁸ VANSINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell A. **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, p.650.

²⁹ SLENES, Robert. Africanos Centrais. In: Schwarcz, Lilia Moritz; Gomes, Flávio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 65.

promoveram uma vasta e ampla teia de relações de complementaridade.”³⁰ As diferentes aldeias tiraram proveito dos recursos ecológicos da região, com técnicas de agricultura, caça, pesca e exploração de metais e produção de tecidos de palmeira. Tal especialização na produção de determinados recursos ampliou as possibilidades de relações comerciais entre as aldeias e o estabelecimento de contatos e vínculos de complementaridade.

O parentesco ocupava um lugar de destaque na formação dessas sociedades, o sistema de descendência matrilinear constituiu uma inovação específica da África Central.³¹ Em especial na região em que se situava Angola, Flávia Carvalho explicou que se seguia o *Sistema matrilinear de sucessão*, no qual o sobrinho, filho de uma irmã, era transformado no sucessor do chefe principal, seu tio, passando a ser considerado também filho do chefe. Tal lógica, de uma relação mulher e progenitura, mais adiante, levou a conflitos com os missionários, que defendiam a primogenitura, conforme o costume europeu.³²

Desta forma, vê-se que, na África Central, assumiu-se grande importância a linhagem de parentesco matrilinear, isso indica a centralidade do fator humano como indicador do poder nessa sociedade, tal como bem observou Miller, nas sociedades centro-africanas a riqueza era determinada pela quantidade de pessoas que se tinha como dependentes.³³ É esclarecedora a escrita de Carlos Almeida nesse sentido:

O prestígio e a riqueza não são medidos em termos da extensão dos territórios sobre o qual se exerce um tipo determinado de autoridade, e menos ainda sobre a acumulação de bens e produtos, mesmo os mais valiosos. Esses e outros indicadores quando são considerados, possuem um valor sobretudo instrumental. São as pessoas, pelo contrário, o recurso estratégico e fundamental, a medida decisiva da prosperidade de determinada comunidade. Os mais ricos e poderosos são aqueles capazes de reunir sob a sua protecção e dependência o maior número de pessoas, homens, mas sobretudo, como se viu, mulheres, gente com especializações diversificadas, caçadores experimentados, propiciadores eficazes do mundo dos espíritos, bons guerreiros, ou artesãos hábeis. A medida da riqueza não está na acumulação, mas, pelo contrário, na

³⁰ ALMEIDA, Carlos. **Uma Infelicidade Feliz: A Imagem da África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre Kongo e a Região Mbundu (Meados do Séc. XVI - Primeiro Quartel do Séc. XVIII)**. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 90-91.

³¹ *Ibidem*, p. 93.

³² CARVALHO, Flávia Maria de. **Os Homens do Rei em Angola: Sobas, Governadores e Capitães Mores, Séculos XVII-XVIII**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013, pp. 40-41.

³³ MILLER, Joseph. **Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 43.

sua distribuição porque é por essa via que se formaliza a dependência daqueles que carecem desses bens. Para os que se colocam sob a proteção de outrem, esse estado impõe regras de deferência e respeito, de retribuição da segurança de que desfrutam, mas constitui, do mesmo passo, uma oportunidade de chegar a desfrutar de uma posição relevante e confortável dentro desse complexo clientelar.³⁴

Diante desse processo de formação de redes clientelares e de dependência, Carlos Almeida aponta que tendem a surgir instâncias de autoridade que se configuram como institutos de mediação política. A partir do domínio da obtenção de determinados produtos necessários a outras comunidades, das capacidades individuais de determinados indivíduos no que diz respeito à caça, fabricação de certos objetos ou utilização de poderes sobrenaturais, formaram-se estruturas de autoridade, que se cristalizaram em forma de poder político nas comunidades.³⁵

Joseph Miller investigou o surgimento dessas estruturas de autoridade entre os ambundos. O autor indicou que homens que se destacavam por seus feitos eram vistos como portadores de um acesso às forças espirituais através da posse de certos objetos, que eram vistos como mediadores entre o mundo visível e o sobrenatural. Os objetos serviam também como distintivos e insígnias do estatuto especial daqueles que as possuíam. Entre os exemplos de insígnias, Miller destacou plantas, figuras em madeira e até mesmo dentes dos mestres de caçadores que alcançaram destaque. Entretanto, o autor aponta que enquanto muitas destas tiveram valor apreciado de forma passageira, alcançaram destaque a árvore *mulemba*, que representava a integridade do parentesco e suas raízes o vínculo das famílias ao solo e os *lunga*, que estava ligado a rios e lagos, responsáveis pela fertilidade. Posteriormente, as insígnias que tiveram maior destaque foram os *jingolas*, pequenos objetos de metal.³⁶

O próprio mito fundador do Ndongo, narrado por alguns cronistas, conta que o Reino teria surgido a partir da centralização em torno de um rei ferreiro com poderes mágicos. Beatrix Heintze indica que o mito do rei ferreiro era comum a vários outros povos da África Central que haviam passado por processos migratórios.³⁷ Joseph Miller apontou que essas tradições não se referem às origens do povo, mas sim ao

³⁴ ALMEIDA, Carlos, op. cit., pp. 93-94.

³⁵ Ibidem, p. 94.

³⁶ MILLER, Joseph. **Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola**. Londres: Oxford University Press, 1976, pp. 53-64.

³⁷ HEINTZE, Beatrix. **Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história**. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 177.

aparecimento de novas formas de organização política e explicou essa relação entre o ofício de ferreiro e tais poderes, apontado que o *ngola - jingola* no plural - seria uma insígnia de poder representada por objetos de metal, como facas, martelos, enxadas ou sinos e o seu portador seria capaz de ser mediador entre o mundo dos vivos e dos mortos, conseguindo guiar os seus pelos rumos certos.

O autor identificou a origem do *ngola* na bacia do Rio Lucala, em Matamba, onde viveu o povo Samba, os que primeiro dominaram as técnicas de metalurgia. Para Miller, a adoção da insígnia *ngola* permitiu uma maior movimentação dos ambundos em busca de oportunidades de comércio, guerras, visto que era uma insígnia de poder móvel, representada por objetos, diferente de árvores e rios que também representaram insígnias para estes povos anteriormente. Além disso, a forma de divisão dos *jingola* gerou uma maior cisão entre as linhagens, permitindo que homens mais jovens saíssem das aldeias de seus tios e fossem em busca de filiação a outros grupos também portadores de *jingola*. As linhagens mais poderosas podiam oferecer *jingola* a outras de modo a formar coligações nas quais detinha o papel principal, tal insígnia foi capaz de promover um maior reordenamento nas hierarquias existentes entre as linhagens.³⁸

Juliana Ribeiro da Silva afirma que a importância mítica do ferro só podia ser compreendida a partir do reconhecimento de sua importância econômica e das mudanças que a metalurgia trouxe para essas sociedades. A autora destaca que a introdução da metalurgia favoreceu a ampliação do comércio, visto que as ferramentas de metal possibilitaram o aumento da produção. Da mesma forma, o poder bélico das sociedades foi reforçado, com aumento da capacidade de defesa e de expansão dos reinos. No campo das relações de gênero, se outrora as mulheres produziam suas próprias ferramentas para trabalho, passaram a ser dependentes das enxadas que os homens portavam.³⁹ A associação do rei a um ferreiro parte justamente da noção de que tal rei dominava tecnologias capazes de trazer melhorias para esses povos, visto que o ferro possibilitou a construção de ferramentas para agricultura, para caça e para as guerras. Aqueles capazes de dominar tais técnicas

³⁸ MILLER, Joseph, op. cit., pp. 63-65.

³⁹ SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de Ferro: Os ferreiros na África Central no século XIX.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008, p. 35.

detinham privilégios adquiridos a partir do contato com as forças ocultas, o que lhes garantiam legitimidade.⁴⁰

Retomando as considerações sobre a insígnia *ngola* elaboradas por Joseph Miller, Mariana Bracks Fonseca, explica que:

Algumas linhagens Mbundo transformaram o *ngola*, de insígnia de linhagem, no fundamento de um novo tipo de estrutura política. Ao criarem instituições políticas centralizadas e hierarquizadas com base no *ngola*, as linhagens inverteram o significado estrutural de uma insígnia que, inicialmente, chegara aos Mbundo como apenas mais uma, numa longa série de ideias e símbolos absorvidos pelo sistema linhageiro dos Mbundo. A posse da insígnia *ngola* garantiu poder político àquele que seria, a partir daí, chamado de Ngola.⁴¹

Nasceu então o título *Ngola-Kiluanje* (Conquistador, Guerreiro), seu detentor alinhava uma rede de alianças entre diferentes linhagens que reconheciam sua autoridade. Por meio da reunião de poderosos exércitos o *Ngola* conseguiu manter autoridade sobre os grupos presentes entre os rios Bengo, Kwango e Kuvo. A distribuição de títulos e posições entre as linhagens permitiu a expansão da influência do *Ngola* entre os diferentes grupos.⁴²

É interessante notar o que aponta Carlos Almeida, que afirma que nas sociedades formadas pelos laços de parentesco a incorporação em um determinado grupo garantia segurança e proteção aos indivíduos. Da mesma forma, a fortuna dos senhores garantia a prosperidade para a comunidade⁴³.

O elemento religioso também gerava uma ligação entre tais povos, visto que, compartilhavam crenças comuns no que diz respeito aos ancestrais que habitavam o mundo não visível e as forças da natureza, que geriam essas sociedades e garantiam a proteção e a fertilidade. Conforme indica Carlos Almeida:

Para a generalidade destes povos, herdeiros de uma ancestralidade linguística comum, o mundo que está para além da experiência sensível quotidiana é tão real quanto este. Povoam-no uma multiplicidade de seres e entidades, os antepassados longínquos, heróis fundadores dos lugares ou das linhas de descendência, mas também os espíritos ligados às forças da natureza, uma árvore, um curso de água, uma particular configuração geológica. Lá desse lugar, esses seres velam o

⁴⁰ Ibidem, p. 40.

⁴¹ FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as Guerras de Resistência em Angola. Século XVII**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012, p. 24.

⁴² Ibidem, p. 24.

⁴³ ALMEIDA, Carlos, op. cit., p. 95.

mundo sensível, impõem aos que o habitam a observância de regras precisas consoante a natureza particular do ente a que se dirigem, e propiciam, em troca, a protecção e a fertilidade necessárias a uma existência bem sucedida. É para lá também que vão viver os que deixam a vida terrena, e de onde, doravante, vigiarão o comportamento dos que permanecem do lado material da vida.⁴⁴

Os centro-africanos também acreditavam na revelação dos espíritos do outro mundo para os seres humanos, através de sonhos ou transe de possessão. Alguns homens e mulheres seriam capazes de mobilizar os poderes de tais espíritos, fosse com boas intenções para o bem de suas comunidades como faziam grandes chefes e sacerdotes, fosse para interesses particulares como vinganças, como faziam alguns feiticeiros. Os que melhor manuseavam tais forças espirituais eram os mais requisitados em suas comunidades e ganhavam relevância.⁴⁵

John Thornton indica, que para o trabalho missionário foi importante essa crença, tal como no cristianismo, em um mundo e em entidades não visíveis. Da mesma forma a crença nessas revelações. Para o autor, esses elementos permitiram um desenvolvimento de um cristianismo africano⁴⁶, no qual componentes da fé católica se fundiam a religião local. O fato das revelações centro-africanas serem de fluxo contínuo, sem registro em escrituras como a Bíblia e sem ortodoxia, tornava mais fácil a incorporação de novas revelações trazidas pelo cristianismo.⁴⁷ Como veremos adiante, os missionários imputavam as revelações africanas aos demônios, o que não impediu que alguns europeus recorressem a tais poderes.

Aqueles que conquistaram posição de chefia atribuíam o feito ao uso de encantamentos. E continuavam fazendo uso dos mesmos para protecção e para beneficiar a comunidade que os cercava. A prosperidade gerada no governo de um determinado chefe indicava que os poderes do outro mundo através dos quais ele fora investido eram eficazes. Nesse sentido, encantamentos que anteriormente poderiam ter sido vistos como forma de beneficiação individual para ascensão de determinadas figuras ao poder, passariam a ser vistos de forma benéfica caso essa liderança atuasse de modo a gerar prosperidade em sua comunidade.⁴⁸ Mais adiante,

⁴⁴ Ibidem, p. 97.

⁴⁵ SLENES, Robert, op. cit., p. 67.

⁴⁶ THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 313.

⁴⁷ Ibidem, p. 325.

⁴⁸ ALMEIDA, Carlos, op. cit., pp. 98-99.

detalharemos como atuavam tais sacerdotes em Angola e como se relacionaram com os missionários jesuítas.

O idioma falado entre os povos do chamado Reino de Angola era o *Kimbundu*, falado pelas etnias *mbundus*, mais ao sul, próximo a Benguela se falava o *Umbundu*, pelas etnias *ovimbundus*. Já no Congo, se falava o *Kikongo*. Carlos Almeida aponta que essas diferentes comunidades linguísticas se formaram a partir da adaptação aos diferentes contextos ecológicos e exploração dos recursos locais. No Congo, havia abundância de chuvas e terras férteis em torno do Rio Zaire, o que permitiu uma grande concentração populacional e desenvolvimento de uma ampla rede comercial, que lidava principalmente com cobre, sal e tecidos de Ráfia. Já as populações que se concentravam mais ao sul, entre os rios Dande e Kwanza, se dividiam entre *ambundos* e *ovimbundos*. Os primeiros estavam situados entre Luanda e Benguela e se dedicavam ao comércio de sal, conchas e pescados. Já os *Ovimbundos*, mais ao sul, no planalto de Benguela, lidavam com o cultivo de terras.⁴⁹ Nas terras férteis do interior, os *ambundos* também se dedicavam à agricultura. O *Ndongo*, formado majoritariamente pelos *ambundos*, estava separado do litoral pela província de *Mbamba*, subordinada ao Congo. Localizava-se entre os rios *Bengo*, *Kwanza* e *Lucala*.

Os limites ao norte do *Ndongo* eram definidos pelo território dos *Dembo*, título dos grandes chefes locais, eram um povo também falante de *quimbundo*, mas que apesar de independentes tinham maior proximidade com o reino do Congo e reconheciam sua soberania.⁵⁰

A faixa ocidental, como já mencionado, correspondia à província de *Mbamba*, cujo o senhor *mani Mbamba* obedecia ao rei do Congo, entretanto, *Heintze* indica que à medida que o *Ndongo* avançava para o litoral, conquistou também a obediência do governador deste território, que simultaneamente obedecia também ao rei do Congo.⁵¹

Quanto aos limites ao sul, é provável que estes tenham se estendido para além da margem sul do *Kwanza*, visto que a Província de *Quissama*, famosa por suas minas de sal, também pertencia ao *Ndongo*, bem como *Libolo*, que ficava ao lado de *Quissama*.⁵²

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 100-101.

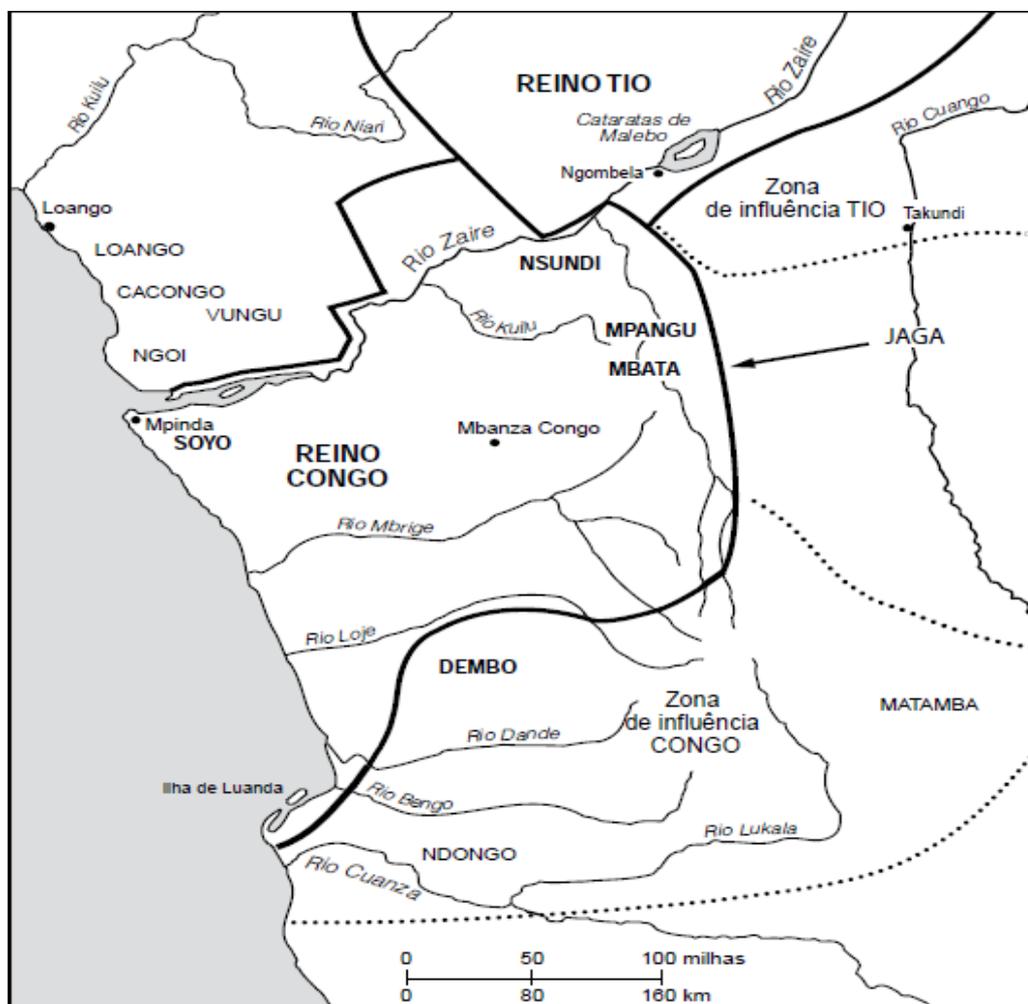
⁵⁰ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p. 183.

⁵¹ *Ibidem*, p. 184.

⁵² *Ibidem*, pp. 185-186.

Os limites ao leste são imprecisos, porém sabe-se que o importante reino de Matamba estava situado a leste do Ndongo. Os mapas que se seguem permitem visualizar os diferentes lugares mencionados.

Mapa 1 - Reino do Congo e sua área de influência na primeira metade do XVI



Fonte: VANSINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell A. **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, p.654.

Conforme indica Jan Vansina: “no Sul do Congo, o Estado de Ndongo cujo rei carregava o título de ngola, estava em formação por volta de 1500”.⁵³ Flávia Carvalho indicou os nomes e títulos dos primeiros líderes que estiveram a frente deste processo:

O Ndongo, teve origem na ascensão de Mbandi Ngola Kiluange líder responsável pela extensão dos domínios do mbundu do norte em direção às regiões próximas ao rio Kwanza a partir da segunda metade do século XVI. Na sequência seu filho Ngola a Mbandi, formalizou a unificação desses grupos mbundu através da

⁵³ VANSINA, Jan, op. cit., pp. 650-651.

legitimação de seu poder e soberania, assumindo como o Ngola fundador do Ndongo, e estabelecendo a região de Mbanza Kabassa como centro político.⁵⁴

Heintze aponta para a existência de tradições orais recolhidas entre os séculos XIX e XX, que apontam que o primeiro rei do Ndongo teria origens estrangeiras e aos poucos teria conseguido subjugar os outros chefes locais. A autora também apontou para a possibilidade de que os contatos com os comerciantes portugueses permitiram a aquisição de bens comerciais europeus e o fortalecimento da posição e prestígio do novo rei.⁵⁵

Até a primeira metade do século XVI o Ndongo estava sob a influência do Reino do Congo. Entretanto, desde o início do século XVI, os reinos da África Central estavam buscando ampliar seus domínios e desenvolvendo novas tecnologias, como por exemplo as armas ligadas ao uso da metalurgia, o que permitiu que o Ndongo pudesse reivindicar autonomia perante o Congo, deixando de pagar tributos àquele reino.

Também no início do século XVI, os comerciantes portugueses que desejavam acabar com o monopólio do comércio de escravizados pelo reino do Congo, entraram em contato com aquela região e incentivaram o rei do Ndongo, o Ngola Ngana Inene, a enviar um embaixador para estabelecer negócios com o rei português.⁵⁶ Os agentes portugueses contribuíram para a independência do Ndongo com relação ao Congo também, ao passarem a fornecer diretamente artigos europeus e asiáticos àquele reino, por meio do comércio escravista, sem intermediação do Reino do Congo.⁵⁷ Cresceu a rivalidade dos dois reinos que passaram a disputar os territórios que ligavam o Ndongo ao litoral. De acordo com Alberto da Costa e Silva, o exército do rei do Congo sofreu uma derrota para o Ndongo em 1555, num confronto em que houve a participação de portugueses lutando de ambos os lados. Foi essa vitória que consolidou a independência do reino de Angola.⁵⁸

⁵⁴ CARVALHO, Flávia Maria de, op. cit., p. 39.

⁵⁵ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p. 176.

⁵⁶ CARVALHO, Flávia Maria de. Ngolas, sobas, tandalas e macotas: hierarquia e distribuição de poder no antigo reino do Ndongo. In: Ribeiro, Alexandre; Gebara, Alexander; Bittencourt, Marcelo. **África passado e presente**: II encontro de estudos africanos da UFF. Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010, p. 36.

⁵⁷ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p. 229.

⁵⁸ SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo**: A África e a Escravidão de 1500-1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 271.

A compreensão de como se fundou e se estruturava o reino do Ndongo perpassa a análise da atuação de diferentes personagens que compunham e desempenhavam importantes papéis nesse reino, tal como veremos a seguir.

2.2 O NGOLA E SEUS SOBAS

Ao contrário do poder centralizado que havia no Congo, o soberano do Ndongo dividia seu poder com os chefes locais, homens de sua corte, conhecidos como sobas. Tais sobas tinham autonomia em seus territórios em relação ao soberano, então conhecido *Ngola*, tendo apenas a responsabilidade de pagar tributos ao rei e prestar auxílio mútuo em casos de guerra. Conforme aponta Boxer: “Era muito grande a autoridade dos chefes das tribos (chamados sobas, ou sovas, em Angola), chegando a ser, em certos casos, absoluta”⁵⁹. A própria distância dos sobados dificultava a comunicação dos embaixadores que representavam o *Ngola* junto aos sobas.⁶⁰ Deve-se considerar, entretanto, que se atribuíam ao rei do Ndongo e a seus sacerdotes poderes mágicos, envolvendo, por exemplo, o domínio das chuvas, o que lhe garantia uma maior autoridade diante dos sobas⁶¹. Como foi salientado anteriormente, aquele que possuía o título de *Ngola* detinha essa capacidade de comunicação com o mundo não visível e com os ancestrais, o que lhe garantia poderes sobrenaturais.

A corte do *Ngola* era composta por seus familiares, sendo considerados até mesmo aqueles em graus mais distantes. Possuíam uma posição mais elevada, podendo integrar e comandar uma ala especial do exército, serem conselheiros do rei ou até mesmo sacerdotes.⁶² Heintze sugere que os *Ngolas* indicavam familiares como sobas ou realizavam casamentos entre suas filhas e os sobas mais poderosos.⁶³ Bem como, o *Ngola* poderia ter entre suas diversas esposas filhas de sobas⁶⁴.

Heintze também apresenta outros detalhes das relações entre sobas e *Ngolas*. A autora indica que os sobas tinham autonomia e direito de infligir pena de morte ou de vender o culpado como escravo por determinados crimes. A sucessão do soba

⁵⁹ BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. São Paulo: Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 239.

⁶⁰ CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 42.

⁶¹ SOUZA, Marina de Mello e. **Além do Visível: Poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EdUSP, 2018, p. 87.

⁶² CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 47.

⁶³ HEINTZE, op. cit., p. 207.

⁶⁴ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., p. 27.

também podia se dar internamente, desde que se mantivessem fiéis ao *Ngola*. Já as guerras entre sobas requeriam a autorização do *Ngola*.⁶⁵

Não são precisas as estimativas quanto a quantidade de sobas, no entanto, num relato de 1563, o missionário Antonio Mendes indicou que havia mais de 500 e que todos pagavam tributos ao *Ngola* em animais ou produtos da terra.⁶⁶ Já Heywood e Thornton apontam que havia 736 sobados que reconheciam a autoridade do *Ngola*.⁶⁷ Além dos tributos apontados no relato do jesuíta, Heintze indica que também se pagavam com escravos, sal, e metais nos locais que existiam.⁶⁸ Como veremos adiante, os sobas foram fundamentais para a permanência da Missão Jesuíta em Angola, bem como para a presença portuguesa de modo geral. Os sobas tinham controle sobre a circulação dos estrangeiros em seus territórios, e também podiam autorizar ou não a passagem de caravanas comerciais e de comunicação.⁶⁹

Nas terras férteis do Ndongo se plantava sorgo, banana, inhame, feijão, abóbora e palmeiras das quais se obtinham vinho e óleo, e a partir do contato com os portugueses se introduziram outros plantios, tais como os de milho e mandioca. O gado bovino era também abundante entre tais povos, havendo ainda galinhas, porcos, cabras e ovelhas, que foram largamente utilizados em negociações comerciais e pagamentos dos tributos pelos sobas. A quantidade de gado dos senhores era indicativo de seu prestígio.⁷⁰

Os sobas tinham que fazer com que seus tributos chegassem ao *Ngola*, entretanto, nem todos tinham acesso, apenas os sobas mais importantes das províncias encontravam o *Ngola* e levavam os tributos de outros senhores da região para o rei do Ndongo. Isso permitia a tais senhores aumentarem sua riqueza e poder. Os sobas que deliberadamente decidissem não pagar tributos podiam ser vistos como rebeldes e militarmente punidos pelo *Ngola*.⁷¹

O *Ngola* estava em constante guerra com os seus sobas ditos rebeldes, e Heintze lança a hipótese de que talvez os conflitos fossem premeditados pelo rei para

⁶⁵ HEINTZE, op. cit., pp. 206-207.

⁶⁶ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. II (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953: "Carta do Irmão António Mendes ao Padre Geral (9/5/1563)", doc. 173, p. 500.

⁶⁷ HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 73.

⁶⁸ HEINTZE, op. cit., p. 208.

⁶⁹ CARVALHO, Flávia Maria de, 2013, op. cit., p. 19.

⁷⁰ HEINTZE, Beatrix, op. cit., pp. 197-199.

⁷¹ Ibidem, p. 209.

aquisição dos despojos após os confrontos. A autora também indica que havia certos sobas que conseguiam se defender do *Ngola*, sobretudo por se localizarem em territórios de difícil acesso.⁷²

Quanto à sucessão dos *ngolas* e sobas, é preciso considerar que os *ngolas* possuíam várias esposas, entretanto, o seu sucessor deveria descender da linhagem da esposa principal, chamada *mvala inene*, que não necessariamente seria a primeira esposa. Heintze aponta que entre os sobas também funcionava da mesma forma. Apesar de tais sociedades serem matrilineares, para o caso dessas autoridades e após o contato com os portugueses, o sistema de sucessão pode ter-se alterado. Heintze também explica que a sucessão não se processava de forma automática, mas que dependia também da consulta aos conselheiros reais (*makotas*), o que levava a disputas entre os candidatos pelos votos deste grupo. A autora também encontrou algumas referências a possíveis candidatos além dos filhos, que incluíam irmãos e sobrinhos do rei, o que justificaria também o receio do Ngola de ser assassinado pelos próprios parentes.⁷³

Os sobas estavam distribuídos entre as diferentes províncias do Ndongo, diferente do Congo, no qual as diferentes províncias possuíam um governador. Nas províncias do Ndongo, como Llamba, Quissama e Musseque, havia a existência de diversos chefados (sobados). Apesar de os sobados serem em sua maioria autônomos, alguns sobas se sobressaíam por serem mais poderosos.⁷⁴ O padre jesuíta Diogo da Costa, quando esteve na missão em Angola, descreveu em uma carta a geografia dessas províncias:

Desta Luanda à cidade de Cabasa fazemos 60 léguas caminho direto; quanto é do comprimento e largura do Reino, não se pode ainda saber, que fosse coisa certa, porque os negros sabem muito mal de contas nem de léguas; é todavia grande, porque tem três Províncias, e cada uma delas pode ser um Reino. A primeira chamamos a Llamba, que está entre o Reino de Congo e o Rio Lucala, a segunda é o Moseque, que está entre a Lucala e o Rio Coanza. Estes dois Rios vem de outros Reinos, são muito grandes e daqui a 40 léguas se ajuntam, e o Moseque fica-lhe no meio. A terceira é a Quisama, que está entre o Coanza e o Reino de Benguela. Todas estas três Províncias são muito abastadas de

⁷² Ibidem, p. 210.

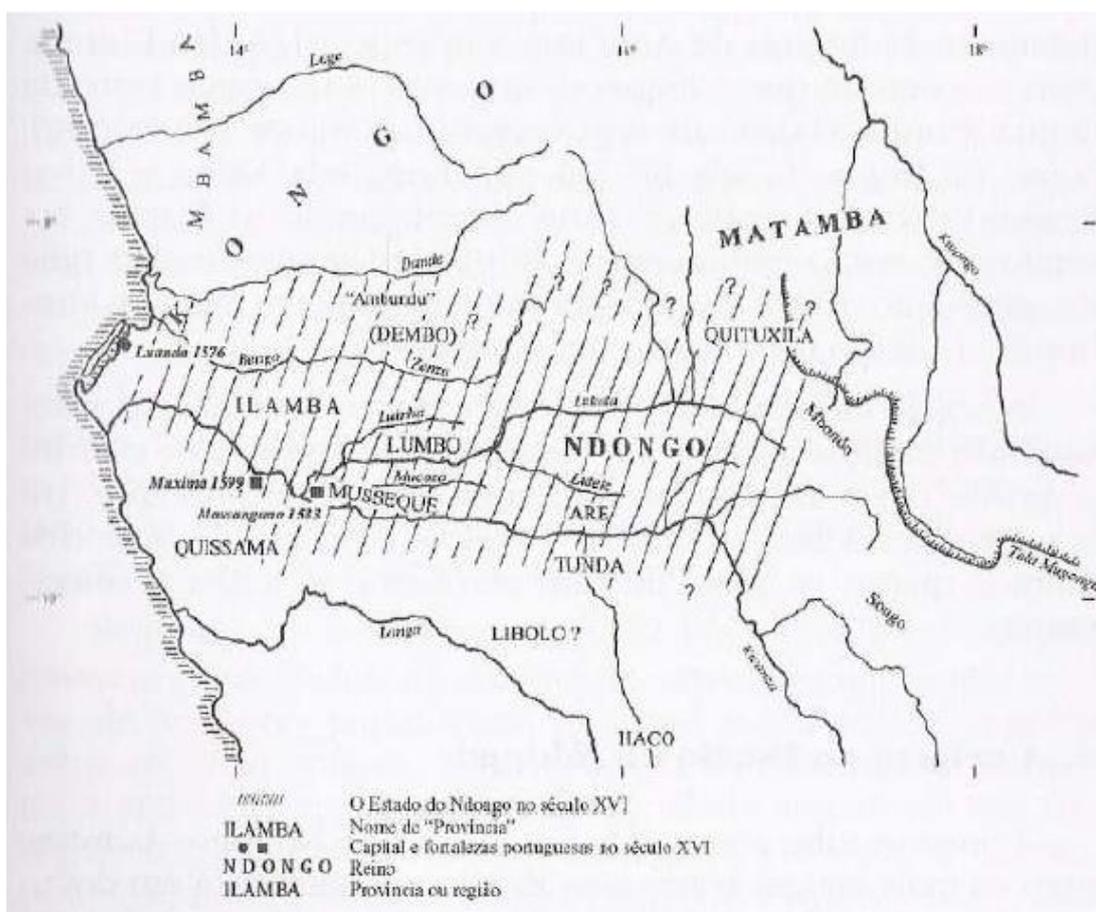
⁷³ Ibidem, pp. 216-219.

⁷⁴ Ibidem, p. 190.

mantimentos e de gado, e em algumas partes há fontes e Rios, onde há muita frescura⁷⁵.

Um outro aspecto a se pontuar para ajudar nas discussões dos capítulos posteriores é a identificação das cidades nas quais viveram os *Ngolas*, pois foram muitos os movimentos de transferência enfrentados pelos reis desde a fundação do Estado do Ndongo. Heintze aponta que, de início, o rei habitava a província de Quituxila. Através do Mapa fornecido pela mesma autora é possível visualizar onde se localizava a província de Quituxila e as províncias citadas no relato do padre Diogo da Costa.

Mapa 2 - O Estado do Ndongo no século XVI



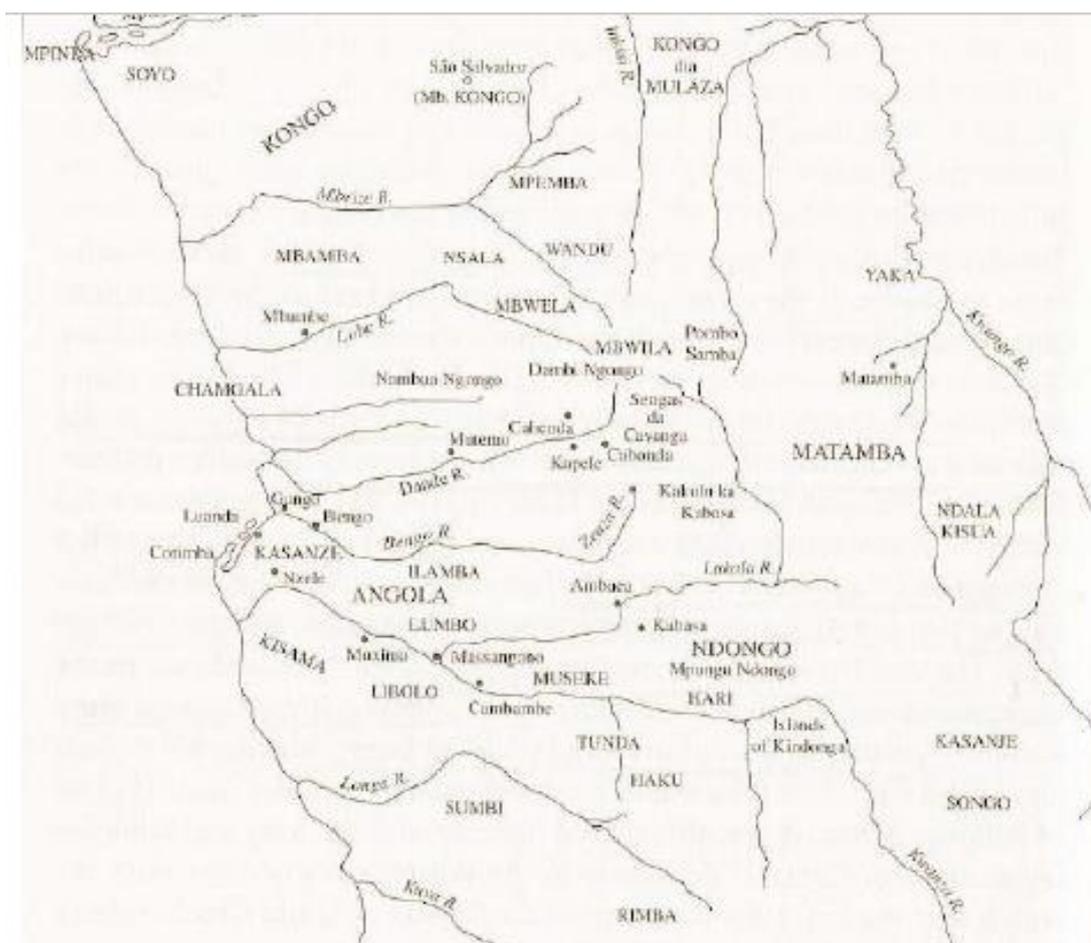
Fonte: HEINTZE, Beatrix. **Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre Fontes, Métodos e História.** Luanda: Kilombelombe, 2007.

Já a partir da segunda metade do século XVI é que, de fato, a capital passou a se situar de forma mais centralizada no Ndongo, entre os Rios Lukala e Lutete, sendo

⁷⁵ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África ocidental.** 1a Série. Vol. III (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953: "Carta do Padre Diogo da Costa ao Provincial de Portugal (31/5/1586)", doc. 87, p. 337.

comumente chamada de Kabasa. Nos relatos dos jesuítas e outros portugueses, tal cidade foi descrita como grandiosa e comparada a Évora. Após um incêndio em 1564, ocorreu mais uma mudança de cidade, localizada próxima a Pungo Andongo, já na primeira metade do século XVII, a partir do maior avanço da conquista portuguesa, Pungo Andongo passou a ser capital do Reino de Angola.⁷⁶ No mapa abaixo é possível visualizar a Kabasa e sua distância de Pungo Andongo.

Mapa 3 - África Centro-ocidental



Fonte: HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Para além de Sobas e *Ngolas*, havia outros personagens importantes que atuavam junto a estas autoridades. A seguir, discutiremos suas principais funções no Ndongo.

⁷⁶ Ibidem, pp. 226-229.

2.3 O SÉQUITO DOS NGOLAS E SOBAS

Os trabalhos de Heintze e Flávia Carvalho mais uma vez serão explorados aqui, visto que as autoras lidaram com a organização social do reino do Ndongo para além da figura do rei e dos sobas. Entretanto, tomaremos o cuidado de atentar para a variação desses conceitos ao longo do tempo, na interação entre ambundos e europeus, procurando trazer a conceituação válida entre os séculos XVI e XVII. Heintze aponta para uma carência de documentos a esse respeito, mas através do relato de um jesuíta do século XVII a autora conseguiu identificar alguns outros personagens, como os *makotas*, que constituíam um grupo de homens mais velhos que aconselhavam o rei e os sobas. Também se referiu aos *murindas*, pessoas livres, que a menos que cometessem alguma infração, não poderiam ser escravizadas. Já os escravizados eram denominados *kijikus* e *mubicás*, sendo diferenciados pelo fato de apenas os últimos poderem ser vendidos⁷⁷, pois os *kijikus* estavam atrelados à escravidão por métodos anteriores a mercantilização do negócio escravista, sendo comum a escravidão por dívida ou por descenderem de pessoas escravizadas⁷⁸. Alec Ichiro Ito afirmou que os *Ngolas* possuíam muitos *kijikus* e sugeriu uma hipótese sobre sua não venda, indicando que eram fundamentais “para a sustentação geral de uma elite política desobrigada socialmente do trabalho braçal”.⁷⁹ De acordo com Mariana Fonseca, ao longo das gerações os *kijikus* podiam ser integrados à família de seus senhores. Eram frequentes os casamentos entre *kijikus* e a filha de seus senhores, o que os levava a assumirem posições políticas importantes nos sobados.⁸⁰

Quanto aos *makotas*, Heintze indica que não existem informações sobre o número preciso dos que atendiam o *Ngola* e os sobas e nem os limites de sua autoridade, porém, sabe-se que aconselhavam reis e sobas em todas as circunstâncias importantes, e que alguns aconselhavam em matérias específicas, sendo, portanto, responsabilizados pelos insucessos em possíveis decisões políticas e em guerras. A autora também destaca que entre os *makotas* havia um grupo

⁷⁷ Ibidem, pp. 203-205.

⁷⁸ CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 50.

⁷⁹ ITO, Alec Ichiro. **Uma “tão pesada cruz”**: o governo da Angola Portuguesa nos séculos XVI e XVII na perspectiva de Fernão de Sousa (1624-1630). Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016, p. 78.

⁸⁰ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., p. 35.

hierarquicamente superior, os *tandalas*, nas palavras da autora “uma espécie de primeiro-ministro”.⁸¹

Flávia Carvalho indica que os *makotas* formavam um conselho de nobres nos sobados e eram membros da aristocracia local, sendo capazes até mesmo de vetar certas decisões dos sobas. Entretanto, a autora aponta para a complexidade dessa organização social ao destacar que os *tandalas*, os principais entre os *makotas*, procediam do grupo de escravizados *kijikus*, na intenção de se evitar abuso de autoridade ou tentativas de tomar o poder.⁸² Heintze acredita que os *tandalas* eram responsáveis por organizar a sucessão do *Ngola* após sua morte.⁸³

É importante mencionar aqui, que os portugueses também nomearam alguns africanos aliados como *tandalas*, que tinham como função o comando de exércitos formados por centro-africanos aliados e atuavam também como intérpretes e guias.⁸⁴

Os sobas e *Ngolas* contavam, ainda, com o *ngolambole* para garantir a sua defesa e liderar seus exércitos. O *ngolambole* passou a ganhar mais destaque com a intensificação das guerras no Ndongo⁸⁵, a partir dos confrontos com os portugueses. Tal funcionário também devia apresentar relatórios das guerras e prestar contas ao *Ngola*. Em algumas regiões, o *ngolambole* chegou a ser mais importante que o *tandala*, assumindo o governo quando os chefes morriam e cuidando do processo de sucessão.⁸⁶

Por fim, é importante apontar para os *mocunges*, que atuavam como embaixadores tratando das questões dos *ngolas* e sobas junto a outras autoridades, tendo grande influência.⁸⁷ Como veremos adiante, um *mocunge* intermediou os primeiros contatos do *Ngola* com a comitiva portuguesa enviada àquele território, na qual também foram os jesuítas.

Para o *Ngola* havia ainda um grupo de funcionários especializados: “o criado era denominado *mwene lumbu*, o roupeiro denominado *mwene musete*, e o cozinheiro *mwene quizoula*”.⁸⁸

⁸¹ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p.221.

⁸² CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 49-50.

⁸³ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p.222.

⁸⁴ Ibidem, pp. 222-223.

⁸⁵ CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 51.

⁸⁶ HEINTZE, Beatrix, op. cit., p.223-224.

⁸⁷ Ibidem, pp. 224-225.

⁸⁸ CARVALHO, Flávia Maria de, 2010, op. cit., p. 51.

Tratamos aqui de diferentes grupos sociais e políticos. Nota-se a hierarquia social existente no Ndongo, considerando os grupos sociais *murindas*, *kijikus* e *mubicas*, bem como também as funções e cargos políticos citados.

Essas relações entre *Ngolas*, sobas e demais grupos do Ndongo serão exploradas mais adiante na medida em que esses personagens também se envolveram com os missionários da Companhia de Jesus nas Missões em Angola. É importante ainda considerarmos os grupos de guerreiros centro-africanos que foram fundamentais em guerras travadas pelos portugueses em Angola.

2.4 A GUERRA PRETA, OS JAGAS E IMBANGALAS

O conhecimento do território e estratégias de lutas locais eram fundamentais nos confrontos travados por portugueses contra sobas ou *ngolas*. Além disso, doenças locais afligiram muitos portugueses no território de Angola. Logo, as guerras se fizeram com grande participação de guerreiros centro-africanos, lutando ao lado dos portugueses. Destacaremos aqui os chamados guerra preta e os jagas.

A presença dos guerra preta enquanto destacamento militar organizado, que lutou ao lado dos portugueses em Angola, aparece mais comumente nas fontes do final do século XVII. No entanto, existem também menções no começo do século XVII. Ariane Carvalho afirma que os guerra preta eram constituídos por “grupos de combatentes africanos... formados por sobas com seus exércitos privados e que eram aliados aos portugueses, além de grupos mercenários e regimentos de escravos.”⁸⁹

No campo de batalha, os guerra preta se destacavam. Ocupavam posições de comando nas expedições militares, mesmo lutando junto aos portugueses, e moldavam o formato em que se davam as guerras adotando as táticas locais. Coexistiam nas batalhas armas utilizadas nas guerras africanas, como arcos, flechas e lanças com armas de fogo de origem europeia.⁹⁰

Apesar de a guerra preta ter se estruturado no século XVII, veremos, no capítulo seguinte, que o apoio de guerreiros centro-africanos foi essencial já nos primeiros conflitos travados em Angola por Paulo Dias de Novais e como os jesuítas contribuíram na conquista desse apoio junto aos sobas.

⁸⁹ CARVALHO, Ariane. Protagonistas das batalhas: a guerra preta de Angola. **Crítica Histórica**, Maceió, n. 24, dezembro 2021, p. 41.

⁹⁰ Ibidem, pp. 41-42.

Além dos guerreiros da guerra preta, precisamos tratar de grupos conhecidos como jagas e imbangalas que, como veremos adiante, também já lutaram junto aos portugueses em certas ocasiões.

Ainda não existe consenso na historiografia sobre quem seriam os jagas e sobre a sua procedência. Diante disso, traremos aqui as considerações de alguns historiadores que escreveram sobre estes grupos.

Mariana Candido chama atenção para os cuidados com o uso do termo e sua classificação para evitar generalizações.⁹¹ A autora, que estuda mais precisamente o território de Benguela, defende uma revisão de como o termo era utilizado em Angola a partir das fontes portuguesas em Benguela. Candido destaca que a classificação dos jagas como povos canibais nas narrativas portuguesas era conveniente e serviu a justificativa cristã do comércio de escravizados, “segundo a lógica cristã, o resgate das almas daqueles que seriam canibalizados pelos jagas justificaria moralmente a venda desses seres humanos como escravos.”⁹²

Em referência ao território de Benguela, a autora destaca que as autoridades africanas foram lá classificadas como sobas ou jagas, considerando o relacionamento que mantinham com os portugueses, aqueles que eram parceiros da Coroa Portuguesa e realizavam um amplo comércio para além de cativos eram chamados sobas, já aqueles que se relacionavam apenas no comércio de cativos seriam jagas.⁹³ Diversos grupos com diferentes línguas, procedências e organizações políticas foram classificados como jagas em Benguela, o que leva a autora a indicar que o conceito seria uma criação dos portugueses.⁹⁴ Mais adiante, ao analisar o caso do soba/jaga Caconda de Benguela, Mariana Candido demonstra como os portugueses mudavam a classificação dessa autoridade conforme desenvolviam uma relação de aliança ou conflito, “enquanto os sobas eram aliados, os jagas eram uma oposição à presença colonial.”⁹⁵

⁹¹ CANDIDO, Mariana P. Jagas e Sobas no “Reino de Benguela”: Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBERA, Alexander; BERTHET, Marina (Orgs.). **África: Histórias Conectadas**. Niterói: PPGHISTORIA-UFF, 2014, p. 45.

⁹² Ibidem, p. 58.

⁹³ Ibidem, p. 61.

⁹⁴ Ibidem, p. 63.

⁹⁵ Ibidem, p. 73.

Joseph Miller apresenta uma explicação semelhante à de Mariana Candido, para o autor os jagas que aparecem nas fontes portuguesas sobre o Congo e Angola seriam um mito. Em suas palavras:

In contrast to the generally accepted view careful analysis of the sources for early Kongo and Angola history suggests that no such Jaga ever existed outside the imaginations of missionaries slave dealers and Government officials who created these mythical cannibals to justify or conceal their own activities in Africa.⁹⁶

Especificamente sobre o caso da invasão jaga do Congo em 1568, o autor explica que os relatos que a narraram, com destaque para a crônica de Lopes e Pigafetta, se basearam em lendas portuguesas correntes entre os marinheiros que circulavam na costa atlântica da África. Tais lendas, que chegavam também à Europa, falavam de um povo selvagem que habitava o interior da África.⁹⁷ A invasão jaga no Congo rapidamente foi associada a um castigo cristão pelos maus costumes ali praticados, sobretudo, pelo rei congolês. Para Miller, *“analysis of the Lopes-Pigafetta text reveals its genesis in medieval European ideas about barbarians and their role in Christian eschatology.”*⁹⁸

As características físicas e comportamentais atribuídas aos jagas iam de encontro à civilização europeia cristã, eram negros, de péssima aparência, comiam carne humana e destruíam todas as formas de civilização. Estavam localizados nas regiões infernais do diabo, nas quais se manifestavam as coisas opostas à civilização cristã.⁹⁹ O autor aponta, que os missionários fizeram uso das narrativas sobre os jagas para solicitarem apoio financeiro nas suas missões. Tal como apontado por Mariana Candido, Miller também considerou a utilização do mito dos jagas para o favorecimento do comércio de cativos, seria uma forma de evitar um fim ainda pior, bem como, promoveria a salvação das almas. Miller identificou ainda um outro grupo que se beneficiou do mito dos jagas, os comerciantes privados de escravizados deixavam de declarar nas alfândegas certos cativos embarcados ilegalmente alegando que haviam sido comidos pelos jagas.¹⁰⁰

⁹⁶ MILLER, Joseph C. Requiem for the “Jaga”. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 13, n. 49, 1973, p. 121.

⁹⁷ Ibidem, p. 122.

⁹⁸ Ibidem, p. 128.

⁹⁹ Ibidem, p. 130.

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 132-134.

Apesar de tratar os jagas como um mito, Miller reconheceu a existência de uma invasão no Congo em 1568, que obrigou o rei Álvaro a se exilar em uma ilha. Para o autor, um dos grupos responsáveis por atacar o rei eram rebeldes locais, porém, grupos estrangeiros de regiões vizinhas podem ter apoiado os rebeldes. Seria o caso de Matamba, que teria participado do ataque em virtude de disputas por rotas comerciais e para se tornar independente do Congo, Miller acredita que os exércitos de Matamba possam ter sido aqueles que foram classificados como jagas. Uma outra hipótese do autor, é de que o rei do Congo buscou ajuda dos portugueses para expandir seu domínio sobre rotas comerciais em torno do Rio Zaire. O Reino do Congo queria garantir a exclusividade no comércio com os portugueses, impedindo que os portugueses explorassem o território e comerciassem de forma independente no Lago Malebo. Tais intervenções levaram o Congo a conflitos com o Reino Tyo, do qual podem ter procedido exércitos que foram classificados também como jagas.¹⁰¹

Após levantar essas hipóteses, Miller segue defendendo que os principais envolvidos nos conflitos do Congo em 1568 partiram de lideranças internas ao Reino do Congo. Havia descontentamento da nobreza provincial e pessoas comuns perante as disputas em torno da adoção do cristianismo e fragmentação política diante do comércio de escravizados. O rei buscava uma maior centralização e conquista de territórios ao passo que aumentava a desunião internamente. Diante disso, Miller define que o episódio está mais próximo de uma guerra civil do que uma invasão. Miller acredita que os portugueses também utilizaram a figura dos jagas para indicar a necessidade de intervenção na guerra e restaurar o rei deposto tornando-o mais favorável aos seus interesses, criando assim uma “*smokescreen to hide the fact that they had engineered the restoration of an unwanted king to the throne*”.¹⁰²

Diferente de Miller e Candido, John Thornton considera a existência dos jagas enquanto grupo definido. Em seu artigo *A Resurrection for the Jaga*, o autor retoma a argumentação de Miller ressaltando que não se pode duvidar da reconstrução essencial dos eventos de 1568, que de fato um grupo de guerreiros estrangeiros invadiu o Congo e forçou o rei a fugir buscando ajuda de Portugal. Foram anos de lutas para que as forças portuguesas combinadas com as do Congo conseguissem expulsar os jagas. Para Thornton, o relato de Lopes e Pigafetta não omitiria um fato

¹⁰¹ Ibidem, pp. 136-145.

¹⁰² Ibidem, pp. 145-146.

tão essencial como a participação dos nobres do Congo na revolta que culminou na expulsão do rei.¹⁰³

Thornton também refutou as hipóteses de Miller quanto a serem grupos procedentes de Matamba ou Tyo, haja vista que, a crônica examinada por Miller indica que as invasões começaram pela Província de Mbata, que não faz fronteira com o território de Matamba nem Tyo. Para Thornton, os estrangeiros que invadiram o Congo procederam das regiões Yaka ao longo do Rio Kwango, que fica a leste do Congo. Além de chamar a atenção para a semelhança entre os termos *Yaka* e *Jaga*, Thornton ressalta que os *Yaka* teriam que passar inicialmente por Mbata para chegarem à capital Congo. O autor argumenta que, sendo esta a primeira invasão do gênero com a qual se depararam os portugueses no Congo, foi natural que aplicassem o nome de *jaga* para os invasores estrangeiros subsequentes, independente de pertencerem ou não ao mesmo grupo dos invasores originais.¹⁰⁴

Diante da variedade de grupos que foram chamados de *jagas*, Thornton indica que o termo *jaga* "*it is name which describes more way of life than any ethnic group in particular*".¹⁰⁵ Entre as principais características apontadas pelo autor desse modo de vida em comum está o fato de serem povos nômades.

Algo em que Miller e Thornton concordam é que um dos grupos que também foram classificados nas fontes portuguesas como *jagas* tratava-se dos *Imbangalas*. Como veremos adiante, os *Imbangalas* estiveram envolvidos em acontecimentos importantes da história de Angola.

Miller também estudou os *Imbangalas* e indicou que os mesmos teriam se formado a partir da aliança de diversos indivíduos e grupos de diferentes partes da África Centro-ocidental em torno de uma Instituição que ficou conhecida como *Kilombo*.¹⁰⁶

Os *Imbangalas* aboliram entre si o sistema de linhagens, adotado pelas sociedades centro-africanas, o que impossibilitava a consanguinidade entre seus membros. Souza indica que tal opção sociopolítica dos *Imbangalas* proporcionou-lhes manter hábitos nômades e a realização de migrações e razias com velocidade. Da mesma forma, facilitou a integração de jovens de diferentes etnias, independente de

¹⁰³ THORNTON, John K. A Resurrection for the Jaga. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 18, n. 69-70, 1978, p. 223-224.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 224.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 226

¹⁰⁶ MILLER, Joseph, **Kings and Kinsmen**, op. cit., p. 162.

parentesco, ao grupo de guerreiros. O rompimento com as linhagens pressupunha o infanticídio ou afastamento das mulheres grávidas do grupo. Apesar de terem abolido as linhagens, os Ibangalas mantiveram alguns títulos hierárquicos das suas sociedades de origem. O chefe dos guerreiros era o *Vunga*, título de origem ovimbundo, recebido do *Kulembe*, título da maior autoridade entre os Ibangala. Diferentemente do sistema de linhagens, para alcançar tais títulos os Ibangalas deviam se submeter a rituais de iniciação e se destacarem em combates.¹⁰⁷

Era no *Kilombo* que os Ibangalas treinavam para a guerra, tratava-se de um acampamento militar provisório, que também servia de ponto de parada e proteção durante as migrações. Também era o lugar onde se realizavam os rituais religiosos e iniciação dos novos integrantes dos Ibangalas, tais rituais envolviam por vezes sacrifícios humanos e canibalismo¹⁰⁸, aspectos que como vimos eram bastante ressaltados nas fontes portuguesas.

A história de alguns grupos Ibangalas em Angola se cruzou com a dos portugueses no apoio mútuo aos saques e comércio de cativos. Veremos adiante como os Ibangalas estiveram envolvidos no sucesso das campanhas portuguesas contra o Ndongo.

Concordamos com os autores citados quanto à pluralidade de grupos que foram classificados como jagas pelos portugueses, inclusive Ibangalas. Entretanto, utilizaremos o termo ao longo do trabalho, tal qual foi utilizado nas fontes, sem perder de vista o debate aqui realizado.

A presença portuguesa foi constante em Angola a partir do século XVI. Relacionaram-se diretamente com os grupos sociais mencionados e provocaram muitas mudanças naquela região. Foi nesse momento também que a Companhia de Jesus foi enviada a Angola. Feitas estas considerações, analisaremos adiante como se deu a inserção dos jesuítas em Angola e de que modo atuaram no plano de conquista daquele território.

¹⁰⁷ SOUZA, Lucas Fortunato de. Ibangala: a forma Kilombo de existir. *Epígrafe*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2022, pp. 344-345.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 347-348.

3 A PRESENÇA PORTUGUESA E AS MISSÕES JESUÍTAS EM ANGOLA

No capítulo anterior discutimos a história e estrutura social do Reino do Ndongo, agora passaremos à análise dos contatos de Portugal com esse território e do projeto de conquista empreendido pela Coroa, buscando entender como a missionação jesuíta esteve presente nesses processos.

Portugal e Espanha foram as primeiras potências expansionistas europeias a se dirigirem à África e, conforme aponta Hebert Klein, um importante avanço se deu em 1415, quando Portugal conquistou a cidade de Ceuta, localizada no norte da África¹⁰⁹. Apesar da curta duração dessa conquista, persistiram os esforços portugueses de navegação no território da África, para Charles Boxer a expansão se deu por “uma mistura de factores religiosos, econômicos, estratégicos e políticos”¹¹⁰.

Portugal passou a investir no envio de embarcações pelo Atlântico Sul para explorar a Costa Ocidental da África, onde estabeleceram algumas fortificações para defesa dos territórios e comércio, inclusive de ouro e escravizados, o que rendeu lucros à empreitada. Teve destaque o Forte de São Jorge da Mina, erguido em 1482 na Costa do Ouro. O incentivo papal veio através da Bula *Romanus Pontifex* (1455), que exaltava o trabalho já realizado de descoberta, conquista e colonização pelo Infante D. Henrique. A Bula ainda autorizava Portugal a submeter e converter pagãos que pudessem ser encontrados entre o Marrocos e as Índias e lhe dava exclusividade sobre esses territórios. Alencastro vê nessa Bula a “primeira justificação evangélica do trato negreiro”¹¹¹, haja vista que o comércio e posse de escravizados seria justa por muitos deles terem a oportunidade de em Portugal tornarem-se cristãos.

Anos após a morte de D. Henrique, subiu ao trono, em 1481, D. João II, que deu continuidade ao processo de navegação pelo sul do Atlântico. Não tardou para que o português Diogo Cão chegasse à embocadura do Rio Zaire no Congo, em 1483, estabelecendo os primeiros contatos com a África Centro-ocidental.

Antes mesmo da fundação da Companhia de Jesus e seu reconhecimento pelo papa em 1540, a região da África Centro-ocidental já havia tido contato com o

¹⁰⁹ KLEIN, Hebert S. **O Comércio Atlântico de Escravos**: Quatro séculos de Comércio Escravagista. Lisboa: Editora Replicação, 2002, p. 50.

¹¹⁰ BOXER, Charles. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. São Paulo: Martins Fontes, 1969, p. 41.

¹¹¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 51-53.

cristianismo através de padres, que desde o final do século XV estiveram presentes nos primeiros contatos entre Portugal e o chamado Reino do Congo. Entretanto, em Angola, foram raros os religiosos que por lá passaram antes da chegada dos Jesuítas em 1560. Mariana Fonseca comenta que em 1520, foi enviada uma expedição por D. Manuel a Angola, com o objetivo de batizar o soberano daquelas e terras e investigar as riquezas a serem exploradas, entretanto, a missão foi mal-sucedida, tendo o *Ngola* aprisionado alguns dos emissários, que foram liberados apenas por intervenção do Rei do Congo D. Afonso.¹¹²

Foi justamente essa aproximação com o Congo que levou, mais tarde, os portugueses a Angola. De modo geral, a relação entre Portugal e o Reino do Congo, nessa época, foi de aliança, com desenvolvimento de trocas comerciais e conversão dos reis do Congo. Como bem observou Elizabeth Kiddy, os reis, em particular, adotaram o cristianismo como uma extensão natural do seu próprio ritual de poder, utilizando-o como meio de consolidar e fortalecer suas posições políticas na região¹¹³

Entretanto, tais relações foram abaladas devido ao fato de comerciantes portugueses que ocupavam a Ilha de São Tomé começarem a adquirir escravizados vindos de Angola e também do Congo, sem intermédio do Rei, em virtude dos preços e para atender a demanda crescente de cativos para a América.

Paola Vargas Arana demonstra como a Ilha de São Tomé se tornou importante entreposto comercial de tráfico de escravizados desde que foi ocupada pelos portugueses no final do século XV, recebendo também judeus degredados e fazendeiros que instalaram monoculturas de cana-de-açúcar. O rei do Congo Afonso I, por vezes, se dirigiu ao monarca português contra os traficantes de São Tomé, que estavam realizando resgates e escravizando e comerciando pessoas do Congo. No entanto, Portugal tinha interesse nos negócios de São Tomé e favorecia os moradores daquela ilha bem como os religiosos que ali viviam, que tinham direito a dízima sobre a venda dos escravizados. Para Paola Vargas Arana, os benefícios sobre a venda de escravos dados a Igreja naquela ilha, serviam tanto ao sustento de missionários, quanto a uma maior vigilância por parte dos religiosos nos valores que o governo da Ilha deveria repassar a coroa. Através disso, a autora afirma que a adoção do

¹¹² FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as Guerras de Resistência em Angola. Século XVII.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012, p. 54.

¹¹³ KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda H. **Diáspora negra no Brasil** (Org.). São Paulo: Contexto, 2009. p. 169.

cristianismo por várias pessoas no Congo se deu como forma de evitar tornar-se alvo dos resgates praticados pelos traficantes de São Tomé, com base nas guerras justas que podiam ser movidas contra não cristãos¹¹⁴.

O deslocamento dos interesses da coroa portuguesa para Angola teve relação com a atuação dos comerciantes portugueses de São Tomé. Os comerciantes portugueses incentivaram o *Ngola* a pedir um embaixador português para que se firmassem negócios entre os reinos. Bem como, o exército do Congo sofreu uma derrota para o Ndongo em 1555, que consolidou a independência do último.

Além disso, a invasão do reino do Congo em 1568, pelos jagas, grupo de guerreiros nômades vindos do leste do Congo - concordando com a definição dos jagas de John Thornton trabalhada no primeiro capítulo - enfraqueceu ainda mais este reino nas disputas com o Ndongo. Os jagas só foram expulsos do Congo em 1576, através de uma aliança entre tropas portuguesas e locais, porém, conforme indica Flávia Carvalho:

Esse intervalo de tempo foi suficiente para desarticular importantes bases do comércio, responsáveis pela captação de escravos no interior e pelo envio desses homens até os portos controlados pelos portugueses. Esse conflito favoreceu ainda mais o deslocamento dos interesses colonizadores, antes focados no Congo em direção ao Ndongo¹¹⁵.

O interesse dos portugueses para com o Ndongo, como já vimos, também foi reforçado pelo fato do poder político no Ndongo não ser tão centralizado como no Congo, o que permitiria acordos comerciais e negociações com diferentes autoridades e em diferentes pontos do território.

A ida da primeira missão jesuíta a Angola esteve atrelada a esse interesse do contato da coroa portuguesa com o Ndongo. Os missionários integraram a comitiva que seguiu com o embaixador português Paulo Dias de Novais para Angola.

¹¹⁴ VARGAS ARANA, Paola. O Reino do Congo Frente ao Escravismo Europeu (1483-1549) – Considerações Preliminares. **Anais da X Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado**, Rio de Janeiro, PPGHIS/UFRJ, Vol.1, 2015, p. 18-19.

¹¹⁵ CARVALHO, op. cit., p. 39.

3.1 A PRIMEIRA MISSÃO JESUÍTA EM ANGOLA

Os primeiros missionários da Companhia de Jesus enviados para Angola, lá chegaram no ano de 1560. Porém desde 1558 o Geral da Companhia, padre Diogo Lainez, já havia sido informado por meio de carta enviada pelo Padre Inácio de Azevedo, Reitor do Colégio das Artes de Coimbra e vice provincial de Portugal, sobre a decisão de aceitar a proposta de D. Catarina para o envio de alguns missionários a Angola.

De acordo com a carta, o interesse pela missão partia de pedidos feitos pelo rei de Angola a coroa portuguesa, pois aquele reino queria fazer-se cristão. Aceitar o pedido seria para além de “*se hazer sirvicio à nuestro Señor*”, também uma forma de expressar gratidão pela colaboração da Coroa na construção do colégio de Coimbra.¹¹⁶

Ainda em 1558, desta vez o padre Francisco de Borja informou ao Geral a ida de dois padres e dois irmãos da Companhia a Angola acompanhando os embaixadores da coroa portuguesa. Estavam encarregados da conversão e instrução na fé tanto de reis, quanto de vassallos, bem como de enviar notícia “*de la tierra y naturales della*”¹¹⁷. Tal preocupação com as informações sobre o local e naturais da terra eram comuns às missões jesuítas, conforme observou Prosperi, essas informações não visavam a atender apenas a curiosidade que se tinha sobre o diferente, mas também tinham objetivo de “tornar a intervenção mais eficaz.”¹¹⁸ Esse é um aspecto que enriquece a documentação jesuíta aqui utilizada, pois a medida em que descrevem as diferenças com os povos de Angola, os missionários se deixam conhecer também, algo que Prosperi remete à “ambígua função do espelho do diferente: conhecer-se a si mesmo através dos outros, tornar os outros idênticos a si mesmo”¹¹⁹, o que permitirá analisar mais adiante a ação dos missionários em Angola.

Outro detalhe interessante da carta é a forma como Borja imagina que seja o rei de Angola, poderoso e incapaz de se sujeitar, ressaltando o desafio que seria esta missão.¹²⁰ E aqui vem à tona a memória da antiga Missão do Congo (1548-1555), a

¹¹⁶ “Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diolo Laínez (7/4/1558)”. In: **MMA II**, doc. 140, pp. 407-408.

¹¹⁷ “Carta do padre Francisco de Bórgia ao Geral (20/5/1558)”. In: **MMA II**, doc. 143, p. 413.

¹¹⁸ PROSPERI, op. cit., p. 585.

¹¹⁹ Ibidem, p. 582.

¹²⁰ “Carta do padre Francisco de Bórgia ao Geral (20/5/1558)”. In: **MMA II**, doc. 143, p. 413.

primeira missão jesuíta na África, na qual o rei D. Diogo do Congo foi retratado com os mesmos termos. Concordamos com Tassinari e Carlos Almeida, que já trabalharam essa questão. Os autores apontam para a configuração jesuíta em torno da imagem de D. Diogo e como essa serviu de modelo para o olhar dos jesuítas com relação à missão de Angola¹²¹. Conforme explica Carlos Almeida:

Como já de certo modo acontecia com o Mani Kongo, o Ngola é invariavelmente representado como um tirano que pauta a sua acção pelo exercício sistemático do medo e da violência e assim, também, as populações, mesmo aqueles seus mais próximos, mantém com ele uma relação do domínio da servidão¹²².

Antes da partida dos missionários, chegou a informação de que o rei que havia solicitado a missão, Ngola Ngana Inene, havia falecido, o que deixou os jesuítas ainda mais inseguros com relação a missão, porém, mesmo sem saber se o rei sucessor, Ngola Dambi, mantinha os mesmos desejos, a preparação do envio dos missionários prosseguiu.¹²³

Paulo Dias de Novais, neto de Bartolomeu Dias - renomado descobridor do Cabo da Boa Esperança - foi nomeado como embaixador do Rei e responsável por conduzir os padres da Companhia à presença do rei de Angola. A Instrução Régia dada a Paulo Dias de Novais, reforçava que o envio dos padres se deu pelo pedido do rei anterior, que havia sido dirigido a D. João III. D. Sebastião, filho de D. João III, manteve a política de expansão pela fé. O documento deixou claro a Paulo Dias de Novais que a conversão daquele reino era o principal intento daquela viagem, porém deveria anunciar também os benefícios temporais daquele contato, que traria prosperidade ao reino de Angola.¹²⁴ Semelhantemente ao que havia sido feito em 1549, no Brasil, através do Regimento de Tomé de Sousa, que também destacava a importância dos jesuítas na conversão dos ameríndios.

O pedido de missionários pelo rei de Angola partiu justamente de um interesse na aproximação com Portugal visando estes benefícios temporais, sobretudo bens

¹²¹ TASSINARI, Tomás Motta. **Deus, Senhores, Missionários e Feiticeiros**: a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593). Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019, pp. 56-60; 69-70.

¹²² ALMEIDA, Carlos. **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 de doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009, p. 489.

¹²³ “Carta do padre Inácio de Azevedo ao padre Diogo Laínez (19/8/1558)”. In: **MMA II**, doc. 144, p. 415.

¹²⁴ “Instrução régia a Paulo Dias de Novais (20/12/1559)”. In: **MMA II**, doc. 156, pp. 447-448.

européus e asiáticos que antes só eram acessíveis por meio da mediação do rei do Congo. Mesmo o *Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús*, na descrição que faz do padre Francisco Gouveia, superior nessa primeira missão enviada a Angola, menciona que os missionários foram: “*llamados por el Rey de este territorio, que quería alcanzar la prosperidad de que gozaba el Rey del Congo por sus contactos con los portugueses.*”¹²⁵

Em carta partindo de Portugal, escrita em fevereiro de 1560, se anunciou ao Geral, a partida de dois padres e dois irmãos da Companhia de Jesus para Angola em dezembro de 1559¹²⁶. De acordo com Francisco Rodrigues, foram enviados “os Padres Francisco de Gouveia e Agostinho de Lacerda e os Irmãos António Mendes e Manuel Pinto”.¹²⁷ A diferença entre padres e irmãos dizia respeito ao processo de formação, inicialmente todos que desejavam fazer parte da Ordem eram admitidos como noviços, entre esses noviços, a partir da observação das vocações, alguns eram destinados a ser padres (noviços escolásticos) ou irmãos. Após o noviciado, aqueles que foram aprovados realizavam admissão aos primeiros votos de castidade, pobreza e obediência à Companhia. Lívia Pedro explica que: “Terminado o noviciado e depois de emitidos os três primeiros votos, os noviços passam a ser — ‘escolásticos aprovados’, se receberem formação para o sacerdócio; ou — ‘irmãos aprovados’, se preparados para desempenhar outros ofícios na ordem”¹²⁸. Complementando estas informações, Serafim Leite explica que:

Além dos três votos, comuns a todas as Ordens, faz o professo solene mais um, de obediência ao Papa, a-respeito das missões. Na Companhia de Jesus, os religiosos poderão pertencer a quatro categorias. O noviciado não se conta como grau, nem o período que se segue entre os votos simples feitos ao fim do noviciado e os últimos votos. Os que fazem êstes últimos votos ficam, pois, num dêstes graus: professo de quatro votos; professo de três votos; coadjutor espiritual formado; coadjutor temporal formado. Os três primeiros são Padres, os últimos não recebem Ordens sacras [irmãos].¹²⁹

¹²⁵ O’NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M (Org.). *Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús*: Biográfico-Temático. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 3730.

¹²⁶ “Carta ao reverendíssimo padre geral da Companhia de Jesus”. In: *MMA II*, doc. 157, pp. 449-450.

¹²⁷ RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Tomo I, Volume II. Porto: Apostolado da imprensa, 1931, p. 557.

¹²⁸ PEDRO, Lívia. *História da Companhia de Jesus no Brasil*: Biografia de uma Obra. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008, pp. 40-41.

¹²⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 10.

Agostinho de Lacerda fez o primeiro relato detalhado da viagem em carta escrita na Ilha de São Tomé em 18 de fevereiro de 1560 a pedido do superior da Missão. O documento confirma a presença do padre Francisco Gouveia como superior da Missão e a presença também dos irmãos Antonio Mendes e Manuel Pinto, bem como a data da saída de 22 de dezembro de 1559.

A insegurança com relação aos ventos e ao mar, doenças que os afligiam também foram mencionadas, recorriam sempre às orações nessas circunstâncias. O padre também destaca que o trabalho missionário se realizou mesmo durante a viagem, na qual se ensinou a doutrina religiosa a tripulação e fizeram confissões. Como já argumentou Prospero, o sofrimento era sempre exaltado nas cartas dos missionários, de modo a propagar “o conhecimento das empresas e das dificuldades dos pregadores do Evangelho, mostrando de quais perigos foram protegidos pela mão de Deus.”¹³⁰

Agostinho de Lacerda relatou que chegaram nas Ilhas de Cabo Verde já em janeiro de 1560, onde foram muito bem recebidos pelo bispo, e puderam pregar e realizar confissões em terra junto a tripulação. Em 14 de fevereiro chegaram a São Tomé, onde também tiveram acolhida do bispo, que nesta ocasião já expressou o desejo de que a Companhia de Jesus estabelecesse um colégio ali. O padre relatou ainda que lhes foram apresentadas boas novas sobre Angola e sua gente.¹³¹

Mesmo assim, o bispo de São Tomé em carta destinada a D. Sebastião em 20 de fevereiro de 1560, após ter tido contato com os missionários, relatou estar desanimado com relação a cristianização de Angola, pois foi informado de que possuíam ídolos e “entendimento natural”. Mas não deixou de enaltecer a Companhia de Jesus e acreditar que colheriam frutos.¹³²

De acordo com a documentação, Paulo Dias de Novais chegou com os missionários a Angola, no dia 3 de maio de 1560. Nessa ocasião enviou D. Antonio, embaixador do antigo rei de Angola que esteve em Portugal para solicitar a missão, para saber se o sucessor do antigo rei gostaria de receber a cristandade. Em carta de 1562, o Irmão Antonio Mendes, relatou uma espera de seis meses¹³³. Enquanto esperavam, faleceu doente o padre Agostinho Lacerda e um dos irmãos também

¹³⁰ PROSPERI, op. cit., p. 583.

¹³¹ “Carta do padre Agostinho de Lacerda (18/2/1560)”. In: **MMA II**, doc. 158, pp. 451-458.

¹³² “Carta do bispo de S. Tomé a D. Sebastião (20/2/1560)”. In: **MMA II**, doc. 159, p. 460.

¹³³ “Carta do irmão António Mendes (29/10/1562)”. In: **MMA II**, doc. 171, p. 488.

adoeceu. Mesmo com desconfianças, após receber resposta favorável, Paulo Dias de Novais e os missionários seguiram com destino ao Reino, pela distância com a costa, tiveram contato e se hospedaram ao longo da viagem com alguns sobas, tendo sido muito bem recebidos entre cada um deles.¹³⁴ Essa boa hospitalidade a estrangeiros, aliás, já era um costume entre essas autoridades ambundas, sobretudo para se conseguir a preferência nas trocas comerciais.¹³⁵

Paulo Dias de Novais, o padre Francisco de Gouveia e os irmãos levaram cerca de um mês para chegar à presença do rei no Ndongo. Nesse primeiro contato, de acordo com o relato de Antônio Mendes, o rei estava bastante interessado pelas mercadorias que vinham de Portugal e presentes enviados pelo rei. Quanto ao cristianismo demonstrou desinteresse, alegando que a religião não permitia a poligamia. Pouco tempo depois acusou os missionários de serem feiticeiros que queriam espiar a terra e prendeu-os junto com Paulo Dias de Novais.¹³⁶ Apesar de algumas crenças do cristianismo terem feito sentido para os centro-africanos, conforme indicamos no primeiro capítulo, a poligamia fazia parte da organização social e econômica dos ambundos¹³⁷, o que tornou pouco frutífero o combate dos jesuítas a tal costume. A partir de outra carta do irmão Antonio Mendes analisaremos de forma mais pormenorizada esses acontecimentos.

Já de volta a Lisboa, em 1563, o irmão Antonio Mendes escreveu carta para o Geral Diego Lainez dando mais detalhes sobre a Missão e o contato com o rei de Angola. O documento tem um grande valor por explicar como o pedido por missionários feito ainda quando Ngola Ngana Inene e D. João III estavam vivos, demorou tanto a se concretizar. O pedido havia sido feito em 1549, nove anos antes da chegada dos embaixadores de Angola em Portugal, sendo que estes passaram nove anos em São Tomé. Antonio Mendes destacou que os embaixadores foram orientados em São Tomé para pedir a cristandade ao rei de Portugal e dizer que o rei de Angola queria se fazer cristão, para que desta forma conseguissem embarcações para retornar a sua terra. A hipótese de Tassinari é que o atraso dos embaixadores se deveu a interferência dos traficantes que atuavam em São Tomé talvez por crerem que o negócio ilegal seria mais vantajoso que os negócios com um rei cristão, tal como

¹³⁴ “Apontamentos sobre Paulo Dias de Novais (1560-1561)”. In: **MMA II**, doc 162, pp. 465-468.

¹³⁵ SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011, p. 207.

¹³⁶ Carta do irmão Antônio Mendes (29/10/1562)”. In: **MMA II**, doc. 171, p. 489.

¹³⁷ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., p. 73.

o do Congo¹³⁸. Já o estudioso Carlos Alberto Garcia, indicou que a demora talvez tenha se dado pelo fato de o rei português não querer desagradar o então parceiro rei do Congo.¹³⁹

Dando continuidade, a carta do Irmão Antonio Mendes dá conta de uma recepção bastante calorosa na chegada de Paulo Dias de Novais e dos missionários ao Ndongo. Foram hospedados na casa do “feiticeiro maior”, conhecido como *Manidongo*, receberam na ocasião da parte do rei uma grande variedade de alimentos, incluindo vinho e frutas da terra, bem como animais.¹⁴⁰ Levaram alguns dias para serem recebidos pelo rei, como explica Flávia Carvalho, o rei era bastante reservado, se fazendo representar por embaixadores e como já foi apontado a maior parte de seu séquito era formado por membros de sua família, estes por sua vez serviam aos reis no exército, como conselheiros e como sacerdotes, curandeiros e adivinhos.¹⁴¹

Diante do rei do Ndongo, os jesuítas e Paulo Dias de Novais tiveram uma boa recepção, tendo sido convidados a beber do vinho da terra e juntar-se a um momento de celebração. Logo recebeu os presentes que o rei de Portugal havia enviado, entre eles muitas peças de tecido. Cientes do gosto do *Ngola* pelas mercadorias vindas de Portugal e pelo interesse da parceria com o rei português, os missionários ressaltaram que foi pela cristandade que o rei de Portugal havia enviado aqueles presentes, e que se aquele reino fosse batizado e deixasse que seus filhos fossem instruídos na doutrina cristã, o *Ngola* teria o rei de Portugal como irmão e receberia vários navios vindos de Portugal. Além disso “*seria su Reyno ennobrecido con los portugueses.*”¹⁴²

O *Ngola*, prontamente, aceitou a proposta dos missionários e entregou alguns de seus filhos e de outras pessoas importantes para serem ensinados na doutrina cristã. Porém, logo lhes retiraram as crianças, e aqui o relato de Antonio Mendes se cruza com o que fez anteriormente, ao afirmar que o *Ngola* lhes roubou e acusou de estarem espionando a terra. Ao que indica o missionário, tal reação do *Ngola* foi motivada pelo rei do Congo, que o alertou de que os portugueses estavam interessados em saber se o Reino de Angola possuía ouro para roubá-lo. A intriga pode se inserir nas disputas já mencionadas pelo reino do Congo e Angola em torno

¹³⁸ TASSINARI, 2019, p. 69.

¹³⁹ GARCIA, Carlos Alberto. **Paulo Dias de Novais e a sua época**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 150

¹⁴⁰ “Carta do irmão Antonio Mendes ao padre geral (9/5/1563)”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 500.

¹⁴¹ CARVALHO, 2010, p. 47.

HEINTZE, op. cit., p. 233.

¹⁴² “Carta do irmão Antonio Mendes ao padre geral (9/5/1563)”. In: **MMA II**, doc. 173, p. 502.

do comércio com Portugal, o rei do Congo provavelmente notou a aproximação como um desvio do comércio que era realizado com seu reino. Mariana Fonseca sugeriu que essa situação pode ter sido ocasionada também pelo mesmo motivo apontado por Tassinari para o atraso no pedido de envio dos missionários para Angola, ou seja, interferência dos comerciantes portugueses que acreditavam que a aliança do *Ngola* com a Coroa portuguesa prejudicaria seus negócios particulares.¹⁴³

Joseph Miller, por sua vez, a partir de seus estudos de genealogia política de Angola, acredita que o *Ngola* que recebeu os missionários pertencia a linhagem *ndambi a ngola*, que era subordinada a do *Ngola Kiluanje*, ainda que tenha se apresentado aos portugueses como filho do rei anterior. Na visão do autor, o antigo rei pertencente a linhagem *Ngola Kiluanje* teria procurado o rei português para conseguir apoio contra as linhagens que buscavam tomar sua posição e o rei sucessor teria tratado os jesuítas e Paulo Dias de Novais de forma hostil devido ao receio de que fosse descoberta a forma em que se deu a mudança nas linhagens.¹⁴⁴

Passados alguns meses, o *Ngola* expulsou os portugueses do seu território, mantendo apenas Paulo Dias de Novais, Antonio Mendes e o padre Superior Francisco de Gouveia. O irmão Manuel Pinto faleceu antes de poder retornar a Portugal, adoeceu enquanto retornava de Angola a São Tomé. Devido aos meses sem informações do embaixador e dos missionários que ficaram em Angola, o governador de São Tomé mandou uma embarcação para buscar notícias. Na ocasião mandou presentes - mercadorias vindas da Europa - ao rei do Ndongo para facilitar o acesso. O capitão do navio não enviou as mercadorias por não ter certeza de que todos estavam bem, então o rei do Ndongo enviou Antonio Mendes acompanhado de alguns homens do exército para recebê-las, ao chegarem até o navio, o capitão entregou as mercadorias e conseguiu levar consigo de volta a São Tomé o irmão Antonio Mendes.

O irmão Antonio Mendes recebeu apoio do governador de São Tomé e do Bispo para retornar a Portugal e informar a rainha D. Catarina o que havia ocorrido na Missão de Angola. Chegou em setembro de 1562 a Portugal, tendo escrito a primeira carta menos detalhada um mês depois.

Ainda na carta de 1563 enviada ao Geral, após descrever os detalhes da viagem, do contato com o rei do Ndongo e do retorno a Lisboa, o irmão Antonio

¹⁴³ FONSECA, Mariana Bracks, p. 56.

¹⁴⁴ MILLER, Joseph. **Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola**. Londres: Oxford University Press, 1976, pp. 82-83.

Mendes também relatou como eram as pessoas e a terra, algo que como vimos era necessário para melhor orientar a intervenção dos missionários. A começar pelo rei, o jesuíta traçou um retrato de um rei temido e impiedoso, alegando ter visto a execução de vários feiticeiros por não terem sido capazes de fazer chover. Além de ser um rei bastante beligerante tendo conflitos com vários reis do entorno. No seu relato o jesuíta ainda ressalta como o rei era reservado e que possuía inúmeras mulheres e filhos. O Jesuíta também lançou seu olhar sobre algumas celebrações como uma festa dedicada à lua e fez menção a existência de ídolos feitos de madeira, provavelmente em referência as insígnias feitas em madeira discutidas no primeiro capítulo, que acreditava-se ser capaz de ligar o mundo visível ao outro plano onde se encontravam os ancestrais. Como veremos adiante, os jesuítas conseguiram a destruição dessas imagens em alguns sobados. Por fim, o padre destacou a fartura em alimentos, tanto de origem animal quanto vegetal, além da grandeza dos rios Cuanza e Lucala, que cercavam o reino do Ndongo.¹⁴⁵

Ainda em Angola, permaneceu o padre Francisco Gouveia, e o mesmo também escreveu algumas cartas sobre sua experiência junto ao Ngola Dambi. O padre Francisco Gouveia fez referência a antiga missão do Congo, e defendeu que para que a de Angola não falhasse também seria necessária a sujeição daquele reino sem a qual, “nem esta nem outra gente bárbara, por mais bem inclinada que seja, se poderá bem conservar na fé”¹⁴⁶. O padre traça uma argumentação para convencer a coroa portuguesa a conquistar o reino de Angola, como já foi bem observado por Tassinari¹⁴⁷. O padre ressalta a existência de grande quantidade de metal naquele reino o que compensaria o investimento na empreitada e traria rendimentos.¹⁴⁸ Além disso, seria um ato de justiça, visto que o puseram em cativeiro, e por fim, estariam prestando um serviço a Deus levando a cristandade.

O padre também argumenta que a conquista daquele território permitiria a aproximação por terra da margem do mar em Moçambique, percepção advinda do contato com pessoas vindas do oriente africano que negociavam nas feiras de Angola. Também pareciam ao padre serem as pessoas dessa terra mais fáceis de lidar que os angolas, seriam mais simples e alegres.¹⁴⁹

¹⁴⁵ “Carta do irmão Antonio Mendes ao padre geral (9/5/1563)”. In: **MMA II**, doc. 173, pp. 495-512.

¹⁴⁶ “Apontamentos das cousas de Angola (1563)”. In: **MMA II**, doc. 175, p. 518.

¹⁴⁷ TASSINARI, 2019, pp. 71-75.

¹⁴⁸ “Apontamentos das cousas de Angola (1563)”. In: **MMA II**, doc. 175, p. 519.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 520.

Quanto à justiça da conquista, o padre argumenta que residia no fato do rei de Angola não ter aceitado a fé cristã, não permitir a evangelização em sua terra e nem ter ouvido a embaixada portuguesa¹⁵⁰. Em relato ao padre provincial Diogo Mirão, Francisco Gouveia afirma que foram muito maltratados e que eram lá mantidos presos para que mais navios portugueses fossem mandados com mercadorias do interesse do rei do Ndongo.¹⁵¹

O padre prestou, ainda, informação sobre as pessoas da terra, destacando sua longevidade. Para uma maior defesa da sujeição do reino de Angola, o padre enfatizou também que os vassallos eram dispostos e muito obedientes aos senhores e os senhores ao seu rei, serviam contentes e poderiam fazer o mesmo estando sujeitos a um príncipe cristão.¹⁵²

Já em carta de 1565 endereçada ao Colégio das Artes em Lisboa o padre Francisco Gouveia demonstra ter havido uma melhora no relacionamento com o rei do Ndongo, haja vista que o mesmo resolveu liberar Paulo Dias de Novais para o retorno a Portugal levando uma série de presentes para o rei. Apesar de o missionário estar desacreditado na cristandade naquele reino, revela que o rei ainda afirmou desejar ser ensinado.¹⁵³ É provável que o incêndio ocorrido na capital do Ndongo tenha sido um fator que levou a esse abrandamento do rei, de acordo com Alberto da Costa e Silva o embaixador só foi liberado pelo fato do rei de Angola “sentir a necessidade de refazer o estoque dos bens europeus consumidos pelo fogo ou por precisar de ajuda para reprimir um chefe rebelde, chamado Quiluanje Cucacoango”¹⁵⁴

Padre Francisco Gouveia permaneceu mais algum tempo no Ndongo, porém se movimentaram os padres em Portugal para enviarem uma nova missão a Angola. Em 1568, o padre Maurício Serpe escreveu ao Geral apontando para essa necessidade e para os sofrimentos que o Padre Francisco Gouveia lhes relatava. Nessa ocasião, o Padre Maurício Serpe evoca a argumentação do Padre Francisco de Gouveia de que “a cristandade em gente bárbara não se pode bem fundar, nem se pode conservar sem sujeição (o que não acontece em gente polida como são chinas

¹⁵⁰ Ibidem, p. 520-521.

¹⁵¹ “Carta do padre Francisco de Gouveia ao padre Diogo Mirão (1/11/1564)”. In: **MMA II**, doc. 179, p. 527.

¹⁵² “Apontamentos das cousas de Angola (1563)”. In: **MMA II**, doc. 175, p. 520.

¹⁵³ “Carta do padre Francisco de Gouveia para o Colégio das Artes (19/5/1565)”. In: **MMA II**, doc. 180, p. 530.

¹⁵⁴ SILVA, op. cit., p. 271.

e japões)”¹⁵⁵. Lembrando, também, ao Geral, que Paulo Dias de Novais estava se movimentando junto à Coroa Portuguesa num projeto de sujeitar aquela terra¹⁵⁶.

A carta do padre Maurício Serpe tinha também a intenção de demonstrar seu interesse em estar presente na nova missão a ser enviada a Angola. Como demonstrou Prospero¹⁵⁷, era comum que os relatos dos outros padres despertassem esse desejo, produzindo vocações, levando-se em conta também que aquelas missões eram vistas como forma de obter a salvação. Os sofrimentos vivenciados permitiriam alcançar a Glória de Deus, tal como o próprio Maurício Serpe indica ao afirmar que:

O que me move ao presente a esta missão é desejar de ter uma boa morte por amor de Deus, como a teve o P. Augustinho de Lacerda o qual chegou a dar a vida com muito esforço e consolação de sua alma nas praias de Angola. se Deus me quisesse dar vida e servir-se de mim neste trabalho, grande desejo me dá Deus Nosso Senhor de ajudar ao P. Francisco de Gouvea ser participante de seus trabalhos, para que ou com a morte ou com os trabalhos prévios à morte compense a muita frieza e tibieza de minha vida (...) E tomara eu por grande mercê de Deus acompanhá-lo até [à] morte em seus trabalhos, ainda que não houvera outro fruto nenhum, senão morreremos lá ambos naquele cativoiro pela obediência.¹⁵⁸

O padre insistiu para que o Geral também entrasse em contato com outras pessoas influentes em Portugal que fossem capazes de convencer o rei português a enviar a Nova Missão a Angola.¹⁵⁹

A Nova Missão chegou a Angola em 1575, novamente na companhia de Paulo Dias de Novais, nessa nova empreitada os missionários conseguiram adentrar melhor os potestados de Angola e efetivar a permanência da Companhia de Jesus nesse território, além de colaborarem com o projeto de conquista portuguesa de Angola.

3.2 OS MISSIONÁRIOS E O PROJETO DE CONQUISTA EM ANGOLA

Em 1571, por meio de uma carta de doação feita por D. Sebastião, foram conferidos os direitos sobre Angola a Paulo Dias de Novais. D. Sebastião escolheu

¹⁵⁵ “Carta do padre Mauricio Serpe ao padre geral (25/7/1568)”. In: **MMA II**, doc. 197, p. 566.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 567.

¹⁵⁷ PROSPERI, op. cit., p.

¹⁵⁸ “Carta do padre Mauricio Serpe ao padre geral (25/7/1568)”. In: **MMA II**, doc. 197, p. 567-568.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 568-569.

novamente Paulo Dias de Novais ressaltando sua experiência na primeira viagem ao Reino de Angola e conhecimento do local. Além disso, a mercê foi concedida baseada nos feitos, também, de Bartolomeu Dias. A doação dizia respeito a:

Trinta [e] cinco léguas de terra na costa do dito Reino de Angola, que começará no Quanza e águas vertentes a ele para o Sul e entrará pela terra dentro tanto quanto puderem entrar e for de minha conquista, da qual terra pela dita demarcação lhe assim faço doação e mercê de juro e herdade para todo sempre como dito é; e quero e me praz que o dito Paulo Dias e todos seus herdeiros e sucessores que a dita terra herdarem e sucederem se possam chamar e chamem capitães e governadores dela.

O rei português teve acesso à argumentação jesuíta sobre a necessidade de conquista de Angola, e apontou que a sujeição seria determinante para que se pudesse haver celebração do culto católico naquelas terras, sendo, portanto, também uma benfeitoria para com os naturais. Não se deve esquecer de que Francisco Gouveia também havia mencionado a riqueza da terra a ser explorada. Nesse sentido, o rei também recomendou a plantação de algumas sementes e a criação de engenhos, moendas e marinhas de sal, além da expansão pelo território. De acordo com Heintze, essa era uma tentativa de repetir o sucesso da produção açucareira na América Portuguesa¹⁶⁰. A decisão do rei contou com o apoio da Mesa da Consciência, dos conselheiros e de letrados, teólogos e canonistas, e fazia referência ao direito da monarquia portuguesa intervir na cristianização e fazer guerra aos povos que não o aceitassem por meio da Bula *Romanus Pontifex*.¹⁶¹

Conforme indica Heintze, caso a intenção do rei fosse apenas realizar o comércio escravista em Angola não seria necessária a conquista daquele reino¹⁶², tal conquista se deu também por influência dos jesuítas, como Francisco de Gouveia e Maurício Serpe que, como vimos anteriormente, haviam sugerido possibilidades de exploração de metais preciosos, que poderiam financiar a expansão portuguesa e o projeto de conquista, além da possibilidade de se fazer guerra justa, visto que, sem sujeição destes povos a missão faria poucos frutos. Nas palavras de Rodrigo Bonciani:

¹⁶⁰ HEINTZE Beatrix. **Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história**. Luanda: Kilombelombe, 2007, pp. 244-245.

¹⁶¹ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África ocidental**. 1a Série. Vol. III (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953: “Carta de doação a Paulo Dias de Novais (19/9/1571)”, doc. 4, pp. 36-40.

¹⁶² HEINTZE, op. cit., p. 244.

A carta de doação a Paulo Dias de Novais incorpora diferentes experiências de domínio ibérico sobre o ultramar: as doações papais, o modelo de doação de capitânicas portuguesas e as experiências de subordinação de reinos ou impérios na América espanhola.¹⁶³

Francisco Rodrigues nos dá conta de que, apesar dos pedidos do rei e de Paulo Dias de Novais, o Geral Borja demonstrou resistência com relação ao envio dos missionários, tendo ordenado ao Provincial de Portugal Jorge Serrão que não enviasse os jesuítas até que a região fosse conquistada. Entretanto, diante da pressão do rei e seus oficiais, os conselheiros do Provincial indicaram que seria melhor se fazer o envio dos missionários. Foram enviados junto a Paulo Dias de Novais, em setembro de 1574, o padre Garcia Simões, superior da Missão, o padre Baltasar Afonso, e os irmãos Cosme Gomes e Constantino Rodrigues¹⁶⁴.

O primeiro relato dessa viagem, do qual dispomos, foi escrito pelo padre Garcia Simões ao provincial em outubro de 1575, de Angola. O padre dá conta de que chegaram a Luanda em fevereiro de 1575, relatou terem sido bem recebidos pelos principais moradores da Ilha e terem tido boas notícias acerca do estado do padre Francisco de Gouveia.

O padre Garcia Simões descreveu o contato amistoso que tiveram com um *Mocunge* enviado ao litoral pelo rei de Angola. Tratava-se de um grande senhor e levava consigo uma embaixada e também vários escravizados. Chamou atenção do missionário os vários instrumentos musicais que traziam e o cortejo que realizavam, além disso observou sobre o *Mocunge* que era “muito reverendo e apessoado”¹⁶⁵ Paulo Dias de Novais explicou para o representante do *Ngola* que estavam ali por ordem do Rei de Portugal para servir ao rei de Angola e resolver os conflitos que envolviam os portugueses na região. Estabeleceram uma relação de amizade e Paulo Dias de Novais deu ricas peças de tecido como presente ao *Mocunge*.¹⁶⁶

Nesses primeiros anos da missão, para desagrado dos jesuítas, Paulo Dias de Novais esteve mais empenhado no comércio de escravizados, o que era mais rentável para o governador do que na conquista militar em si. Em uma carta do final de 1576,

¹⁶³ BONCIANI, Rodrigo Faustini. **O *dominium* sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico**: Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010, p. 171.

¹⁶⁴ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo II, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1938, p. 507-508.

¹⁶⁵ “Carta do padre Garcia Simões para o provincial (20/10/1575)”. In: **MMA III**, doc. 21, p. 139.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 140.

o padre Garcia Simões relatou ao padre Luis Perpinhão que haviam realizado apenas alguns batismos entre os gentios, pois Paulo Dias de Novais demorava a avançar na conquista do Reino. Entretanto, também destacou a reaproximação com o rei do Congo e afirmou a possibilidade de evangelização daquele território.¹⁶⁷

A carta ânua de 1578 informou que a igreja que construíram em Luanda era bem paramentada com objetos religiosos doados vindos de Portugal. A essa iam “três sortes de gente: com os portugueses, com alguns cristãos antigos da terra, q ali há do tempo que começou [a] haver conversão no Reino do Congo, e com os gentios naturais.”¹⁶⁸

O documento também menciona a conversão de capitães e pessoas de importância. Afirmou estarem instruindo os cristãos mais antigos, mas também realizando com grande festa batismos de gentios, entre os quais filhos de senhores da terra: “e assim por isso, como por serem os primeiros, se procurou que estes batismos se celebrassem com grande festa, e aparato”¹⁶⁹. Como poderemos notar em alguns exemplos mais adiante, era estratégica por parte dos jesuítas a identificação e conversão de personagens importantes, pois era uma forma de influenciar as demais pessoas. O documento destacou como o projeto de conversão poderia seguir adiante, mas reforçava a necessidade de obreiros para conservar a instrução após as conversões.

Depreende-se da carta, também, a entrada de um dos padres pelos sertões de Angola, tendo ficado algum tempo numa comunidade em que viviam portugueses e cristãos do Congo e atuado na resolução de alguns conflitos. Em um outro relato, o padre Baltasar Afonso nos dá conta de que tais conflitos envolviam inimigos que viviam ao redor e que chegaram a realizar um ataque durante uma missa, o rei do Congo também interviu mandando um exército para defender a comunidade de portugueses.¹⁷⁰ Diante disso, os padres da nova missão reforçavam como o rei do Congo lhes parecia um bom cristão e ser favorável a Companhia. Algo que provavelmente estava atrelado ao auxílio que o rei do Congo D. Álvaro I havia recebido dos portugueses no combate à invasão dos Jagas.

¹⁶⁷ “Carta do padre Garcia Simões ao padre Luis Perpinhão (7/11/1576)”. In: **MMA III**, doc. 23, pp. 145-147.

¹⁶⁸ “Carta Ânua da Residência de Angola (1/1/1578)”. In: **MMA III**, doc. 31, p. 164.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 165.

¹⁷⁰ “De uma carta do padre Baltasar Afonso (9/10/1577)”. In: **MMA III**, doc. 28, p. 157.

A partir de 1579 foi necessário o envio de mais missionários a Angola, como deu conta a carta ânua deste ano, pois haviam falecido o padre superior da missão Garcia Simões e o irmão Cosme Gomez, ambos por doenças da terra. Foram enviados o padre Baltasar Barreira como superior e o irmão Frutuoso Ribeiro¹⁷¹. A carta dispôs o objetivo da ida dos missionários, a saber:

Sua ocupação é ajudar a converter à nossa Santa fé, e batizar os gentios, conservar, e doutrinar, assim os cristãos da terra, antigos e modernos, como todos os ofícios de caridade de nosso instituto, e procurando aos portugueses que naquelas partes andam exercitando com eles, que nas coisas do culto divino, e ritos da Igreja não haja descuido, no que se faz tanto maior fruto, quanto aquelas terras estão mais afastadas da inteireza e pureza dos costumes cristãos.¹⁷²

O documento também relatou, com mais detalhes, a conversão do *Manicorimba*, na qual narram ter ocorrido a destruição de todos os ídolos de seu território e a substituição por cruzes. Atribuiu-se a grande variedade de ídolos a ignorância daquela gente. Também mencionaram a destruição de casas de feitiços. A partir desses exemplos a carta aponta para as esperanças com relação aos frutos daquela missão, relatou-se que o exemplo do *Manicorimba* também motivou as pessoas a entregarem e contribuírem com a destruição dos ídolos, bem como buscarem as cruzes, o ensino da doutrina e o batismo.¹⁷³ Fica explícita aqui a atuação jesuíta na conversão de figuras importantes como forma de influenciar os grupos que prestavam obediência a este senhor.

Quando, entre 1578 e 1579, morreram dois dos apoiadores de Paulo Dias de Novais na batalha de Alcácer Quibir e o contrato de comércio de escravos de São Tomé, que incluía também Angola, foi assumido por Luís Pinto e Diogo Castanho, Paulo Dias de Novais perdeu o terço dos direitos na venda de escravizados. O governador também teve que lidar com as vozes na corte que alegavam não haver minas em Angola. Ocorreu também que, em 1579, o rei do Ndongo desconfiado de uma sublevação portuguesa ordenou a morte de alguns comerciantes e soldados portugueses. Esses acontecimentos motivaram um maior avanço no plano de conquista daquele território por parte de Paulo Dias de Novais¹⁷⁴.

¹⁷¹ “Carta Ânua da Residência de Angola (1589)”. In: **MMA III**, doc. 42, p.184.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 184-185.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 185-186.

¹⁷⁴ HEINTZE, op. cit., p. 250.

Sendo do interesse da Companhia, os padres deram todo apoio necessário a Paulo Dias de Novais nas guerras contra o rei do Ndongo. Conforme indica Linda Heywood, o governador não tomava nenhuma decisão sem consultar os missionários, assim como acreditava que para ganhar as batalhas os soldados deveriam realizar a confissão, comunhão e exortações religiosas, bem como irem à igreja realizar devoções antes das campanhas. Aos padres também cabia acompanhar os exércitos com missas e ladainhas.¹⁷⁵ Mais que isso, os padres também foram importantes na cooptação de apoio militar através da conversão de importantes e poderosos senhores. É interessante notar como foram diferentes os processos de inserção política dos jesuítas no Brasil e em Angola, enquanto no caso de Angola, os missionários acompanharam o responsável pela conquista do território, no Brasil foram junto do governador geral, conforme destaca Bonciani:

Na América portuguesa, a fase da conquista foi delegada a particulares e seguida pela instituição de uma estrutura político-administrativa (o governo-geral), representada por Tomé de Sousa, e pela chegada dos jesuítas, representados pelo superior jesuíta Manuel da Nóbrega. Em Angola, a conquista foi delegada ao donatário Paulo Dias de Novais e teve participação direta dos jesuítas, representados pelo superior Baltasar Barreira. Portanto, um dos conflitos fundamentais da colonização da América portuguesa, entre colonos e jesuítas, não existiu na realidade angolana, em que a conquista foi o resultado da ação conjunta de Paulo Dias e Baltasar Barreira.¹⁷⁶

Na chegada a Angola os novos missionários confirmaram ataques contra os portugueses feitos pelo rei do Ndongo, de acordo com o relato do padre Frutuoso Ribeiro foram mortos 30 portugueses e seus escravos, eram portugueses que atuavam no comércio, mas também seriam soldados de Paulo Dias de Novais. O missionário relatou, também, que se fizeram ataques a Paulo Dias de Novais em uma aldeia. Nessa ocasião o governador contou com a ajuda de cerca de 60 portugueses e 200 pretos cristãos, a partir disso, o missionário indicou que Paulo Dias de Novais foi em busca de alianças com o rei do Congo. O padre Frutuoso Ribeiro também deu a indicação que havia conflitos entre senhores do Congo e Angola na fronteira de seus territórios, algo que foi bastante explorado pelos portugueses.¹⁷⁷

¹⁷⁵ HEYWOOD, Linda M. **Jinga de Angola**. São Paulo: Todavia, 2019, p. 36.

¹⁷⁶ BONCIANI, Rodrigo Faustini, op. cit., p. 173.

¹⁷⁷ "Carta do padre Frutuoso Ribeiro para o padre Francisco Martins (4/3/1580)". In: **MMA III**, doc. 43, p. 190.

Apesar dessa chegada em meio a vários conflitos, a carta ânua de 1581 relatou que todos, incluindo os portugueses, gente da guarnição e naturais, celebraram a chegada dos novos missionários. A carta indicou que estavam colhendo muitos frutos em confissões e pregações aos portugueses, e também na doutrinação dos naturais, através da qual alguns se converteram, entretanto reforça que os conflitos com o rei de Angola estariam prejudicando esse trabalho missionário.¹⁷⁸ Não se deve esquecer de que as cartas ânuas tinham ampla divulgação e buscavam reforçar os sucessos das missões.

A carta do padre Baltasar Afonso para o padre Miguel de Sousa, também de 1581, narrou uma aliança feita por Paulo Dias de Novais com um senhor da região, o governador português auxiliaria o Muchima Quitamgombe contra um inimigo e por sua vez receberia ajuda contra o rei do Ndongo. Na ocasião, o chefe africano ofereceu mantimentos e animais e se colocou como vassalo do rei português, o que inaugurou o chamado **Sistema de Amos**¹⁷⁹. Chegaram, também, a enfrentar uma guerra no local antes de partirem, de acordo com o padre houve conquista de territórios, na qual obtiveram grande valor em impostos e escravizados, além de incendiarem e destruírem as casas, o que o padre afirma ter motivado vários senhores a buscarem se aliar com os portugueses. O novo senhor do território conquistado foi nomeado por Paulo Dias de Novais.¹⁸⁰

O Sistema de Amos foi fundamental para a sustentação dos jesuítas em Angola nesse período. De acordo com Heintze, a partir de 1580, depois da União Ibérica, os soldos dos soldados portugueses e os recursos enviados via São Tomé para manutenção dos missionários foram negligenciados. Diante disso e do apoio que os inicianos lhe prestavam, Paulo Dias de Novais exerceu sua função de donatário distribuindo terras para os jesuítas. As terras doadas correspondiam muitas vezes a chefados inteiros com as suas fronteiras próprias e incluíam todos os seus habitantes e respectivos bens. Os terrenos da Companhia eram isentos de impostos e a principal fonte de riqueza era o comércio dos africanos que viviam nessas terras. A autora apontou que os jesuítas chegaram a receber cerca de 300 escravos dos sobas em

¹⁷⁸ “Carta Ânua da Missão de Angola (1/2/1581)”. In: **MMA III**, doc. 44, pp. 191-192.

¹⁷⁹ O Sistema de Amos foi criado para incentivo da conquista territorial e retomava aspectos das relações entre sobas e o *Ngola*, sobretudo, no que dizia respeito ao pagamento de tributos, que era realizado pelos chefes africanos submetidos, aos conquistadores ou jesuítas designados como seus amos por Paulo Dias de Novais.

¹⁸⁰ “Carta do padre Baltasar Afonso para o padre Miguel de Sousa (4/7/1581)”. In: **MMA III**, doc. 46, pp. 101-102.

1590, que eram exportados para o Brasil isentos de direitos e geravam recursos não apenas para a manutenção dos missionários, mas também para investimento nas guerras de conquista, na compra de pólvora e armamentos. Entretanto, é importante considerar que as terras nem sempre estavam disponíveis pelo fato dos chefados não terem sido submetidos ou terem voltado atrás na aliança com os portugueses¹⁸¹. Nas palavras da autora:

A doação das terras processava-se com a entrega solene do soba em questão ao novo proprietário, depois de aquele ter se tornado vassalo dos portugueses. Daí que a certa altura já só se falasse da doação ou repartição dos sobas. O novo proprietário era designado por amo dos seus sobas - uma designação introduzida pelos jesuítas - pelo que esta modalidade especial de doação de pessoas na antiga Angola ficou também conhecida como instituição dos amos.

Realizava-se uma cerimônia na qual o soba se tornava vassalo do rei português, e tal cerimônia era documentada e autenticada e realizava-se na presença de testemunhas. Heintze destaca que Portugal fez uso dessa cerimônia com características feudais medievais para garantir seu domínio nos territórios do Ultramar. No contrato, o soba tinha como obrigações, sobretudo, o pagamento de tributos, prestação de apoio militar e obediência. Também era exigido batismo ou ao menos o apoio ao trabalho missionário, mesmo que o soba não houvesse se convertido. Esses tributos ficaram conhecidos como baculamento, o termo tinha origem na cerimônia local de pagamento de homenagem dos súditos ao *Ngola*, a *bakula* em quimbundo, que consistia em produtos da terra¹⁸², entretanto, quando se tratava do contrato com os portugueses, o principal tributo foi pago em escravizados. Ao vencedor caberia a proteção e investidura do soba vassalo, numa cerimônia semelhante à posse dos reis do Ndongo, conhecida como *undamento*, na qual um funcionário português lançava farinha nos ombros do soba e a espalhava pelo peito e braços, que por meio daquele ato estava aceitando suas obrigações de vassalo e se tornando representante legítimo de seus súditos.¹⁸³ Mariana Candido explica que os portugueses se inspiraram na cerimônia de transmissão de poder no Ndongo, na qual se espalhava areia ou terra no peito e braços daquele que subiria ao poder, tal ato

¹⁸¹ HEINTZE, op. cit., pp. 253-261.

¹⁸² ITO, Alec Ichiro. **Uma “tão pesada cruz”**: o governo da Angola Portuguesa nos séculos XVI e XVII na perspectiva de Fernão de Sousa (1624-1630). Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016, p. 85.

¹⁸³ Ibidem, pp. 255-258.

marcava “a ascensão ao poder e o fato de os anciões terem aceito o novo líder da comunidade”. Ainda segundo a autora, a utilização do *undamento* pelos portugueses, sendo este um costume centro-africano, serviu para reforçar seu poder perante a população local. Da mesma forma, os sobas aderiram ao contrato de vassalagem para ganharem espaço político perante seus súditos, visto que, eram reconhecidos pelos portugueses como chefe legítimo e também diante de autoridades centro-africanas com as quais estivessem em conflito.¹⁸⁴

Vários sobas procuravam os portugueses independentemente de ter se efetivado uma conquista, conforme fosse mais vantajoso estar aliado aos portugueses do que ao rei do Ndongo. E mudavam conforme fosse mais favorável a situação.¹⁸⁵ No capítulo seguinte analisaremos a importância estratégica para os missionários do Sistema de Amos.

Paulo Dias de Novais também sofreu derrotas nas guerras que travou em Angola, e nessas ocasiões o apoio dos jesuítas na conquista da ajuda dos sobas era fundamental. Conforme indicou o padre Baltasar Barreira,

O princípio desta conquista foi este. Estando o Governador ao longo do Rio Coanza em um lugar muito defensável, mas tão doentio, que lhe consumiu em obra de um ano quase as duas partes de 300 soldados que levava, el Rei de Congo o mandou socorrer com um grosso exército da gente da terra em que entravam obra de 50 Portugueses, com o qual se entendia, que o negócio da conquista ficaria fácil, mas sucedeu que chegando à Raia dos Ambundos, que assim se chamam os Angolas, foram desbaratados e fugiram com perda de muitos milhares que ficaram no Campo, de onde se seguiu, que os Ambundos ficarão com esta vitória tão soberbos, que não tinham em conta os nossos, e alguns fidalgos que estavam já da parte do Governador, entendendo que não tinha poder para os defender do Rei de Angola começaram de retroceder, e esfriar-se em sua amizade, e sobretudo entrou tão grande desconfiança nos nossos que desde o maior até o menor não tratavam senão de buscar embarcações para se recolher com as vidas a este porto.¹⁸⁶

O padre Baltasar Barreira, ao que parece, conseguiu arregimentar apoio para o governador após essa frustrada batalha e também converteu o importante soba

¹⁸⁴ CANDIDO, Mariana P. Jagas e Sobas no “Reino de Benguela”: Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBERA, Alexander; BERTHET, Marina (Orgs.). **África: Histórias Conectadas**. Niterói: PPGHISTORIA-UFF, 2014, pp. 62-63.

¹⁸⁵ HEINTZE, op. cit., p. 259.

¹⁸⁶ “Carta do padre Baltasar Barreira para o padre Sebastião de Moraes (31/1/1582)”. In: **MMA III**, doc. 47, p. 208.

Songa, seu filho mais velho e seu irmão, se levantaram cruzeiros nos territórios desses senhores e queimaram os ídolos. O padre deu detalhes do batismo do Songa, o mesmo se vestiu à portuguesa e teve como padrinho Paulo Dias de Novais, tendo por isso recebido o nome D. Paulo de Novaes. Tanto o padre quanto o governador apontaram para o soba as vantagens dos bens espirituais, mas também temporais por se fazer cristão, em janeiro de 1582. Já nesse momento o colocaram na posição de Capitão-mor da gente da terra.¹⁸⁷

Ter convertido esse soba, que era sogro do rei do Ndongo, tal como já sabiam os jesuítas e era sua estratégia, influenciou outros africanos a buscarem o cristianismo, diante disso o padre relatou ter realizado vários batismos e destruído vários ídolos.¹⁸⁸

Da mesma forma, Baltasar Barreira narrou o batismo dos filhos do Soba Songa, os quais apresentavam-se com vestimentas também à portuguesa e saíram em procissão com a cruz adiante e acompanhados de pessoas portando palmas. Na cerimônia também tocaram repiques e batuques conforme o costume local. Provavelmente, tal como foi estratégia no Brasil, os jesuítas não foram de encontro a certos costumes para evitar confrontos e facilitar a conversão. A junção desses elementos das diferentes religiões formava o Catolicismo Africano descrito por Thornton, ao qual nos referimos no primeiro capítulo. Um dos filhos do soba recebeu o nome de D. Constantino e o outro de Dom Thomé, por ter sido batizado no dia desse santo. Na festa realizada após o batismo também esteve presente Paulo Dias de Novais, os padrinhos e outros fidalgos da terra, alguns vassallos do Rei do Congo.¹⁸⁹

No relato dessas conversões, o padre Baltasar Barreira também deixou informações de como se dava o ensino da doutrina, afirmando que “fiz-lhe algumas práticas estando presentes muitos dos seus, em que lhe declarei as coisas de nossa santa fé”¹⁹⁰. Além disso, o padre revela que tinha conhecimento sobre a língua dos ambundos, destacando que ao partir, deixou na companhia do Songa “um português crioulo de S. Tomé, homem muito virtuoso e devoto da Companhia, para que lhe ensinasse as orações que eu tinha já trasladado em Ambundo”¹⁹¹. Entretanto, em

¹⁸⁷ Ibidem, pp. 209-210.

¹⁸⁸ Ibidem, pp. 210-211.

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 212-213.

¹⁹⁰ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**: África ocidental. 1a Série. Vol. XV (Sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988: “Carta do padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia”, doc. 101, p. 271.

¹⁹¹ Ibidem, p. 271.

carta enviada ao Geral, em 1592, o padre Diogo da Costa, que esteve na missão de Angola, relatou que o padre Barreira tinha um conhecimento medíocre da língua e pedia que se mandasse algum padre ou irmão capacitado para escrita de um vocabulário ou arte da língua de Angola, para que os irmãos pudessem aprendê-la e não necessitarem dos intérpretes para confissões.¹⁹² Um pouco antes, na carta de 1578, em que relata ao Geral o falecimento do padre Garcia Simões, o padre Baltasar Afonso destacou como a morte deste padre foi sentida pela “gente da terra”, pois conseguiam se confessar com o Padre Gárcia Simões, que detinha domínio da língua local, algo visto como milagroso.¹⁹³

Já na metade de 1582 o padre Baltasar Afonso anunciou avanços nas conquistas dos sobados, que iam ajudando a conquistar os demais territórios. Entretanto, seria necessário o envio de Portugal de mais pólvora, munições e homens para guerra.¹⁹⁴

Baltasar Barreira narrou como Paulo Dias de Novais foi atacado pelo rei do Ndongo quando se encontrava nas minas de Cambambe, segundo o relato o *Ngola* mobilizou um exército com cerca de 200 mil homens, nessa ocasião foi importante para o governador a aliança com o antigo soba Songa e capitão-mor, D. Paulo, que enviou homens para socorrê-lo.¹⁹⁵

O relato também destaca a participação dos padres nesses confrontos, alegando que os mesmos se colocavam em orações e as vitórias alcançadas eram atribuídas também a estes esforços. Tal poder era disseminado entre os nativos, tanto aliados quanto aqueles que após derrotados se tornavam cativos, como forma de se alcançar conversões, conforme indica o Baltasar Barreira: “é corrente da terra, que anda com os nossos, chamar à guerra dos Portugueses guerra do Céu e de Deus.”¹⁹⁶ Após a vitória deste dia, contou o missionário que se fez uma confraria em homenagem a Nossa Senhora da Vitória.¹⁹⁷

Um outro milagre contado foi o de que se viu por toda parte em Angola uma grande cruz no céu, tal fato motivou a criação da confraria de Santa Cruz.¹⁹⁸ Tais

¹⁹² “Carta do padre Diogo da Costa ao Geral da Companhia (20/3/1592)”. In: **MMA XV**, doc. 121, p. 318.

¹⁹³ “Carta do padre Baltasar Afonso ao Geral da Companhia (30/5/1578)”. In: **MMA XV**, doc. 95, p. 257.

¹⁹⁴ “Carta do padre Baltasar Afonso (31/7/1582)”. In: **MMA III**, doc. 50, p. 219.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 257.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 258.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 258.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 258-259.

episódios eram vistos como revelações divinas manobradas pelos missionários a favor do cristianismo.

O padre narrou que, após esse grande embate entre o rei de Angola e Paulo Dias de Novais, alguns dos sobas temerosos pela vitória do *Ngola* se distanciaram do governador português¹⁹⁹, o que mostra como as conquistas não tinham rigidez.

Em abril de 1584, o padre Baltasar Afonso escreveu uma carta na qual reclama do não envio de reforços para ajudar na conquista de Angola. Colocou ainda que o padre Baltasar Barreira o pediu que fosse buscar pólvora em São Tomé, haja vista que alguns dos sobados outrora convertidos tinham se colocado em guerra contra os portugueses, afirmando que não obedeceriam a gente estrangeira e sim ao seu rei.²⁰⁰ O padre Baltasar Barreira ficou bastante conhecido na historiografia também por seu empenho nas guerras.

O padre Baltasar Barreira relatou como espalharam o feito de decapitar o capitão-mor do rei de Angola, tal vitória foi atribuída a intervenção de uma santa que teria aparecido no céu, o episódio também estimulou alguns sobas a se aliarem a Paulo Dias de Novais e conseguiram conquistar a importante província de Llamba.²⁰¹ Percebe-se os usos dos símbolos religiosos na conquista do imaginário. Mais ainda um uso dos símbolos religiosos de forma política, para legitimar a ação de conquista.

Por outro lado, diante do avanço de Paulo Dias de Novais, Baltasar Barreira afirmou que um dos sobas já feito cristão, Quilungela, ficou com medo de ser também atacado pelo governador e voltou a procurar o *Ngola* para lhe prestar obediência. Nessas circunstâncias, este soba morreu por doença e seu filho mais velho foi capturado, e mesmo recebendo confissão se demonstrando cristão, Paulo Dias de Novais mandou que fosse degolado.²⁰²

Nesse contexto de guerra, Baltasar Barreira destacou que o trabalho missionário havia sido comprometido. “Quanto à conversão, pelas muitas guerras foi pouca este ano, fora os que batizaram os sacerdotes que pela terra andam, nos caberia à nossa parte algumas 400 ou 500 almas.”²⁰³

Paulo Dias de Novais, de acordo com o Padre Diogo da Costa, seguia conquistando sobados e liderando novos ataques, apesar das doenças e má

¹⁹⁹ Ibidem, p. 259.

²⁰⁰ “Carta do padre Baltasar Afonso (16/4/1584)”. In: **MMA III**, doc. 68, pp. 265-266.

²⁰¹ “Carta do padre Baltasar Barreira (14/5/1586)”. In: **MMA III**, doc. 86, pp. 328-329.

²⁰² Ibidem, p. 330.

²⁰³ Ibidem, p. 331.

alimentação que afligia os seus soldados. Houve também um episódio no qual um grupo de soasas, definidos como ladrões pelo padre Diogo da Costa, disseram a João Castanho, líder de parte das forças portuguesas em Angola, que desejavam se aliar ao governador. Entretanto, o padre dá notícia de que o militar foi morto pelos soasas.²⁰⁴

Diante desses acontecimentos, mais alguns sobas pensaram em retomar a aliança com o *Ngola*. Paulo Dias de Novais se apressou em montar um exército, com guerreiros dos sobados aliados para vingarem João Castanho. O que foi ocasião de mais um confronto com um exército do rei de Angola, que de acordo com o padre teve a vitória de Paulo Dias de Novais.²⁰⁵

Seguindo em direção ao rei de Angola, o missionário afirmou que destituíram o poderoso senhor Caculo Cacabasa, o que foi motivo de temor para os outros senhores.

O missionário também teceu comentários sobre os povos das diferentes partes de Angola e da África Central. Afirmando que na província de Moseque além da qualidade da terra, dos animais e plantas, havia pessoas mais corteses e que se cobriam com peles. Diogo da Costa também apontou que no Reino de Monomotapa haveria pessoas mais capazes e de melhor engenho do que em Angola, assim como no Reino de Benguela dizia-se que havia gente de maior entendimento. Sobre os abundos o padre revela essa impressão: “A gente não sabe duvidar nem perguntar, por onde os levam por aí vão, adoram paus e pedras, sua bem aventura é comer e beber, e ter muitas mulheres...”²⁰⁶

Por fim, o missionário salientou que o rei de Angola conseguia montar grandes exércitos por ser temido e punir severamente aqueles que fossem contra sua vontade, seguia sendo classificado como um tirano.²⁰⁷ Mariana Candido destaca como era importante o uso dessa linguagem para justificar a violência nas guerras de conquista:

Para justificar o uso da violência e de tropas nas chamadas guerras de conquista, era importante empregar uma linguagem que fizesse uso de termos associados à barbárie e oposição à cristandade. Os contatos e conflitos expressam também como a Coroa portuguesa via o seu papel na expansão marítima e uma visão religiosa de

²⁰⁴ “Carta do padre Diogo da Costa ao Provincial (31/5/1586)”. In: **MMA III**, doc. 87, pp. 333-334.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 335-336.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 338-339.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 339.

mondo, onde a violência, as negociações, as alianças, o comércio e a conquista eram valores compatíveis.²⁰⁸

Os relatos citados demonstram como o apoio dos jesuítas foi necessário nas guerras e projeto de conquista de Angola, sobretudo por terem mobilizado a ajuda dos sobas, que forneciam homens experientes no estilo de guerra angolano e que eram conhecedores do território, para lutarem junto aos portugueses, os chamados guerra preta.

Foi importante também a atuação jesuíta para obtenção do apoio militar de Felipe II da Espanha e I de Portugal para a conquista. Foram os relatos dos missionários que sustentaram na Europa a existência de minas de prata a serem exploradas naquele território, bem como elogiaram a atuação de Paulo Dias de Novais diante do novo rei, enfatizando os diversos territórios conquistados e a necessidade do apoio militar, como notamos no decorrer do capítulo.

Com isso, Mariana Bracks Fonseca indica que Paulo Dias de Novais e os jesuítas estavam desejando substituir o sistema de capitania implantado, por uma colonização de exploração com mais investimentos por parte da Coroa Ibérica.²⁰⁹

Apesar de tais esforços, Felipe II entrou em conflito com os interesses jesuítas após o falecimento de Paulo Dias de Novais, sobretudo, no que dizia respeito à relação com os sobas e o Sistema de Amos.

3.3 A REVOLTA DOS AMOS E A VISITA DO PADRE PERO RODRIGUES

Paulo Dias de Novais, em declaração de 1588, afirmou que entregava à Companhia de Jesus, os sobas e suas doações para que os padres pudessem investir na construção de colégios, bem como para se sustentarem e armarem as igrejas, pois era pouco o que o rei mandava. Também era necessário para se adquirir os escravos da terra, responsáveis por todos os serviços.²¹⁰ Um pouco antes, em 1581, o governador havia escrito três cartas de doação de algumas minas de pratas que se achassem, sesmarias e dízimos dos rendimentos da Capitania aos missionários em

²⁰⁸ CANDIDO, Mariana, op. cit., p. 61.

²⁰⁹ FONSECA, op. cit., p. 69.

²¹⁰ "Declaração de Paulo Dias de Novais (7/1/1588)". In: **MMA III**, doc. 95, p. 357.

Angola, que ficavam registradas para que seus descendentes assim mantivessem na posteridade.²¹¹

Porém, em 9 de maio de 1589, Paulo Dias de Novais veio a falecer em Massangano acometido pelas doenças que afligiam os portugueses em Angola. E já em janeiro de 1590, D. Felipe II solicitou um parecer jurídico a um Procurador da Coroa para avaliar os direitos reais sobre Angola dados a Paulo Dias de Novais. O procurador Jorge de Cabedo avaliou o traslado da doação feita por D. Sebastião “das terras, capitania e jurisdição no Reino de Angola”²¹². De início, Jorge de Cabedo apontou que tais doações seriam invalidadas caso não se cumprissem as condições deixadas por D. Sebastião no tempo expreso, sendo assim, o procurador orientou que o rei poderia retirar as terras de Angola do governo de Luis Serrão, sobrinho de Paulo Dias de Novais que o sucedeu, e nomear capitão para tal.²¹³

Tendo D. Sebastião indicado, na doação, que Paulo Dias de Novais deveria dar sustento aos missionários e os dízimos, a anulação da doação prejudicou os jesuítas. Sobretudo quando se determinou o recolhimento das doações dos sobas para a Coroa e que o sustento dos missionários seria dado pelos contratadores dos direitos do comércio de escravizados.²¹⁴

Em 1591, Luis Serrão sofreu uma grande derrota para o rei de Angola que se associou ao rei de Matamba. Muitos sobas aliados, diante dessa situação, se voltaram contra os portugueses, o que levou a morte de muitos soldados que combatiam ao lado de Luis Serrão e a uma contração na conquista.²¹⁵

Deste modo, Felipe II enviou um novo governador para Angola, Francisco de Almeida, que tinha como ordem revogar o sistema de amos. O envio marcava também a criação do Governo Geral de Angola em substituição ao antigo sistema de Capitania. Junto a Francisco de Almeida, também foi o visitador jesuíta Pero Rodrigues, que tinha como objetivo investigar a legitimidade de tais contratos, visto que, levavam os jesuítas em Angola a lidarem com o comércio de escravizados e o Geral Aquaviva

²¹¹ “Carta de repartição de Dias de Novais à Companhia de Jesus (26/8/1581)”. In: **MMA XV**, doc. 98, pp. 263-264; “Carta de doação de Paulo Dias de Novais aos padres da Companhia (26/8/1581)”. In: **MMA XV**, doc. 99, pp. 265-267; “Carta de Doação de Paulo Dias de Novais aos padres da Companhia”. In: **MMA XV**, doc. 100, p. 268.

²¹² “Parecer jurídico de Jorge de Cabedo sobre a doação de Angola a Paulo Dias de Novais (8/1/1590)”. In: **MMA III**, doc. 104, p. 383.

²¹³ *Ibidem*, pp. 384-388.

²¹⁴ “Alvará de mantimento aos padres jesuítas (22/11/1592)”. In: **MMA III**, doc. 128, p. 450.

²¹⁵ “Capítulo de uma carta sobre Angola e Congo (1591)”. In: **MMA III**, doc. 121, p. 431-432.

temia que se manchasse o nome da Ordem. O papel do visitador, como sugere Charlotte de Castelnau-L'Estoile era representar diretamente o Superior Geral da Companhia em uma determinada província, recebendo para isso uma autoridade particular, tinham o objetivo de regular conflitos, nas palavras da autora: “eles iam às províncias para negociar, para reconciliar a ‘liberdade de agir’ dos jesuítas locais com a tendência unificadora do poder central”²¹⁶. Conforme indica Zeron, em 1592, Pero Rodrigues também havia demonstrado interesse em visitar Angola e o Brasil para verificar a possibilidade de anexação da Residência de Angola a Província do Brasil, algo que nunca aconteceu:

Ante as reticências da hierarquia jesuítica em Roma quanto ao problema da escravidão nessa época, o projeto da reunião de Angola e Brasil numa mesma província parecia estar ligado a uma maneira mal dissimulada de encobrir o tráfico de escravos praticado pelos missionários instalados nos dois continentes, dissimulando por uma manobra administrativa a complementaridade das trocas que se organizaram entre as duas regiões²¹⁷

Antes de irem para Angola, o barco que levava o visitador se apartou da frota e fez uma passagem por Salvador, onde Pero Rodrigues pôde se informar com os jesuítas da Bahia acerca da importância do negócio escravista para sustentação da missão na América.²¹⁸

Enquanto isso, Francisco de Almeida chegou a Luanda em 24 de junho de 1592. Foi grande o tumulto quando o novo governador apregoou a Provisão Real que retirava os sobas da proteção dos conquistadores e missionários da Companhia de Jesus. O descontentamento foi geral e, em defesa de seus interesses, o padre Baltasar Barreira apontou num requerimento os prejuízos que aquilo simbolizava na conquista e sustentação da Missão. O padre lembrou que, desde o início, os missionários estiveram com Paulo Dias de Novais em Angola e que muitos já haviam padecido enquanto exerciam seu ministério naquelas terras. Também ressaltou que os sobas lhes eram necessários para manutenção das residências e dos missionários, visto que, o que recebiam por parte da coroa não era suficiente e nem constante, e diante disso, os padres e irmãos teriam que migrar para a Província do Brasil ou para

²¹⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006, p. 77.

²¹⁷ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé**: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: EdUSP, 2011, p. 173.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 178.

o Reino. Baltasar Barreira fez menção ainda à ordem que trazia o visitador Pero Rodrigues, que estava no Brasil, de que aplicassem os dotes dos Sobas na construção do Colégio. Diante de tais argumentos, Baltasar Barreira pediu que o novo governador não inovasse em coisa alguma quanto a doação dos sobas, sob ameaça de excomunhão.²¹⁹

O governador respondeu o requerimento pedindo que os padres se concentrassem nas atividades religiosas. Também lembrou que as doações feitas a Paulo Dias de Novais perderam a validade diante de sua morte e não cumprimento das condições outrora estabelecidas, o que tornava as doações dos sobas aos jesuítas inválidas.²²⁰

Porém, não demorou para que o governador fosse expulso de Luanda, que nada podia fazer contra os conquistadores mais antigos e sobas que, provavelmente, foram incitados pelos jesuítas contra Francisco de Almeida. Baltasar Barreira, entretanto, também foi intimado por Filipe II por seu papel de influência na revolta dos amos, retornando também a Europa.

Já em Lisboa, o Padre Baltasar Barreira escreveu ao Geral Claudio Aquaviva que iria esclarecer as queixas feitas pelo governador e que logo iria encontrá-lo para tratar do estado da Missão em Angola. Também pediu ao Geral autorização para levar a Roma oito moços ambundos que havia trazido de Angola, para que pudessem se aperfeiçoar nos tangeres e no tocar de flautas, e também aprenderem alguns ofícios que faltavam naquela missão.²²¹

Em Angola, os capitães e a Câmara obrigaram D. Jerônimo de Almeida, irmão de Francisco de Almeida, parraram a assumir o governo²²². O governador assinou uma provisão para manutenção do sistema de amos na metade de 1593²²³, época na qual o visitador já estava em Angola.

O Padre Pero Rodrigues havia chegado a Luanda em março de 1593. Suas recomendações, enquanto visitador, deixaram claro como o padre defendeu o interesse dos jesuítas em Angola. Deste modo, os missionários puderam se posicionar de forma mais veemente pela permanência do sistema de amos.

²¹⁹ “Requerimento do Padre Baltasar Barreira a D. Francisco de Almeida (15/9/1592)”. In: **MMA XV**, doc. 124, pp. 323-325.

²²⁰ *Ibidem*, p. 326.

²²¹ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia (15/5/1593)”. In: **MMA XV**, doc. 126, pp. 331-332.

²²² RODRIGUES, op. cit., pp 546-547.

²²³ “Provisão de D. Jerônimo de Almeida (10/6/1593)”. In: **MMA III**, doc. 133, p. 466.

Nota-se, pelas narrativas da visita do padre Pero Rodrigues, que o mesmo fez recomendações a respeito do combate de certas crenças judaicas e heréticas que haviam chegado até Angola, a saber: a de que a sentença dada por Pilatos a Jesus havia sido justa e bem fundamentada e a de que os mortos pelo Santo Ofício eram mártires, além de terem encontrado uma Torá na casa de um homem. Quanto às heresias, Pero Rodrigues destacou que se afirmava que não deviam adorar as imagens de Cristo e que a igreja podia errar ao canonizar os santos. O Visitador indicou que tais crenças haviam chegado a Angola devido à grande quantidade de cristãos novos que havia no Congo e São Tomé. Acreditava que a solução mais rápida para a situação seria a indicação por parte dos inquisidores de alguém para investigar e punir os responsáveis, haja vista, que o Visitador do Santo Ofício que estava na Bahia ainda iria percorrer outros pontos no Brasil.²²⁴

Já em um outro documento, o Visitador deixou outras recomendações pertinentes a atuação dos Jesuítas em Angola. Uma das recomendações deixadas foi a de que se aceitassem escravizados, desde que informassem ao superior da casa de São Paulo de Luanda. Mantendo-se o que os Gerais da Companhia desejavam combater, a situação teve que ser aceita diante da forma independente que estavam agindo os missionários do Brasil e Angola neste assunto.²²⁵

Uma outra recomendação contida no documento, era a de que, apesar de terem que buscar uma relação de amizade com o governador e capitães, os missionários não deveriam se envolver em assuntos seculares.²²⁶ Entretanto, desde o início da missão, os padres estiveram envolvidos em tais assuntos. Mesmo a participação em guerras o padre Pero Rodrigues afirmou que deveria ser evitada, porém, os missionários poderiam participar acalmando discórdias e confessando os soldados.²²⁷

O padre Pero Rodrigues também apontou para seu posicionamento favorável aos missionários jesuítas em Angola, indicando que esperava que o rei deixasse que os sobas permanecessem com seus amos.²²⁸

Destaca-se, ainda, a recomendação de que vendessem os escravizados recebidos por doação, não permitindo que houvesse mais do que o necessário para

²²⁴ “Capítulo de uma carta do padre Pero Rodriguez (11/5/1593)”. In: **MMA III**, doc. 132, p. 464.

²²⁵ ZERON, op. cit., pp. 180-181.

²²⁶ “O padre Pero Rodrigues visita a Missão de Angola (15/4/1594)”. In: **MMA III**, doc. 135, pp. 473-474.

²²⁷ *Ibidem*, p. 477.

²²⁸ *Ibidem*, p. 476.

os serviços nas residências, devendo haver o cuidado no ensino da doutrina entre os cativos. Além do cuidado para que não se batizassem os sobas até que estivessem completamente sujeitos para que não voltassem atrás como já havia ocorrido e que só batizassem os gentios após receberem instrução.²²⁹ O padre pediu que, a cada ano, fossem um padre e um irmão em missão pela ilha de Luanda e em terra firme a confessar, batizar e realizar os demais ministérios da Companhia por tempo a ser determinado pelo Superior.²³⁰

Em julho de 1594, Pero Rodrigues retornou ao Brasil para assumir o cargo de Provincial. Entretanto, antes disso, o Visitador entregou ao governador Jerônimo de Almeida uma série de apontamentos sobre a fundação de um Colégio da Companhia de Jesus em Angola. Documento elaborado conjuntamente pelo Visitador com os padres em Angola: Jorge Pereira, Antonio Teles, João Lopes, Pero Barreira e Diogo da Costa. O primeiro apontamento trouxe três razões pelas quais deveria se fundar o Colégio em Angola. A primeira foi a de que o Colégio seria uma fonte de renda para os missionários, visto que a missão e a residência não a geravam. O segundo motivo seria o ensino para os filhos dos portugueses, que já eram muitos e também dos filhos dos fidalgos centro-africanos. Uma terceira razão apontada era a de que partiria do Colégio as missões para pregar a fé no reino de Angola.²³¹

O segundo apontamento dizia que o Colégio deveria ensinar a ler e escrever e trabalhar lições de casos alguns dias na semana. O latim seria ensinado quando houvesse mais habilitados na escrita do português e a terra estivesse mais pacífica.²³²

O terceiro apontamento indicava, novamente, o fato de os mantimentos vindos da Coroa serem poucos para manutenção dos missionários, bem como para construção de um colégio.²³³

Na sequência, o quarto apontamento tratava justamente do apoio dos sobas como necessário para a construção do colégio e manutenção dos missionários, lembrando a doação feita por Paulo Dias de Novais. Os padres informaram que contavam com as doações de 10 sobas, que lhes davam escravizados quando queriam, sem tempo determinado, e pagavam também mantimentos como carnes,

²²⁹ *Ibidem*, pp. 476-477.

²³⁰ *Ibidem*, p. 475.

²³¹ "Fundação de um Colégio em Angola dos Padres da Companhia (15/6/1593)". In: **MMA XV**, doc. 127, p. 333.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

milho, azeite de palma, vinho da terra, entre outros. Da mesma forma, os missionários indicaram que poderiam fazer uso das terras dos sobas para instalação do Colégio, cultivo e criação de animais, tal como as fazendas dos Colégios da Província do Brasil:

E tem estes sobas outra coisa com que sem nenhuma opressão sua podem facilmente ajudar a sustentar uma casa. E é assinando em suas terras alguns campos em os quais possa o Colégio ter escravos seus casados que lavrem mantimentos e crie todo o gênero de gado, vacas, ovelhas, porcos, conforme ao que dá cada terra e ainda plantar laranjais, hortas, pomares e frutas da terra, e porventura, também de Portugal, porque são terras frescas por dentro deste Reino de águas, e ares como entre Douro e Minho. Desta maneira se o Colégio da Bahia no Brasil com muitas fazendas que tem de roças, e currais de gado.²³⁴

Em seguida, no quinto apontamento, os padres indicaram uma série de razões pelas quais não poderiam entregar os sobas. A primeira apontava para os prejuízos que isto poderia representar para a conquista, pois alegavam que os sobas não consentiriam serem repassados para outros senhores seculares. A segunda razão dizia respeito ao trabalho religioso, pois a conversão dos sobas, como já visto, sendo estes senhores da região, influenciavam as demais pessoas. Novamente, se evocou como terceira razão, a necessidade das doações dos sobas para investir na construção do Colégio. Uma quarta razão seria a de que em outras partes, como nas Índias Orientais, os missionários se sustentavam a partir de doações de locais e da mesma forma se sustentavam os conquistadores na América por meio das *encomiendas*. A quinta razão era a de que não havia previsão de que o rei aumentasse as rendas dos missionários, pelo contrário, poderia diminuí-las como havia feito no Colégio de S. Antão. Por fim, a última razão era a de que os missionários teriam que abandonar a missão, pois estas doações eram o único meio para se manterem.²³⁵

Os padres indicaram que tais razões foram debatidas pelo Visitador Pero Rodrigues com os padres do Brasil, o Provincial Marçal Beliarte e os padres Inácio de Tolosa, Fernão Cardim, Leonardo Armínio, Quirício Caxa, Marcos da Costa e Luis da Fonseca. Todos deram parecer de que não se deveriam largar os sobas a partir das razões apontadas. Junto aos padres do Brasil, também foram elaboradas razões para serem apresentadas ao Geral acerca do envio de escravizados pelos padres de Angola para o Brasil. A primeira foi a de que em Angola a moeda corrente eram os

²³⁴ Ibidem, p. 334.

²³⁵ Ibidem, pp. 335-336.

escravizados, assim como na Europa eram a prata e o ouro e no Brasil o açúcar. Logo seria incontornável o uso de escravizados para se adquirir mercadorias. Uma outra razão apontada era a de que os padres tanto no Brasil quanto em Angola tinham o privilégio de transacionar escravizados e mercadorias sem a necessidade de pagar os direitos. E assim, trocavam-se escravizados para o serviço dos padres no Brasil pelas mercadorias necessárias aos padres em Angola.²³⁶

Por fim, o sexto apontamento tratava do sítio mais apropriado para edificação do colégio. Os padres alegaram que o local onde estava a residência de Luanda não era apropriado, devido às várias ladeiras e precipícios que levavam até o mar. Em tal lugar seria mais interessante a construção de fortaleza para proteção do Porto. De acordo com os padres, só haveria espaço para construção do colégio adentrando a terra. Como a Vila estava se estendendo pela planície seria mais interessante a construção do Colégio próximo às áreas mais povoadas. O documento conta que o visitante, junto ao governador Jerônimo de Almeida, a Câmara e ao povo assinalaram o sítio para construção do Colégio. Findado os apontamentos, o padre Pero Rodrigues indicou que bastaria chegar o recado de aceitação do Geral que se daria início a construção do Colégio.²³⁷

Diante dessa intervenção de Pero Rodrigues e da própria atuação dos jesuítas na indicação do novo governador, a situação pouco se alterou, ao menos nos primeiros anos de Governo Geral. No final de 1594, o padre Baltasar Afonso escreveu ao Geral da Companhia de Jesus sobre a partida do padre Pero Rodrigues para o Brasil e de como os ânimos haviam se acalmado, e que mesmo o novo Governador, João Furtado de Mendonça, que havia sucedido Jerônimo de Almeida seguia sendo favorável a Companhia de Jesus em Angola.²³⁸

De outra parte, Embora Felipe II, preocupado com os custos das guerras em Angola, tenha orientado que os governadores não se envolvessem em atritos e focassem no comércio de cativos, os novos governadores gerais seguiram na busca de conquista do território e na promoção de guerras para ampliação de cativos e enriquecimento pessoal.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 336-337.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 338-339.

²³⁸ "Carta do Padre Baltasar Afonso ao Geral da Companhia (31/10/1594)". In: **MMA XV**, doc. 130, p. 346.

3.4 A CONTINUIDADE DA MISSÃO DURANTE O GOVERNO GERAL

Em 1595, o padre Baltasar Afonso relatou esperanças de que se prosseguisse na recuperação e conquista de novos territórios em Angola, porém o exército do novo governador ainda era frágil e muitos dos seus homens haviam adoecido.²³⁹ Como demonstrado anteriormente, o padre indicou que a Companhia de Jesus estava mantendo um bom relacionamento com o Governo Geral. Entretanto, um documento do início do século XVII revela que os sobas que faziam parte do sistema de amos foram retirados dos jesuítas, para que pudessem pagar tributos diretamente à Coroa Ibérica. O documento revela que tal decisão levou vários sobas a se rebelarem contra os portugueses em Angola, desbaratando os avanços da conquista.²⁴⁰

Sob o governo de Manuel Cerveira Pereira, as guerras de conquista tiveram alguns avanços. O governador venceu o soba Cafuche e avançou contra o soba de Cambambe. Lá ergueu uma fortaleza, que se somou às fortalezas de Massangano e Muxima. O documento também buscou sustentar para o rei a existência de minas com abundância de prata, para obtenção de apoio na conquista.²⁴¹

Por meio da derrota do soba Cafuche, o *Ngola* se aproximou mais uma vez pacificamente dos portugueses, tendo enviado embaixadores para cumprimentar o governador pelo feito, visto que, o soba Cafuche era seu inimigo. Novos embaixadores foram enviados afirmando que o *Ngola* pedia que o governador se contentasse com os territórios conquistados e que selassem a paz.²⁴²

No mesmo documento depreende-se esperança na conversão dos ambundos e povos dos reinos vizinhos. Esperança que se reacendeu a partir das novas conquistas. Porém, para isso, o relato destaca que também seria necessário que os missionários aprendessem a língua de Angola. Lamenta-se no documento o falecimento do padre Diogo Ferreira, pois era um conhecedor da língua de Angola e ensinava a doutrina em várias partes, sobretudo na Ilha de Luanda, onde se concentravam milhares de cristãos.²⁴³

²³⁹ “Carta do Padre Baltasar Afonso ao Geral da Companhia (28/06/1595)”. In: **MMA XV**, doc. 131, p. 348.

²⁴⁰ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. V (1600 - 1610). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955: “Missão dos Jesuítas em Angola (1602 - 1603)”, doc. 24, p. 52.

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

²⁴² *Ibidem*, p. 56.

²⁴³ *Ibidem*, pp. 56-57.

Apesar da tentativa de reaproximação com o *Ngola*, a carta ânua de 1603 revela que os padres desejavam que Manuel Cerveira Pereira derrotasse o rei do Ndongo e chegasse à capital Cabaça. Tal como faziam com Paulo Dias de Novais, os jesuítas se colocaram em apoio ao novo governador, exaltando suas conquistas e afirmando que alcançaria as minas de prata de Angola. Diante disso, pediram que fossem enviados mais homens para apoiar a conquista de Angola.²⁴⁴

O rei Felipe III da Espanha e II de Portugal parecia não estar convencido da existência das minas e lucro da empreitada, tanto é, que em 1605, por meio de carta régia enviada ao vice-rei de Portugal, reforçou que não se deveria buscar a guerra de conquista em Angola, mas defender o território dos inimigos e manter o comércio.²⁴⁵

Por ordem do rei, em outubro de 1606, o governador Manuel Cerveira Pereira preparou um caderno no qual detalha a estrutura administrativa do Governo Geral em Angola. Primeiro destacou a existência de um provedor da fazenda e das coisas do mar, contando o provedor com um escrivão. Também havia um ouvidor geral com o seu respectivo escrivão. Fez menção a um feitor, que havia sido provido pelo rei durante três anos, junto a seu escrivão. Destacou ainda o ofício das marcas dos escravos.²⁴⁶

Na sequência, o governador forneceu informações sobre as fortalezas construídas em Angola. Destacou que em Luanda as estruturas de artilharia estavam sem reparo e algumas por construir, mas que havia um capitão. No interior, em Muxima, a fortaleza encontrava-se degradada, mas havia um capitão e oito soldados. Já em Massangano havia um forte com artilharia e um capitão, que contava com alferes, sargento e soldados. Também havia um feitor responsável pelo pagamento dos soldados e seu escrivão. O governador ressaltou a fortaleza construída durante seu governo em Cambambe, que possuía artilharia. Havia, em Cambambe, um capitão principal e capitães de cavalaria, além de soldados. Também contava com um feitor e escrivão. Em Quisama também havia um capitão e alguns soldados nas terras dos sobas conquistados, visando a preservação da conquista.²⁴⁷

Por fim, o caderno menciona alguns outros ofícios, como o de oficial dos defuntos, que tinham como superior apenas o rei. O capitão mor da gente de guerra,

²⁴⁴ “Carta Ânua da Missão de Angola (1603)”. In: **MMA V**, doc. 30, p. 82.

²⁴⁵ “Carta Régia ao Vice-Rei de Portugal (16/8/1605)”. In: **MMA V**, doc. 64, pp. 153-154.

²⁴⁶ “Caderno do Governador de Angola (27/10/1606)”. In: **MMA V**, doc. 86, pp. 223-224.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 224-227.

função constituída desde o início das guerras de conquista, e já ocupada pelo Soba Songa, que articulou exércitos formados por ambundos. Foi destacada, ainda, a atuação do secretário que estava junto aos governadores, tendo sido ele o responsável por redigir as informações anotadas no caderno que aqui se apresenta.²⁴⁸

Essas fortalezas e a retomada das ocupações portuguesas no interior de Angola motivaram o padre Reitor Pedro de Sousa a enviar missionários as terras dos sobas conquistados. Apesar do Colégio da Companhia de Jesus em Luanda ainda não possuir uma estrutura física construída, já tinha começado a funcionar, a partir de 1605, como um princípio do colégio, a Escola de Primeiras Letras, que recebeu crianças de Luanda e toda a região. Foram enviados nessa missão, justamente o padre Gaspar de Azevedo e o irmão António Sequeira. O primeiro era conhecedor da língua de Angola, tendo sido professor da escola elementar, já o segundo foi um dos primeiros mestres da Escola de Primeiras Letras.²⁴⁹

Nas terras do primeiro soba que visitaram, os missionários tiveram a oportunidade de ensinar a doutrina e orações ao filho do soba. Também ensinaram orações à comunidade de cristãos que lá vivia. Realizaram alguns batismos e destruíram algumas figuras que representavam os ancestrais. E seguiram visitando os demais sobas conquistados. Os padres passaram ainda pelas fortalezas de Muxima, Massangano e Cambambe confessando os portugueses.²⁵⁰

Um Regimento Real ao governador de Angola, de 1607, além de reforçar que não se prosseguisse com a conquista e que se protegesse o território e se mantivesse a atividade comercial, pediu que o governador o informasse sobre a situação religiosa de Angola, visto que, era o principal intento da ocupação daquele território levar o cristianismo. Pediu informações referentes aos sobas que se batizaram, se permaneceram na fé, se estavam sendo doutrinados e pediu que informasse o que seria necessário para aumentar os trabalhos religiosos.²⁵¹ Infelizmente, não encontramos nenhum documento com a resposta do governador a esses questionamentos.

O rei também pontuou que os sobas não deveriam ser entregues a amos, que deveriam estar sujeitos apenas a ele e somente a ele pagarem tributos. Destes tributos

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 227-229.

²⁴⁹ RODRIGUES, op. cit., pp. 569-570.

²⁵⁰ “Das Coisas da Missão de Angola (1606 - 1607)”. In: **MMA V**, doc. 92, pp. 239-242.

²⁵¹ “Regimento do Governador de Angola (26/3/1607)”. In: **MMA V**, doc. 101, p. 266.

seriam retirados os pagamentos para os soldados, sem a necessidade de se mandar do reino. O feitor e seu escrivão ficariam responsáveis por recolher esses tributos e registrá-los em Livro.²⁵² Os sobas deveriam ser trazidos a obediência “por meios brandos, suaves, e sem rigor, e dando eles licença a pregação os não obrigareis a me serem tributários senão quando eles por si se oferecerem a sê-lo”²⁵³ Já no Regimento feito em 1611, além dessa recomendação quanto aos sobas, se acrescentou que o governador também deveria buscar amizade com o *Ngoia*, conseguindo inicialmente a liberdade para pregar o cristianismo em seu território. O rei aguardava que os sobas procurassem o seu apoio e se avassalasse quando precisassem de apoio nas guerras que faziam entre si²⁵⁴, que se tornaram ainda mais comuns com a presença dos portugueses.

Ainda no Regimento de 1607, apesar da frustração com relação as minas de prata, o rei pediu que se investigasse a existência de minas de ferro, cobre, aço, chumbo e outros materiais, além de se informarem das minas de sal, já conhecidas, visto que o sal também era uma das moedas utilizadas em Angola.²⁵⁵

Por fim, o rei reforçou que “o primeiro lugar em tudo tenha a conversão”²⁵⁶ e pediu informações de como se procedia na promulgação da fé católica e como vinha sendo feito o trabalho religioso. Os jesuítas estiveram à frente do movimento que expulsou Francisco de Almeida de Angola, então, era natural que o monarca espanhol tivesse desconfianças com relação aos missionários da Ordem. Rodrigo Bonciani indica que Filipe II buscou fortalecer a participação da Monarquia no Comércio de cativos e a política do período filipino procurou subordinar a Companhia de Jesus à autoridade régia, para o autor, o estabelecimento de um governo geral em Angola representou um novo mecanismo de controle e eficiência.²⁵⁷

Francisco Rodrigues dedicou um capítulo de sua obra para tratar das relações entre Filipe II e a Companhia de Jesus. O autor pontuou que havia no início do governo filipino um receio de que qualquer afronta dos jesuítas levasse ao fim da Companhia em Portugal e nas missões. Havia um cuidado dos superiores para evitarem

²⁵² Ibidem, pp. 268-269.

²⁵³ Ibidem, p. 270.

²⁵⁴ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. VI (1611 - 1621). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955: “Regimento do Governador de Angola (22/9/1611)”, doc. 8, pp. 26.

²⁵⁵ “Regimento do Governador de Angola (26/3/1607)”. In: **MMA V**, doc. 101, p. 271.

²⁵⁶ Ibidem, p. 278.

²⁵⁷ BONCIANI, Rodrigo Faustini, op. cit., p. 193.

indiscrições entre os membros da Ordem, no entanto, havia manifestações de descontentamento, que Francisco Rodrigues atribui a um patriotismo, por meio de sermões em Portugal que defendiam a independência de reis estrangeiros.²⁵⁸

No final de 1610, o padre Provincial de Portugal encaminhou uma proposta para a Monarquia Ibérica acerca da sustentação dos missionários em Angola, visto que era da vontade do Geral da Companhia que os missionários não mais lidassem com o comércio de escravizados, bem como, lhes haviam retirado os sobas. O Provincial destaca que era caro manter-se em Angola, visto que, precisavam adquirir mercadorias que vinham da Europa com alto custo. Caso a Coroa não aumentasse o valor ordinário repassado aos missionários, estes seriam obrigados a abandonar a Missão em Angola e migrar para o Brasil ou retornar para Portugal. Sugeriu então que se repassasse a cada missionário o valor de cem mil réis.²⁵⁹ Apesar disso, um documento que traz os valores ordinários gastos com a Igreja de Angola em 1612, apresenta que os missionários da Companhia de Jesus estavam recebendo apenas quarenta e dois mil réis cada.²⁶⁰

Finalmente, em 1615, D. Felipe II de Portugal emitiu um alvará aumentando o valor que deveria ser dado aos missionários jesuítas em Angola para sua sustentação, passando ao valor de oitenta mil réis anuais por padre. O rei reforçou que esse valor era para garantir que os padres se envolvessem apenas em atividades religiosas.²⁶¹

Já numa carta régia de 1618, enviada ao Desembargo do Paço, o rei comentou que havia visto algumas consultas que partiram da Câmara de Luanda e do Conselho da Fazenda, acerca da necessidade de se ensinar aos naturais em Angola lições de ler, escrever, gramática e casos. E para isso, o rei indicou que deveria se ordenar ao provincial da Companhia que aumentasse o número de missionários para Angola e que entre estes houvesse alguns capazes de ensinar tais lições sem, entretanto, aumentar as despesas da Coroa.²⁶²

E de fato, os missionários parecem ter ficado mais alheios às atividades não religiosas, pelo menos nesse momento. Foi possível notar, de forma tímida, a participação dos padres da Companhia de Jesus na documentação referente a certos acontecimentos, como no projeto de conquista de Benguela e nos conflitos entre o

²⁵⁸ Francisco Rodrigues tomo II volume II, pp. 436-438.

²⁵⁹ "Missões de Cabo Verde e Angola (13/11/1610)". In: **MMA V**, doc. 240, pp. 638-639.

²⁶⁰ "Ordinárias da Igreja de Angola (1/3/1612)". In: **MMA VI**, doc. 20, p. 71.

²⁶¹ "Alvará aos Padres Jesuítas de Angola (14/1/1615)". In: **MMA VI**, doc. 60, p. 187.

²⁶² "Carta Régia ao Desembargo do Paço (11/9/1618)". In: **MMA VI**, doc. 112, p. 326.

governador de Angola Luís Mendes de Vasconcelos e Manuel Cerveira Pereira, que desta vez estava à frente da conquista de Benguela. Apenas numa carta de 1620, enviada ao monarca ibérico, Manuel Cerveira Pereira indica que alguns missionários jesuítas foram interceder junto ao governador Luís Mendes de Vasconcelos por apoio na conquista de Benguela e pedir que permitisse que o acompanhassem na conquista, entretanto, o governador de Angola não permitiu que os missionários fossem a conquista e de acordo com o relato os insultou. Para Manuel Cerveira Pereira, isso se deu devido aos padres não estarem acompanhando o governador nas suas guerras, por não considerarem guerras justas e estarem sendo feitas sem ordem do rei espanhol.²⁶³ Vale lembrar que quando Manuel Cerveira Pereira era governador de Angola os missionários jesuítas eram seus aliados.

Apesar disso, ainda em 1620, o padre Jerônimo Vogado enviou carta ao Geral da Companhia indicando que o padre Duarte Vaz e o irmão Gonçalo João haviam acompanhado Manuel Cerveira Pereira em sua ida a Benguela. Indicou também que as relações com o governador Luís Mendes de Vasconcelos haviam melhorado, após saber da Beatificação de Francisco Xavier, ocorrida em outubro de 1619, o governador procurou os missionários para pedir-lhes perdão.²⁶⁴

É importante destacar que no governo de Luís Mendes de Vasconcelos ocorreram os maiores avanços da Conquista Portuguesa sobre o Ndongo até aquele momento. Tendo como aliados os Jagas, que eram extremamente experientes no estilo de guerra em Angola e conhecedores do local, o governador conseguiu invadir e queimar as duas residências reais do Ngola Mbandi, Vunga e Cabaça. Nessa ocasião, o grupo de Jagas em questão trata-se dos Imbangalas apontados por Miller, que discutimos no primeiro capítulo. O Ngola Mbandi conseguiu fugir, porém, sobas aliados foram avassalados e seus familiares feitos de reféns. Apesar da tentativa de estabelecer um novo governante para o Ndongo, Luís Mendes de Vasconcelos não conseguiu, visto que, ainda estava vivo o antigo rei e por isso era respeitado pelos ambundos.²⁶⁵

Os interesses dos Jagas e do governador português se cruzavam no interesse dos primeiros por mercadorias como vinho português com o interesse do governador

²⁶³ “Carta de Manuel Cerveira Pereira a El-Rei (17/7/1620)”. In: **MMA VI**, doc. 144, p. 498.

²⁶⁴ “Carta do Padre Jeronimo Vogado ao Geral (4/9/1620)”. In: **MMA VI**, doc. 150, pp. 511-512.

²⁶⁵ FONSECA, op. cit., pp. 108-109.

em seu enriquecimento a partir do comércio escravista. Como demonstra Mariana Fonseca:

Havia uma relação de complementaridade entre os interesses Jagas e portugueses. Enquanto os Jagas preferiam guardar os rapazes mais novos ainda não submetidos à circuncisão das linhagens para serem iniciados nos rituais dos kilombos, os portugueses se interessavam por homens e mulheres adultos para serem escravizados na América.²⁶⁶

Entretanto, após o sucesso na invasão da capital do Ndongo, alguns jagas abandonaram a aliança com os portugueses. O importante Jaga Cassanje se recusou a sair das terras do *Ngola*, pois tinha a pretensão de canalizar para si o tráfico de escravizados, sem a concorrência do *Ngola*. Luís Mendes de Vasconcelos havia construído o presídio de Ambaca próximo a Capital do Ndongo, porém, o Jaga Cassanje se manteve afastado daquela fortaleza, para não ficar sob a jurisdição portuguesa daquele presídio, no entanto, estava próximo o suficiente para negociar os escravizados advindos de assaltos e aprisionamentos. Pouco depois, na década de 1630, se dirigiu com seu bando para o leste onde fundou o estado de Cassanje.²⁶⁷

Nesse momento, os missionários também estavam discutindo a necessidade de se expandir o número de residências no interior de Angola. Uma das questões suscitadas, foi a de que após a saída dos missionários dos locais nos quais realizavam a missão, os ambundos voltavam aos costumes anteriores por não haver uma ordem no local que os fizessem permanecer na fé. Da mesma forma, os missionários tinham gastos nas missões, visto que, além de levarem o necessário para sua sustentação tinham que levar também para as pessoas pobres com as quais tinham contato. Diante disso, seria mais eficaz o estabelecimento de residências no interior. Entretanto, seriam necessários mais missionários para ocuparem tais residências. Os locais que apresentavam maior demanda por residências da Companhia de Jesus no interior de Angola eram aqueles que possuíam fortificações portuguesas, justamente pelo número de portugueses que lá viviam, e o Reino do Congo.²⁶⁸ No entanto, sobre as residências no interior de Angola junto aos presídios portugueses, o documento traz o seguinte:

²⁶⁶ *Idem*, p. 92.

²⁶⁷ *Idem*, p. 110.

²⁶⁸ "Informação sobre as Missões de Angola (1620)". In: **MMA VI**, doc. 160, p. 551-552

Porém entendo que por hora se não devia fazer Residência nos ditos Presídios, senão irem lá em missão todos os anos dois ou três meses, como se faz ordinariamente. Porque com esta ida somos mais desejados, e recebem melhor nossa doutrina, e se querem se confessam, e tratam com os Padres coisas de suas consciências. E a experiência tem mostrado bastar esta missão uma vez no ano: porque os Presídios são quatro, e tem quatro Sacerdotes, cada um seu, pelo que não estão tão necessitados de nós.²⁶⁹

Os sacerdotes em questão devem ter sido enviados pelo Bispo da recém fundada Diocese do Congo e Angola.

Carlos Almeida indica que entre 1620 e 1630 foi o momento mais profícuo da presença jesuíta em Angola.²⁷⁰ Nesse período ocorreu um aumento crescente no número de missionários jesuítas, não apenas de nacionalidade portuguesa, mas também se notaram alguns italianos e um flamengo.²⁷¹ Entre 1622 e 1623, chegaram a Angola mestres para as cadeiras de Latim, Casos de Consciências, entre “outras boas artes”, a serem ministradas aos naturais da terra. Isso com o financiamento do cidadão de Luanda Gaspar Alvares, importante comerciante de escravizados, que também se tornou noviço da Companhia de Jesus,²⁷² e deixou muitos bens para a Ordem em seu testamento.

No capítulo seguinte discutiremos melhor a atividade dos missionários realizada no Colégio, entretanto, cabe destacar que o Colégio em Luanda promoveu formação clerical, o ensino de leitura e escrita e formou parte dos homens que atuaram na administração portuguesa em Angola. Além disso, Francisco Rodrigues destaca que havia também o ensino profissional, formação mecânica ou manual, para os cativos que pertenciam aos missionários. Alguns tocavam instrumentos musicais nas celebrações religiosas, outros eram pedreiros, carpinteiros, que atuaram inclusive na construção do próprio Colégio, já outros eram alfaiates, sapateiros, entre outros ofícios.²⁷³

No início da década de 1620, os jesuítas se viram mais uma vez envolvidos em questões políticas da conquista de Angola. Como foi apontado anteriormente, o

²⁶⁹ Ibidem, p. 553.

²⁷⁰ ALMEIDA, op. cit., p. 165.

²⁷¹ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo III, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1944, p. 238.

²⁷² BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. VII (1611 - 1621). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956: “História Política de Angola (1622-1630)”, doc. 24, p. 79.

²⁷³ RODRIGUES, op. cit., pp. 241-242.

governador Luís Mendes de Vasconcelos havia conquistado o Ndongo com ajuda dos Jagas e avassalado muitos sobas. Porém, perdeu o apoio do Jaga Cassanje, que passou a controlar o centro do Ndongo e assaltar os pumbeiros, causando prejuízos aos mercadores europeus. Logo, passou a incomodar tanto os portugueses, quanto o Ngola Mbandi, se tornando um inimigo comum destes.

O novo governador de Angola, João Correia de Sousa, que assumiu em 1621, teve que lidar com um território devastado pelas guerras, em crise demográfica pela grande quantidade de escravizados embarcados nesse período, agravada pela seca e fome. Além disso, as feiras estavam paralisadas e os sobas rebelados. Diante disso, nesse mesmo ano o governador e o Ngola Mbandi estabeleceram uma aliança.²⁷⁴ Foi enviada pelo Ngola Mbandi uma embaixada ao Governador João Correia de Sousa comandada por sua irmã Nzinga Mbandi. Durante esse período em Luanda, Nzinga recebeu a doutrina pelos padres da Companhia de Jesus e se batizou como Ana de Sousa, em 1622, carregando o sobrenome do padrinho, o governador de Angola.²⁷⁵ Na negociação com o governador português, Nzinga conseguiu garantir seu apoio e com a condição de manter o Ndongo como estado independente e sem a necessidade de pagar tributos à coroa Ibérica.

Como aponta Mariana Fonseca, Nzinga foi a primeira herdeira do título de *Ngola* a receber o batismo cristão,²⁷⁶ tendo pouco tempo depois assumido esse título e o governo do Ndongo. No capítulo que se segue discutiremos também, através do exemplo de Nzinga, o jogo de estratégias em torno do processo de conversão religiosa a partir da missionação dos jesuítas.

²⁷⁴ FONSECA, op. cit., pp. 110-112.

²⁷⁵ RODRIGUES, op. cit., p. 247.

²⁷⁶ FONSECA, op. cit., p. 119.

4 ESTRATÉGIAS DOS JESUÍTAS NA MISSÃO DE ANGOLA

Tendo em vista que já tratamos, nos capítulos anteriores, da história de Angola e das Missões Jesuítas em Angola até o primeiro quartel do século XVII, dedicar-nos-emos, neste capítulo, a analisar de forma mais pormenorizada as estratégias que foram utilizadas pelos missionários para efetivarem sua permanência em Angola e cristianizar os ambundos, compreendendo que as ações dos missionários estavam voltadas também para o projeto de conquista daquele território. Teremos como ponto de partida a estratégia da conversão de autoridades centro-africanas.

4.1 A CONVERSÃO DOS SENHORES

Desde muito cedo os missionários jesuítas perceberam as relações de hierarquia entre os ambundos e o respeito que demonstravam pelas autoridades, fossem sobas ou o próprio *Ngola*. Nesse sentido, a conversão desses senhores seria imprescindível para que as demais pessoas em Angola se convertessem e também para obtenção de apoio na conquista daquele território.

Como vimos no capítulo anterior, a primeira missão enviada a Angola foi frustrada, a embaixada não tinha forças para fazer frente ao poder do rei do Ndongo, e o padre Francisco Gouveia permaneceu preso naquele território até o seu falecimento.

Entretanto, foi nesse contexto, que o padre conseguiu observar a forte relação de fidelidade dos ambundos para com seus senhores: “por extremo são os vassalos obedientes a seus senhores e os senhores a seu Rei. E servem todos não como vassalos, se não como escravos. E com isso muito contentes”²⁷⁷

Todas as informações repassadas pelo padre aos seus companheiros através de cartas foram importantes na preparação da nova missão. No seio da Companhia de Jesus, conforme aponta Eisenberg, o modo de proceder dos jesuítas, era constituído de uma dialética entre a obediência e prudência, e exigia uma comunicação constante entre todos os membros da Companhia de Jesus espalhados

²⁷⁷ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. II (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953: “Apontamento das Cousas de Angola (1563)”, doc. 175, p. 520.

pelo mundo, algo que o autor chama de “instituição epistolar”. Para o autor, “foi no seio dessa instituição epistolar que os jesuítas formularam justificativas para suas estratégias missionárias.”²⁷⁸

Nesse sentido, através de suas cartas, como vimos no capítulo anterior, o padre Francisco de Gouveia apresentou uma série de argumentos que justificavam a necessidade da conquista de Angola para que se pudesse haver a conversão e cristianização dos *ambundos*. Conseguiu, assim, mobilizar seus companheiros que estavam em Portugal para pedirem uma nova Missão para Angola e a conquista daquele território.

De posse das informações do Padre Francisco de Gouveia, os novos missionários enviados a Angola junto a Paulo Dias de Novais puderam elaborar suas estratégias baseadas nesses conhecimentos. Notadamente, os portugueses estavam em número muito menor que os *ambundos*, além de serem muito suscetíveis às doenças da terra, portanto, não tinham condições de enfrentar o *Ngola* em um combate direto. E foi nesse sentido, que precisaram do apoio dos *sobas*.

Da mesma forma que Francisco de Gouveia, no início da nova missão, o padre Garcia Simões em carta enviada ao provincial em 1575 descreveu como eram vistos os *sobas* e o *Ngola*, a começar pelos *sobas* o relato traz o seguinte:

[...] são como Duques e grandes Senhores, e cada um deles em sua terra tem alçada para poder vender e matar a seus vassalos, quando a qualidade do delito em que foram tomados o requerer. O Rei se tem, e diz abertamente que é senhor do Sol e da chuva, e que ele manda chover, ou não chover quando lhe bem parece.²⁷⁹

Segundo o missionário, o rei de Angola era venerado como um deus, eram bem-aventurados os que conseguiam se sentar a sua mesa e disputavam por “comer do seu Deus”²⁸⁰. O padre ainda relatou que um português, homem honrado, teve a oportunidade de se sentar na mesa do rei e ao dizer que os portugueses não comiam a carne dos animais que estavam sendo servidos e o rei prontamente se recusou a comê-las também. As autoridades centro-africanas aderiram a certos costumes

²⁷⁸ EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 20.

²⁷⁹ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**: África ocidental. 1a Série. Vol. III (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953: “Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial (20/10/1575)”, doc. 21, p. 134.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 135.

portugueses, na medida em que estes eram capazes de reforçar sua distinção social e poder. As próprias vestimentas e o porte de armas como espadas e adagas permitiram ao missionário diferenciar os sobas dos demais ambundos, que em sua maioria se vestiam apenas com panos abaixo da cintura.

Para o enfrentamento de uma autoridade tão respeitada como era o *Ngola*, os portugueses tiveram que se aproximar daqueles sobas que já estavam envolvidos em conflitos com seu próprio rei ou com outras sobas. Estabelecendo com estes o contrato do Sistema de Amos, que também foi imposto aos sobas que iam sendo conquistados.

O padre Baltasar Barreira batizou sobas importantes nesse período. Conforme indica Alencastro: “Barreira deve ser considerado como um verdadeiro chefe militar que divide com Dias Novais o comando da ofensiva deflagrada na África Central a partir de 1580”.²⁸¹

Como vimos, Baltasar Barreira conseguiu converter o poderoso soba Songa, que era sogro do *Ngola*, bem como, realizou o batismo de seus filhos, com a realização de grandes festejos. Na sequência, o padre relatou em carta enviada ao provincial, no final de 1583, o batismo do importante Soba Quincunguela, batizado como D. Luís. O próprio padre destaca como eram importantes estas conversões por representarem também ajuda aos portugueses nas guerras:

A conversão destas pessoas poderosas na terra dá muito grande ânimo aos Portugueses, e os assegura muito, porque deles recebe os avisos necessários, e são acompanhados nas guerras, e ajudados com muita grande fidelidade, sem o qual não será possível conservar esta conquista e aumentar o conquistado.²⁸²

Para além das guerras, os sobas também foram essenciais para manutenção dos jesuítas na Missão de Angola, conforme já apontado, o sustento que deveria vir da Europa nem sempre foi pago. Os missionários contavam com as doações dos sobas dos quais eram amos. Além disso, contavam com a preferência dos sobas, com relação aos conquistadores, que também eram constituídos como amos por Paulo Dias de Novais. Ao cumprir o papel de amos, os Jesuítas se apresentavam como protetores e defensores dos sobas, e deveriam atuar na defesa de seus interesses

²⁸¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 170.

²⁸² “Carta do padre Baltasar Barreira para o provincial (20/11/1583)”. In: **MMA III**, doc. 65, p. 256.

junto ao governador. Prospero indica que os jesuítas originalmente exploraram “o método da ‘ajuda’, ou seja, o estilo suave, amoroso, a insistência no caráter gradual dos processos, o cuidado de conquistar a confiança das populações ao invés de produzir interdições e excomunhões.”²⁸³ Tanto é que, como vimos em exemplos anteriores, as cerimônias de batismos de alguns sobas contavam com batuques e outros elementos da cultura local.

Prova a preferência que os sobas tinham pelos jesuítas, o requerimento feito em 1587 por um grupo de conquistadores a Paulo Dias de Novais para que os jesuítas voltassem a ser amos dos sobas que haviam deixado, pois estes haviam se revoltado com os outros amos que assumiram o lugar dos jesuítas em seus sobados.²⁸⁴ Aqui também podemos fazer uma relação com as missões jesuítas no Brasil, na qual os jesuítas defenderam sua virtude perante a cobiça dos colonos com relação aos indígenas.²⁸⁵ Entretanto, é preciso ter atenção ao fato já apontado anteriormente nas palavras de Bonciani, de que na missão do Brasil os jesuítas estiveram em conflito com os colonos e em Angola fizeram parte do projeto de conquista junto aos colonos. Os jesuítas no Brasil defendiam que sua tutela sobre os indígenas garantiria o bem comum, tal como se notou quando os jesuítas eram amos dos sobas. Da mesma forma, é possível fazer um contraponto com o poder temporal dos Aldeamentos, ou da gestão secular destes povoamentos pelos jesuítas na América. No caso da América Portuguesa os Jesuítas, assumiram uma tutela temporal - administrativa e jurídica - dos indígenas nos Aldeamentos. Tal como no caso de Angola, no qual os jesuítas também buscaram tutelar os sobas avassalados, entretanto, é preciso notar que no caso dos Aldeamentos foram destruídas as estruturas organizacionais dos povos indígenas e entre as elites africanas se mantiveram as estruturas tradicionais.

De ambos os lados do Atlântico, os jesuítas defenderam que era preciso estar junto aos naturais, devido à inconstância destes nos ensinamentos cristãos. A ideia da inconstância dos indígenas foi analisada por Eduardo Viveiros de Castro, para o qual a inconstância se tratava de uma indiferença ao dogma, que se estendia para

²⁸³ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: EdUSP, 2013, p. 589

²⁸⁴ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**: África ocidental. 1a Série. Vol. XV (Sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988: “Requerimento dos Conquistadores de Angola sobre os Sobas dos Padres Jesuítas (26/6/1587)”, doc. 118, p. 308.

²⁸⁵ BONCIANI, Rodrigo Faustinoni. **O *dominium* sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico**: Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010, p. 1333.

além das coisas da fé se constituindo num “traço definidor do caráter ameríndio”, marcado pela permanência e retorno aos “maus costumes”²⁸⁶, que também foram condenados pelos jesuítas entre os ambundos. Entretanto, algo que separa a crença inicial dos jesuítas sobre os tupinambás estudados por Viveiros de Castro, que foram vistos como folha em branco, é que os jesuítas identificaram entre os ambundos ídolos, sacerdotes e autoridades políticas bem definidas. Apesar dessa crença inicial sobre a inexistência de crenças e sacerdotes entre os tupinambás, não demorou para que os missionários conhecessem a figura dos caraíbas, xamãs indígenas, e passassem a explorar a associação que os indígenas fizeram deles com seus caraíbas.²⁸⁷ Porém, no Brasil, continuou sendo um problema a ausência da autoridade central entre os indígenas, um problema político, “Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos e nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição”.²⁸⁸ Foi nesse sentido, que também no Brasil, os jesuítas defenderam uma sujeição dos indígenas ao poder político português.

Acredito que os jesuítas ocuparam lugar de destaque junto aos sobas também pelo enfrentamento aos sacerdotes locais, que como vimos no primeiro capítulo, eram figuras reconhecidas como poderosas e temidas. Nessa manipulação de relação de forças, os jesuítas buscaram minar a crença no poder desses sacerdotes e ocupar o lugar de conselheiros e orientadores junto aos sobas.

4.2 OS JESUÍTAS E AS DISPUTAS COM OS SACERDOTES LOCAIS

Desde os primeiros contatos, os missionários da Companhia de Jesus foram reconhecidos pelos centro-africanos como *gangas*²⁸⁹, termo pelo qual eram chamados os sacerdotes no Ndongo. Em 1575, quando se deu o retorno dos Jesuítas a Angola, o padre Garcia Simões relatou que o padre Francisco Gouveia havia falecido doente

²⁸⁶ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 126-128.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 139.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 144.

²⁸⁹ No seu livro sobre a origem dos ambundos, Miller se refere aos *gangas* como profissionais especializados, que atuavam como curandeiros e adivinhos. MILLER, Joseph C. **Kings and Kinsmen**: Early Mbundu States in Angola. Londres: Oxford University Press, 1976, p. 50.

naquele mesmo ano, e que o rei do Ndongo chorou a sua morte, afirmando ter perdido o seu *ganga*.²⁹⁰

Cientes dessa identificação, os missionários se empenharam na conversão e no combate aos sacerdotes locais. Conforme indica Linda Heywood, após a elite, os *gangas* foram o grupo priorizado pelos missionários.²⁹¹

Os jesuítas os acusavam de serem feiticeiros que se comunicavam com o diabo, tal como nesse trecho do relato do padre Diogo da Costa, no qual descreveu alguns povos da África Central, e pontuou o seguinte quando fez menção aos *ambundos*: “entre eles há muitos feiticeiros e feiticeiras, e bruxas que falam com o Diabo; uns para com os outros usam muito de peçonhas pestíferas, que logo matam”²⁹².

O prestígio dos sacerdotes locais era muito grande e foi reconhecido pelos jesuítas. No final de 1587, fazendo um balanço sobre o trabalho missionário em Angola naquele ano, um dos padres escreveu ao provincial que ocorreu aumento tanto na conquista temporal quanto na de almas. Porém, expôs que seria melhor que o reino de Angola fosse completamente conquistado para que os gentios pudessem se firmar na lei católica e arrancar as idolatrias, bem como, combater a influência dos sacerdotes, muito respeitados, pois se acreditava serem capazes de dar chuvas e curar as enfermidades. O próprio padre reconhece que os feiticeiros conseguiam acertar em muitas dessas coisas, pois tratavam com o demônio, e tinham conhecimento de peçonhas e ervas para tratá-las, fazendo de forma melhor que os médicos europeus.²⁹³ Ao passo que os missionários condenavam e atribuíam os poderes desses sacerdotes africanos aos demônios, John Thornton indica que alguns europeus católicos recorreram ao conhecimento dos *gangas*. Demonstrando que havia um processo de troca de revelações no catolicismo africano.²⁹⁴ É possível que os padres tenham mobilizado também saberes médicos e científicos para atuar junto a esses povos fazendo com que acreditassem, de sua parte, nos seus poderes análogos.

²⁹⁰ “Carta do Padre Garcia Simões para o Provincial (20/10/1575)”. In: **MMA III**, doc. 21, p. 141.

²⁹¹ HEYWOOD, Linda M. **Jinga de Angola**. São Paulo: Todavia, 2019, p. 37.

²⁹² “Carta do padre Diogo da Costa ao Provincial (31/5/1586)”. In: **MMA III**, doc. 87, p. 334.

²⁹³ “Carta de um padre ao Provincial de Portugal (15/12/1587)”. In: **MMA III**, doc. 93, p. 348.

²⁹⁴ THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 336.

A carta ânua de 1588 informou que os portugueses estavam nessa época nas terras do Soba Safuchi Cambari, o soba em questão havia chamado um *ganga* para pedir que chovesse, os padres contam que na ocasião por não ter chovido puseram em descrédito o sacerdote local.²⁹⁵ Conforme aponta Linda Heywood,

Muitos deles eram figuras públicas que dirigiam as principais cerimônias religiosas durante as secas ou a guerra, ao mesmo tempo que oficiavam nas aldeias os nascimentos, rituais de batismo, doenças e óbitos. Em regiões conquistadas pelos portugueses, os gangas foram forçados à conversão.²⁹⁶

Em uma carta de 1582, Baltasar Barreira narrou um encontro tido pelo padre Baltasar Afonso com um *ganga* nas terras do Soba Songa. O missionário indicou como o *ganga* era venerado, pois era tido como o deus da água e da saúde e também causava temor. O padre pediu que levassem o *ganga* a sua presença e contou que mandou retirar os trajes femininos que ele vestia e cortar os longos cabelos. O padre aproveitou-se da chuva que caía para afirmar como o *ganga* não detinha poderes sobre tais fenômenos. Na ocasião, Baltasar Afonso também inquiriu o sacerdote africano sobre suas vestimentas femininas, de modo que este afirmou ter sido por influência do demônio que sua mãe o fez mulher para que não morresse, mas que daquele dia em diante se portaria como homem. O padre também confiscou os “feitiços” que o *ganga* possuía.²⁹⁷

Através deste *ganga*, o padre chegou a um outro sacerdote, importante fidalgo, conhecido como Manicafanze, Baltasar Afonso mandou que o aprisionassem e o conduzissem para mostrar suas casas de feitiço, que foram incendiadas e, assim, foram chegando a outros gangas e destruindo seus objetos religiosos. O padre conta que após confessar algumas pessoas e rezar a missa, fez a doutrina e uma prática e batizou cerca de sessenta e três crianças e dois adultos que sabiam as orações.²⁹⁸

O padre Baltasar Barreira contou também que retornou ao mesmo local tempo depois e verificou que continuavam a se queimar os ídolos. Nesse sentido, procurou associar a destruição dos objetos da religião local com as chuvas que estavam

²⁹⁵ “Estado religioso e político de Angola (1588)”. In: **MMA III**, doc. 103, pp. 375-376.

²⁹⁶ HEYWOOD, op. cit., p. 38.

²⁹⁷ “Carta do padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia (31/1/1582)”. In: **MMA XV**, doc. 101, p. 273.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 273.

ocorrendo, bem como indicou que se não chovia nos locais vizinhos era por interferência destes ídolos.²⁹⁹

De acordo com o relato, os objetos eram queimados em frente a cruz da igreja construída no território do Soba Songa. Para diminuir a insegurança das pessoas com relação a manipulação de tais objetos, o padre Baltasar Afonso pediu que uma criança conduzisse os objetos até a fogueira de forma a demonstrar que nada lhe ocorreria e mostrar como os gangas estavam equivocados ao dizer que a destruição de tais objetos causariam algum mal.³⁰⁰ Logo, os jesuítas buscaram desautorizar publicamente esses sacerdotes, demonstrando, naquilo, que foi possível que os sacerdotes não detinham tantos poderes, manipulando os objetos utilizados na religião local e afirmando que não possuíam poder algum, de modo a minar a crença das pessoas nos mesmos. Thornton explica que os sacerdotes africanos precisavam demonstrar constantemente seus feitos para manterem seu prestígio e não caírem em descrédito.³⁰¹

No Brasil, conforme já foi apontado, os jesuítas também estiveram em disputa com autoridades religiosas indígenas, como os Caraíbas. Tal como os gangas, acreditava-se que os caraíbas eram capazes de estabelecer comunicação entre vivos e os mortos e realizarem outros feitos sobrenaturais, justamente por isso também eram muito respeitados entre os indígenas. José Eisenberg explica que os Caraíbas eram pajés que alcançavam fama entre diferentes povos indígenas e viviam isolados, curando em diferentes comunidades.³⁰² Para que fosse dado crédito às pregações dos jesuítas, os indígenas precisavam mais do que palavras, de demonstrações de poder dos padres e Eisenberg pontua que isso foi feito por meio de habilidades médicas. No caso do Brasil, os jesuítas possuíam conhecimento das doenças que afligiam os indígenas, sobretudo, por terem sido trazidas pelos próprios europeus.³⁰³ Entretanto, nem todos os jesuítas tiveram as mesmas habilidades que Anchieta na cura e conversão dos indígenas, o que levou a novas discussões sobre outras formas de conversão no Brasil, tais como os aldeamentos.³⁰⁴

²⁹⁹ Ibidem, p. 274.

³⁰⁰ Ibidem, pp. 274-275.

³⁰¹ THORNTON, John, op. cit., p. 326.

³⁰² EISENBERG, José, op. cit., p. 68.

³⁰³ Ibidem, pp. 79-80.

³⁰⁴ Ibidem, p. 87.

Tais exemplos demonstram como, entre diferentes povos e partes do mundo, os jesuítas puderam agir de forma semelhante, certamente algo facilitado pela intensa comunicação dentro da Ordem. Proserpi destaca que mesmo camponeses da Europa foram comparados pelos jesuítas aos ameríndios, por serem ignorantes na doutrina cristã, evitando que fossem tratados como hereges, bem como destaca que as missões em outras partes do mundo trouxeram modelos que inspiraram jesuítas nas missões da Europa.³⁰⁵

Apesar desses avanços dos missionários na conquista espiritual em Angola, Linda Heywood aponta que os gangas continuaram exercendo grande influência nesse período. A autora tem essa percepção pela continuidade de certos costumes, tais como o uso de adereços de metal para proteção contra doenças, que era um ensinamento dos gangas. Os sacerdotes locais também continuaram a mediar a comunicação com os mortos para alguns senhores. Da mesma forma, o costume de adorar os guerreiros mortos continuou corrente entre os centro-africanos.³⁰⁶

Tais práticas se deram, sobretudo, nos senhorios que ainda estavam sob a influência do *Ngola*, que promoveu durante seu reinado os rituais e tradições religiosas locais, provavelmente em oposição aos senhores que aderiram ao cristianismo, mas mesmo para alguns destes Linda Heywood identificou situações em que também recorreram aos gangas.³⁰⁷ Essa fusão de elementos de ambas as religiões era a marca do Catolicismo Africano. Fato é que os jesuítas estiveram disputando com os gangas, junto aos sobas, a posição de autoridade religiosa e as funções de conselheiros e consoladores.

Nessa associação dos padres aos gangas, revela-se, também um entendimento de certos termos da cosmologia dos ambundos que foram apropriados pelos jesuítas. Essas equivalências e associações perpassavam, também, o entendimento da língua de Angola, algo que foi buscado como estratégia pelos jesuítas.

³⁰⁵ PROSPERI, Adriano, op. cit., p. 596-598.

³⁰⁶ HEYWOOD, op. cit., pp. 38-39.

³⁰⁷ Ibidem, p. 39.

4.3 A LÍNGUA DE ANGOLA

Desde o início das missões no além-mar, os jesuítas estiveram preocupados em aprender a língua dos povos com os quais tiveram contato. Não foi diferente em Angola, tal como vimos havia a preocupação tanto por parte dos jesuítas, como por parte das autoridades políticas de que se enviassem padres aptos para aprender e interpretar a língua de Angola. Desde a fundação da Ordem missionária, os jesuítas se interessavam pelo conhecimento de outras línguas, haja vista, que seus primeiros membros eram mestres em letras.³⁰⁸

Na região em que os missionários atuaram a maioria das pessoas falavam o quimbundo. Entretanto, conforme indica Marcussi, além de aprender a língua, era importante ter o “entendimento das categorias culturais fundamentais das culturas africanas”³⁰⁹. Esse entendimento era importante para que os missionários pudessem realizar o cruzamento entre os conceitos da cosmologia nativa com o ensinamento cristão.

Através da missionação, os jesuítas foram os primeiros a produzirem obras escritas na língua de Angola. Conforme indica Maria Carlota Rosa, os materiais produzidos pela Companhia de Jesus em quimbundo foram sobretudo a trilogia vocabulário, catecismo e gramática. Sendo tais materiais utilizados tanto em Angola, como no Brasil junto aos escravizados provenientes daquela região.³¹⁰

Conhecer a língua dos naturais era fundamental para ensinar a doutrina cristã e alcançar a sua conversão. Alguns poucos padres conseguiram realizar tradução de orações para a língua local, o próprio Baltasar Barreira relatou o ter feito,³¹¹ apesar de não dominar bem a língua. Já outros ficaram conhecidos por sua capacidade de se comunicar com os ambundos, algo que os centro-africanos viram como um poder sobrenatural, como foi o caso do padre Garcia Simões.³¹²

Entretanto, a primeira publicação de destaque na língua de Angola foi o Catecismo em quimbundo “Gentio de Angola suficientemente instruído” organizado

³⁰⁸ LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, pp. 15-16.

³⁰⁹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. O dever catequético: A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. **Revista 7 Mares**, Niterói, n. 2, abr. 2013, p.68.

³¹⁰ ROSA, Maria Carlota. **E se tivesse de ler em voz alta numa língua desconhecida, não ouvida antes?**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, p. 4.

³¹¹ “Carta do padre Baltasar Barreira ao Geral da Companhia”. In: **MMA XV**, doc. 101, p. 271.

³¹² “Carta do padre Baltasar Afonso ao Geral da Companhia (30/5/1578)”. In: **MMA XV**, doc. 95, p. 257.

pelo missionário jesuíta em Angola Francisco Paccónio e publicado apenas em 1642. Como veremos melhor adiante, o padre italiano percorreu os sertões angolanos, missionando até mesmo na corte do rei do Ndongo e nos arredores de Massangano e Cambambe.

Uma outra obra em quimbundo foi publicada anos mais tarde, para ensino do quimbundo aos padres que lidavam com os escravizados de origem angolana no Brasil. Tratava-se da Gramática “Arte da Língua de Angola” do Jesuíta Pedro Dias, publicada em 1697. Diferente de Francisco Paccónio, que aprendeu o quimbundo na sua vivência na missão em Angola, o padre Pedro Dias aprendeu a língua atuando na assistência religiosa e médica junto aos escravizados que desembarcavam no litoral brasileiro.³¹³

Apesar dos esforços com relação à produção dessas obras, outras estratégias foram pensadas pelos jesuítas para sanarem as dificuldades com relação à língua. Vanicléia Santos aponta para os esforços conjuntos desenvolvidos entre os jesuítas em Angola e no Brasil para o ensino do cristianismo aos escravizados, tendo em vista que a escravidão havia sido justificada a partir da cristianização das populações retiradas da África. A autora menciona além da elaboração dos catecismos, a importação de vocacionados de Angola e a formação de catequistas bilíngues, destacando que a igreja não tinha recursos para atender todos os cativos com essas iniciativas.³¹⁴

A autora também indica que o plano de vincular a Missão de Angola a Província do Brasil, anteriormente mencionado, havia partido inicialmente do padre Inácio de Tolosa, na intenção de receberem na Bahia padres de origem angolana que fossem aptos a lidar com os cativos. Mesmo o plano não tendo sido concretizado, não demorou para que os jesuítas passassem a enviar ambundos para o noviciado da Bahia, que se tornaram jesuítas e atuaram na catequese dos escravizados.³¹⁵ É provável que entre as intenções do padre também estivesse facilitar a recepção de cativos para suavizar as tensões com os colonos em torno da escravidão indígena. Conforme afirma Marcocci, os colonos no Brasil demonstraram preferência pelo escravizado africano, bem como, foi elaborada legislação sobre a liberdade indígena

³¹³ MARCUSSI, op, cit, p. 69.

³¹⁴ SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008, p. 142.

³¹⁵ Ibidem, pp. 145-146.

e a Igreja se posicionou oficialmente por meio da Bula *Veritas ipsa* (1537), afirmando a plena humanidade dos indígenas e condenando sua escravidão. Entretanto, sobre a escravidão dos africanos havia silenciamento³¹⁶, sendo considerada necessária ao trabalho missionário realizado entre indígenas. É importante frisar que ainda assim o trabalho indígena também continuou sendo explorado.

Sobre a origem desses jovens angolanos que foram ordenados padres na Bahia, Vanicléia Santos indica que eram filhos de portugueses, sendo alguns deles negros. A autora acredita que a presença desses padres negros no Colégio da Bahia tenha motivado as solicitações de meninos pardos para que pudessem ser aceitos no Colégio da Companhia de Jesus, apesar do estatuto de pureza de sangue para os vocacionados.³¹⁷

Conforme aponta Marcussi, também em Angola houve projetos para formação de padres de origem ambunda pela Companhia de Jesus. Esse foi um dos motivos citados pelo visitador Pero Rodrigues para a construção do Colégio de Luanda, que apontava que o Colégio poderia oferecer ordens sacras à nobreza local e aos filhos dos colonos. O autor também apontou que o rei de Portugal autorizou em 1684 a construção de um anexo do Colégio de Luanda no interior de Angola, que deveria formar jovens para o ensino da doutrina cristã, os padres da Companhia escolheriam os jovens, mas teriam preferência os filhos dos sobas avassalados. Entretanto, devido aos custos, a obra provavelmente não foi executada. Ainda assim, a Companhia de Jesus formou sacerdotes em Luanda e em seus colégios no Brasil e em Portugal, integrando até mesmo alguns a Ordem, que exerceram papel importante na atividade missionária no interior de Angola ou junto aos cativos no Brasil.³¹⁸

A formação desse clero de origem angolana dividia opiniões, apesar de serem capazes de romper com as barreiras linguísticas, pesava sobre eles o estigma de serem inclinados aos vícios da carne, expressos, por exemplo, na poligamia. Alguns outros religiosos também se preocupavam com o ensino do cristianismo africano, trazendo traços das religiões locais.³¹⁹ De todo modo, foi formado um clero, sobretudo

³¹⁶ MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). **Tempo**, Niterói, v. 16, n. 30, 2011, pp. 61-63.

³¹⁷ Ibidem, p. 155-156.

³¹⁸ MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em - História da UFMG**, Belo Horizonte, v.4, n.2, ago/dez 2012, pp. 57-59.

³¹⁹ Ibidem, p. 45.

secular, de origem angolana, que ainda assim foi insuficiente para atender a quantidade de escravizados que deveriam embarcar em Luanda. Marcussi sintetiza da seguinte maneira os diferentes interesses na formação do clero de origem africana:

Diferentes setores do clero esperavam alcançar objetivos distintos com os padres africanos: para alguns, eles deveriam ser os tradutores do catolicismo para as culturas africanas com as quais se identificavam; para outros, deviam ser os representantes e difusores de um ideal laico de civilização numa África “bárbara”; para outros ainda, deveriam ser os instrumentos para um enraizamento definitivo das instituições eclesiásticas e diocesanas no interior do continente. Portadores de uma identidade cultural africana e defensores de um ideal de civilidade europeu, tais eram os papéis contraditórios que os padres nativos eram chamados a representar.³²⁰

Pelos jesuítas, foi no âmbito dos colégios que tais estratégias foram pensadas, de forma articulada entre o Colégio de Luanda e os Colégios do Brasil. A centralidade dos missionários no Colégio de Luanda e o declínio das Missões no interior também esteve ligada ao enfoque na catequese dos escravizados

4.4 O COLÉGIO DA COMPANHIA DE JESUS EM LUANDA

Como vimos no capítulo anterior, o Sistema de Amos passou a ser contestado no final do século XVI e já no início do século XVII estava posto que os sobas avassalados deveriam pagar tributos à Coroa Ibérica. Sendo assim, a partir do início do século XVII, os jesuítas em Angola passaram a ter no Colégio de Luanda seu núcleo organizacional, fundamental para a sua autonomia local com relação ao governo espanhol, e para elaboração de estratégias mais diversificadas, além de ser fonte de renda. Seguindo a tendência da Ordem, que estava investindo na criação dos Colégios em diversas partes.

É preciso atentar para o fato de que os Colégios da Companhia de Jesus, apesar do nome, possuíam funções que iam além do ensino. Bruno Leite explica que:

O núcleo colegial – apesar da palavra nos remeter sempre às instituições de ensino – era uma unidade bastante complexa de agregação dos jesuítas. Como os Conventos dos franciscanos e os Mosteiros dos beneditinos, os Colégios eram, antes de qualquer

³²⁰ Ibidem, p. 59.

coisa, a unidade multifuncional onde residiam e atuavam os padres da Companhia de Jesus.³²¹

Uma das hipóteses do autor é de que o termo colégio tenha passado a ser associado ao ensino a partir da atuação dos jesuítas no campo educacional, haja vista que, o termo *Collegium* no latim carregava o significado de associação.

Os Colégios da Companhia de Jesus abrigavam diversas atividades. Se destaca a função de moradia para os padres, também ofertavam formação mecânica, que no caso do Colégio de Luanda era ofertada para os escravizados e no caso dos Colégios do Brasil para ameríndios e escravizados de origem africana. Também nos Colégios eram produzidos medicamentos e comercializados nas boticas. Atendiam ainda a formação de noviços de diferentes ordens e ofertavam ensino inferior (gramática, humanidades e retórica) e alguns Colégios ofertavam o superior (Filosofia e Teologia) para clérigos e leigos.

Os Colégios formavam, também, missionários para atuarem junto aos povos nativos nas regiões que os abrigavam. Bruno Leite destaca que o ensino de gramática nos Colégios contribuiu para que os padres pudessem elaborar as gramáticas nas línguas locais³²², tal como o fez Pedro Dias para a Língua de Angola. Isso tendo em vista que a gramática latina serviu de base na época moderna não somente para a construção da gramática portuguesa, mas também para a elaboração das gramáticas das diferentes línguas dos povos que tiveram contato com os portugueses e consequentemente com os jesuítas.

As missões que possuíam Colégios deixavam de ter a figura do superior da residência missionária para ter um Reitor do Colégio.³²³ Mesmo estando submetidos às Províncias, os reitores possuíam certa autonomia e poderes deliberativos e administrativos nas missões.

Como vimos, houve um longo percurso até a fundação do Colégio da Companhia de Jesus em Luanda. Na visita do Padre Pero Rodrigues em 1593, tiveram destaque seus apontamentos sobre a construção de um Colégio da Companhia de Jesus em Angola, através do qual é possível notar a complexidade desses núcleos organizacionais e as diferentes necessidades que viria atender. No documento, o

³²¹ LEITE, Bruno Martins Boto. *Fábrica de Intelectuais: O ensino de Artes nos Colégios Jesuíticos do Brasil, 1572-1579. História Unisinos*, São Leopoldo, v. 24, n. 1, jan/abr 2020, p. 22.

³²² *Ibidem*, p. 22.

³²³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 12.

padre reforçou o papel do Colégio como fonte de sustento e manutenção dos inacianos em Angola, considerando a possibilidade de terem fazendas junto ao Colégio, na qual trabalhariam seus cativos. Além disso, destacou a capacidade de realizar a oferta de ensino para os filhos dos colonos portugueses e das autoridades centro-africanas e a formação dos missionários que atuavam no interior.³²⁴

Os apontamentos do Padre Pero Rodrigues destacavam a necessidade das doações dos sobas para a construção do Colégio. Entretanto, quando os sobas passaram a pagar tributos diretamente à Coroa, o Colégio ainda não havia sido construído. Apesar de já possuir o sítio, a construção só pôde acontecer de fato com o apoio do rico comerciante de escravizados e posteriormente noviço da Companhia de Jesus Gaspar Alvares.

De acordo com Francisco Rodrigues, os fundamentos começaram a ser lançados em 1607, sendo construído aos poucos. É preciso lembrar que, antes disso, por volta de 1605 já estava em funcionamento a escola de primeiras letras, que recebeu crianças de Luanda e até mesmo do Congo. Foi em 1616 que Gaspar Alvares deu um dote de 12000 cruzados para a fundação do Colégio. O rico comerciante desejava que fossem ofertadas aulas de leitura e escrita, Letras e Casos de Consciência ou Teologia Moral. Também, em 1619, o mesmo foi responsável por financiar e manter quatro professores dessas áreas. Entretanto, as aulas só tiveram início a partir de 1622.³²⁵

Cadornega, no terceiro volume da História Geral das Guerras Angolanas, deu testemunho da grandiosidade do Colégio da Companhia de Jesus em Luanda e da riqueza em ornamentos e objetos religiosos, comparando-o às construções da Europa. Ressaltou, também, o importante papel na formação de clérigos por meio das aulas de casos e latim.³²⁶ Apesar de Cadornega ter escrito o terceiro volume de sua obra em 1680, o autor traz que já havia essa formação de clérigos desde a época de Dom Francisco de Soveral, que foi bispo de Angola e do Congo entre 1628 e 1642.

O Colégio de Luanda, assim como o do Brasil, também formou homens para atuação em cargos públicos. No caso de Angola, homens brancos, negros e mestiços

³²⁴ “Fundação de um Colégio em Angola dos Padres da Companhia (15/6/1593)”. In: **MMA XV**, doc. 127, pp. 333-334.

³²⁵ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo III, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1944, pp. 240-241.

³²⁶ CADORNEGA, António de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas**. Tomo III. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972, pp. 12-13.

chegaram a ocupar o comando de presídios e feiras no interior.³²⁷ Bruno Leite destacou esse papel formativo dos Colégios da Companhia de Jesus, tanto de clérigos quanto de homens que atuavam na administração colonial do Brasil, conforme indica o autor, nos Colégios eram formados:

[...] os futuros clérigos – aqueles que iriam dirigir os bispados, as paróquias, rezar as missas, fazer os sermões diários ou semanais e catequizar nativos e africanos – e os grupos dirigentes leigos –, aqueles que iriam administrar as câmaras, compor os diversos tribunais locais e, mesmo, governar as diferentes capitânias particulares, assim como aquela geral. Essas escolas atuavam como fábricas de letrados e de intelectuais no interior da sociedade colonial.³²⁸

Conforme já foi destacado, no Colégio de Luanda também era ofertado o ensino mecânico para os cativos dos jesuítas. Alguns aprendiam a tocar instrumentos musicais, outros se tornavam alfaiates, sapateiros, oleiros, tanoeiros, entre outros ofícios. Desse grupo, pedreiros e carpinteiros atuaram na construção do Colégio. Francisco Rodrigues classificou esse ensino como “meio excelente de os civilizar a seu alcance, e tornar úteis para a Colônia”.³²⁹ Já se vislumbrava nessa época a ideia do trabalho como forma de evitar os perigos do ócio e como catequese. Ideias que foram consolidadas nos escritos de jesuítas como Antônio Vieira, Jorge Benci e Antonil, ao defenderem a conciliação entre escravidão e catequese.³³⁰

Giuseppe Marcocci aponta que tal ideia já estava expressa na segunda metade do século XVI nos escritos do jesuíta José de Acosta. Para Marcocci, os jesuítas interpretavam o trabalho “como meio eficaz para garantir o objetivo da salvação, ou seja, como catequese”³³¹, independente desse trabalho ser realizado por indígenas ou africanos. Marcocci também indica que no Brasil “missionários e colonos se juntaram na defesa das virtudes do trabalho forçado como forma não somente de catequese, mas também de educação civil”³³², o que também foi pensado no dito ensino mecânico no Colégio da Companhia de Jesus em Luanda. Reproduzimos a seguir a citação de José de Acosta feita por Marcocci:

³²⁷ RODRIGUES, op. cit., p. 241.

³²⁸ LEITE, op. cit., p. 23.

³²⁹ RODRIGUES, op. cit., p. 242.

³³⁰ SANTOS, op. cit., pp. 148-149.

³³¹ MARCOCCI, Giuseppe, op. cit., p. 46

³³² *Ibidem*, p. 45

Em definitiva, estas nações bárbaras, sobretudo os povos de África e das Índias ocidentais, devem ser educadas conforme se fez com o povo judaico e carnal, de maneira que mediante uma saudável carga de trabalhos contínuos se afastem da ociosidade e das paixões e, refreados por um temor induzido, cumpram apenas o seu dever. Tanto os exemplos do passado, quanto a recente e quotidiana experiência dos mais avisados confirmam isto abundantemente e com toda claridade. Esta é a rédea e o jugo que o sabedor aconselha, esta a barra e a carga. Deste modo, se constringe até os que não querem a entrar na salvação. (ACOSTA, 1984, p. 146 apud MARCOCCI, 2011, p. 45)³³³

É preciso lembrar a atuação conjunta dos Colégios da Companhia de Jesus no Brasil com o Colégio da Companhia de Jesus em Luanda, sobretudo, no que dizia respeito à catequese dos escravizados e justificativa do tráfico de cativos. Mesmo antes de existir o Colégio da Companhia de Jesus em Luanda, como já explicamos, os jesuítas no Colégio da Companhia de Jesus na Bahia defenderam a permanência do Sistema de Amos. Importantes padres que atuavam no Colégio da Companhia de Jesus na Bahia debateram o tema com o Visitador Pero Rodrigues contribuindo para a construção dos apontamentos a respeito da fundação do Colégio em Luanda e também a respeito da elaboração da justificativa perante o Geral da Companhia concernente às transações de escravizados entre os jesuítas em Angola e no Brasil.³³⁴

Já com o Colégio de Luanda em funcionamento, os missionários passaram a enviar jovens abundos para obterem formação nos Colégios do Brasil e atuarem na catequese de cativos africanos no Brasil, como vimos no tópico anterior. Os jesuítas, a partir de seus Colégios, também consolidaram a doutrina de que “a escravidão dos africanos e o comércio de escravos para a América eram tidos como legítimos na medida em que permitiam tirar os africanos dos pecados e da idolatria de suas sociedades natais”.³³⁵ A justificativa se alinhava com o crescente tráfico de escravizados e a preferência dos colonos por cativos africanos.

Diante desse enfoque na catequese dos escravizados no Brasil e da concentração das atividades no Colégio em Luanda, os jesuítas passaram a ser acusados de abandonar a missão no interior de Angola.

Em 1622, foi enviado pelo Rei Felipe III de Portugal e IV da Espanha o emissário Antonio Dinis a Angola para elaborar uma relação acerca da administração

³³³ Ibidem, p. 45

³³⁴ “Fundação de um Colégio em Angola dos Padres da Companhia (15/6/1593)”. In: **MMA XV**, doc. 127, pp. 333-339.

³³⁵ MARCUSSI, 2013, op. cit., p.67.

daquele território. Na sua relação, Antonio Dinis denunciou o envolvimento do padre Reitor do Colégio de Luanda Jeronimo Vogado no comércio de cativos e como atuava junto ao feitor Fernão Vogado, seu parente, despachando navios de ganho para o Brasil e Índias. Da mesma forma, a relação destaca que havia na época dez padres no Colégio, porém, não estavam realizando missões terra adentro, pelo contrário, se dedicavam a atividades recreativas. Além disso, a relação indica que os padres possuíam casas para aluguel e comerciavam como os cristão novos. Nesse sentido, Antonio Dinis sugeriu que os padres recebiam muitos recursos da fazenda real, porém se dedicavam pouco às atividades religiosas.³³⁶

O padre provincial da Companhia de Jesus em Portugal, Pero de Novais, enviou carta ao monarca espanhol justificando que os padres não estavam penetrando a terra por aguardarem do rei os recursos necessários para realizarem a missão com efeito e segurança.³³⁷ O caso foi analisado, também, pelo Conselho Ultramarino, que indicou que o rei deveria mandar que o padre provincial indicasse quais os recursos necessários para conservação da missão.³³⁸ O padre Pero de Novais enviou resposta de que o número de missionários seria condizente com a quantidade de residências que o rei quisesse que houvesse naquele território, destacando que seriam necessárias em “Massangano, Congo, Pinda, Loango, Quiço, Ndongo, Motêmo, e nos sobas Bamba e Golumgo”.

O jesuíta também indicou a quantidade de missionários necessários para cada uma dessas Residências, na do Congo seriam dez, na de Massangano, Pinda e Ndongo seis e nas demais quatro. O crescimento de Residências deveria ser proporcional ao crescimento do cristianismo na região. Quanto aos recursos pagos para sustento dos missionários, de 80000 reis, o padre indicou que seria insuficiente devido a carestia da terra, sendo ainda mais caro o sustento no interior. Também seriam necessários ornamentos e objetos religiosos para as igrejas a serem fundadas.³³⁹ Sabemos que o número de missionários em Angola cresceu e que foi fundado um Colégio da Companhia de Jesus no Congo, com recursos de Gaspar Alvares, mas no interior de Angola continuaram a ser enviadas missões temporárias.

³³⁶ BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental**. 1ª série. Vol. VII (1611 - 1621). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956: “Relação de António Dinis (1622)”, doc. 22, pp. 69-71.

³³⁷ “Carta do padre Pero de Novais a el-rei (20/04/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 72, pp. 226-227.

³³⁸ “Consulta do Conselho Ultramarino (5/6/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 74, pp. 232-233.

³³⁹ “Carta do Padre Pero de Novais aos governadores de Portugal (11/6/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 76, pp. 240-241.

Uma das importantes atividades realizadas a partir da concentração dos padres no Colégio em Luanda foi a participação em confrarias e procissões. Francisco Rodrigues listou algumas dessas confrarias existentes em Luanda:

Havia a Congregação do Corpo de Deus, em que se inscreviam os mais autorizados cidadãos de Luanda; a de Nossa Senhora do Socorro; a de S. Francisco Xavier, onde são irmãos a maior parte da gente desta cidade, tendo missa cantada e ladainha ao Nosso Senhor todas as sextas-feiras do ano; e, para os estudantes do colégio, a das Onze mil Virgens, cuja festa celebram com grande pompa e não pequenos gastos, com exposição do Santíssimo Sacramento, com missa cantada e sermão, e também com honestos divertimentos de alardos, encamisadas e iluminações: de fogo do ar e danças, e finalmente, para negros, fôros e escravos, a de Nossa Senhora do Rosário, que solenizavam, em seu dia, com missa cantada, sermão, procissão vistosa e danças muito a seu modo.³⁴⁰

Prosperi explica que as procissões no século XVII eram importantes instrumentos para o sucesso das Missões nos países católicos, eram momentos de encenação dramática e músicas que procuravam levar os participantes à contrição. Na classificação do autor, seria uma forma de missão penitenciária, diferenciada da catequética pelo recurso a formas dramáticas.³⁴¹ No percurso das procissões representavam-se “momentos da Paixão, histórias de santos e de mártires. Eram histórias que o missionário devia evocar com o poder da oratória, enquanto os fiéis, frequentemente organizados em confrarias, cuidavam de sua representação teatral”.³⁴² Tal realidade foi transportada para o território de Luanda, mas na descrição trazida por Rodrigues fica claro como os ritos cristãos eram marcados por elementos das religiões locais na Confraria de Nossa Senhora do Rosário.

Uma outra polêmica que envolveu o Colégio da Companhia de Jesus em Luanda foi a herança de Gaspar Alvares, que foi motivo de questionamento por parte do rei. Numa provisão ao novo governador de Angola, Fernão de Sousa, o rei Felipe IV da Espanha e III de Portugal indicou que os jesuítas se apoderaram da herança de Gaspar Alvares, porém, o testamento não havia sido aprovado e nem feito em pública forma, pois tiveram como testemunhas os próprios jesuítas e Reitor do Colégio, além disso, o rico comerciante de cativos havia deixado familiares. Diante disso, o rei

³⁴⁰ RODRIGUES, op. cit., pp. 243-244.

³⁴¹ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: EdUSP, 2013, p. 651.

³⁴² Ibidem, p. 651.

apontou que os padres deveriam fazer um inventário dos bens deixados por Gaspar Álvares e logo em seguida entregá-los a quem fosse de direito.³⁴³ Foi longa a batalha entre jesuítas e a família de Gaspar Álvares pela herança, mas não há indicativo de que os jesuítas tenham devolvido os bens.

O Colégio da Companhia de Jesus em Luanda cumpriu papel estratégico no disciplinamento através do ensino, desde o ensino às crianças das primeiras letras, já era introduzida também a catequese e cultura ocidental. Cumpriu, ainda, importante papel na formação dos quadros religiosos que atuaram em Luanda, conforme aponta Teresa Neto: “A expansão da Igreja Católica se deve, em grande parte, aos convertidos, catequistas e ministros católicos nativos, que difundiam a sua nova religião”.³⁴⁴ Também foi importante na formação de homens para atuar na administração do território. As fazendas mantidas junto ao Colégio, conhecidas em Angola como arimos, permitiram uma maior independência da Companhia de Jesus em Angola, visto que eram espaços que permitiam a exploração do trabalho dos cativos. Além disso, o Colégio foi espaço de tomada de decisões importantes, foi a partir de uma reunião realizada no Colégio da Companhia de Jesus em Luanda, entre diferentes autoridades, incluindo o governador e o bispo, que se decidiu pela guerra contra a rainha Nzinga, como veremos a seguir.

4.5 O BATISMO E OS CONFLITOS COM NZINGA

Nzinga Mbandi é uma das figuras mais emblemáticas da história de Angola e teve sua trajetória cruzada com a Companhia de Jesus no momento em que recebeu os ensinamentos cristãos por parte dos Jesuítas e foi batizada como Anna de Sousa, recebendo o sobrenome de seu padrinho, o governador de Angola João Correia de Sousa.

Encerramos o capítulo anterior tratando desse momento de contato de Nzinga com os missionários e o governador. Nzinga teria se aproximado do governador João Correia de Souza como embaixadora do seu irmão, o Ngola Mbandi, para traçarem uma aliança contra o jaga Cassange. Tal episódio foi bastante comentado por diversos

³⁴³ “Provisão ao governador de Angola (16/10/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 86, pp. 267-268.

³⁴⁴ NETO, Teresa José Adelina da Silva. **História da educação e cultura de Angola**: grupos nativos, colonização e a independência. Chamusca: Zaina Editores, 2014, p. 131.

autores, pois as próprias fontes que o narraram, indicam como causaram surpresa a imagem de Nzinga e a forma como se portou diante do governador.

O missionário capuchinho Cavazzi, só chegou a Angola na segunda metade do século XVII, entretanto, descreveu como foi o encontro de Nzinga com o governador João Correia de Sousa em Luanda. Antes mesmo de se dirigir a Luanda, o missionário relata que Nzinga teria recebido o conselho do seu irmão, o Ngola Mbandi, para que aceitasse o batismo caso lhe fosse oferecido, pensando nos interesses reais, levando em conta que: “as aparências exteriores eram uma coisa e os sentimentos interiores outra coisa”³⁴⁵. Já nesse trecho do relato, fica claro como o missionário tinha a percepção de que o batismo era aceito de acordo com outros interesses dos centro-africanos e como o Ngola Mbandi sabia da importância da aceitação do cristianismo para chegar ao acordo com os portugueses.

Sobre as vestimentas de Nzinga para a ocasião que, segundo o relato de Cavazzi, incluíam gemas preciosas e enfeites de penas coloridas³⁴⁶, Mariana Bracks Fonseca destaca que “foi estrategicamente pensada para demonstrar sua importância política, refletida pela imponência de sua imagem”.³⁴⁷

Ainda segundo o relato de Cavazzi, também chamou muita atenção dos presentes o momento em que Nzinga pediu que uma de suas donzelas se posicionasse no chão para que ela pudesse se sentar sobre suas costas, recusando-se a sentar no tapete que havia sido posto para ela, tal como era o costume dos reis centro-africanos. Tal atitude foi interpretada como uma forma de se pôr em igualdade com o governador, que estava sentado numa cadeira de veludo com enfeites de ouro. Além dessa atitude, os presentes junto ao governador também ficaram surpresos com a forma de se expressar de Nzinga, a prudência com a qual tentava negociar a aliança entre o *Ngola* e o governador. Na ocasião, Nzinga informou que não pagariam tributo a Coroa, haja vista que, não eram uma nação que havia sido submetida, e sim buscando uma aliança de assistência mútua contra inimigos em comum, de modo que os portugueses não fizeram nenhuma objeção.³⁴⁸

³⁴⁵ CAVAZZI, João Antonio. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V. II. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, p. 66.

³⁴⁶ Idem, p. 67.

³⁴⁷ FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as Guerras de Resistência em Angola. Século XVII**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012, p. 24.

³⁴⁸ CAVAZZI, op. cit., pp. 67-68.

Nzinga permaneceu mais alguns dias em Luanda. Foi nessa ocasião que aceitou receber a doutrina cristã por parte dos padres jesuítas e se batizou, tomou por padrinho o governador João Correia de Sousa e passou a se chamar Anna de Sousa.³⁴⁹

Entretanto, existem outras versões sobre esse contato inicial entre Nzinga e o governador de Angola e seu batismo. Mariana Bracks Fonseca destaca que, na narrativa do governador Fernão de Sousa, que escreveu num período mais próximo dos fatos, Nzinga e mais duas irmãs foram a Luanda como reféns, como forma de garantia do acordo de paz e foram batizadas juntas em 1622. Segundo Fernão de Sousa, Nzinga teria atuado como embaixadora posteriormente, entre 1623 e 1624.³⁵⁰

Beatrix Heintze defendeu a versão de Fernão de Sousa. A autora examinou as fontes produzidas pelo governador e destaca como argumentos a proximidade temporal da sua escrita com o momento do contato de Nzinga com João Correia de Sousa e também explicou que a própria Nzinga inspirou a narrativa feita por Cavazzi. No entanto, fez a ressalva de que a versão de Fernão de Sousa é resumida e incompleta.³⁵¹

Na sua escrita, Linda Heywood destaca dois momentos, menciona a primeira embaixada descrita por Cavazzi e faz menção a uma nova ida de Nzinga a Luanda como embaixadora de Ngola Mbandi para cobrar o cumprimento do acordo, segundo o qual o governador apoiaria a retirada do jaga Cassanje do território do Ndongo, faria a mudança do forte de Ambaca mais para o leste e devolveria sobas e *kijicus* capturados pelo antigo governador Luís Mendes de Vasconcelos. O *Ngola*, por sua vez, deveria aceitar o batismo cristão e retornar para Cabaça, restabelecendo as feiras.³⁵²

Porém, o acordo de paz não foi muito adiante. O Ngola Mbandi não aceitou ser batizado pelo padre Dionísio de Faria Barreto, visto que, era um padre natural de Matamba, descendente de uma de suas escravas. A própria Nzinga confessou a Cavazzi que sugeriu ao irmão que não se batizasse, pois não deveria curvar a cabeça perante um inferior.³⁵³ Linda Heywood acrescenta que Nzinga também aconselhou

³⁴⁹ Idem, p. 69.

³⁵⁰ FONSECA, op. cit., pp. 116-117.

³⁵¹ HEINTZE, Beatrix. **Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história.** Luanda: Kilombelombe, 2007, pp. 300-301.

³⁵² HEYWOOD, Linda M. **Jinga de Angola.** São Paulo: Todavia, 2019, pp. 62-63.

³⁵³ CAVAZZI, op. cit., p. 69.

seu irmão sobre os custos políticos da decisão, pois desagradaria os ambundos que o apoiavam por sua resistência aos portugueses.³⁵⁴

Ngola Mbandi acabou morrendo frustrado em 1624. Heintze indica como Fernão de Sousa deu vazão aos boatos que corriam em sua época de que Nzinga teria envenenado seu irmão para assumir o poder. O governador desejava elencar motivos para indicar que realizou uma guerra justa contra a rainha, entretanto, antes tratava o caso apenas como suicídio. Os mesmos acontecimentos foram relatados por Cavazzi, a autora acredita que mesmo que o missionário tenha tido acesso a uma outra versão dada por Nzinga, tenha utilizado sua escrita para agradar os portugueses.³⁵⁵ É importante lembrar que a escrita de Cavazzi se deu após as guerras entre Nzinga e os portugueses, o que aumentavam os rumores sobre sua astúcia e crueldade. Além do episódio de envenenamento do irmão, o missionário indicou que Nzinga assassinou o sobrinho como garantia de permanência no trono e vingança pelo seu filho que teria sido morto por Ngola Mbandi.³⁵⁶

No seu governo, Nzinga Mbandi assumiu a Missão de recuperar a soberania e poder do Ndongo e combater o domínio português. Para isso, a rainha travou intensas guerras contra o novo governador de Angola, Fernão de Sousa, que havia chegado a Luanda no mesmo ano que Nzinga ascendeu ao poder.

De início, Nzinga e Fernão de Sousa se trataram com diplomacia, mantendo comunicação para negociar os termos do tratado de paz. A própria recomendação do Rei ao indicar Fernão de Sousa como governador era a de que buscasse a paz e conseguisse lucros para a coroa com base no comércio e não em guerras.³⁵⁷

Numa carta enviada ao rei espanhol em 1624, Fernão de Sousa deu notícia da comunicação que teve com Nzinga, o governador informou ao rei que Nzinga destacou que caso ele transferisse o presídio de Ambaca ela sairia das ilhas Kindonga, no rio Kwanza, e reabriria as feiras nos locais que costumavam acontecer. Nzinga também apontou que desejava receber padres da Companhia de Jesus para batizarem todos aqueles que quisessem em suas terras, e que seu *tandala* era o maior interessado no batismo. Também pediu que o bispo construísse igrejas em seu reino. Fernão de

³⁵⁴ HEYWOOD, op. cit., p. 62.

³⁵⁵ HEINTZE, op. cit., pp. 311-312.

³⁵⁶ CAVAZZI, op. cit., pp. 70-71.

³⁵⁷ HEINTZE, Beatrix. **Fontes para a História de Angola do Século XVII: I. Memórias, Relações e Outros Manuscritos da Colectânea Documental de Fernão de Sousa (1622-1635)**. Vol. I. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985: "Instrução Secreta do Rei a Fernão de Sousa (19/03/1624)", doc. 3, p. 137.

Sousa informou ao rei que concordava com a transferência do presídio de Ambaca, haja vista que já havia sido acordado desde o governo de João Correia de Sousa e não seria tão necessária sua permanência em Ambaca pela pobreza e desabitação nesse território. Além disso, o governador destacou que seria uma ótima oportunidade para reabertura das feiras e expansão do cristianismo.³⁵⁸ Tempos depois, o governador escreveu outra carta ao rei, destacando que estava aguardando ordens para realizar a transferência do presídio.³⁵⁹

Entretanto, a situação foi conduzida de forma totalmente diferente. No final de 1624, a Câmara de Luanda decidiu que a retirada de Ambaca só se faria por ordem expressa do rei e que só devolveriam os *Kijikus* feitos cativos por Luís Mendes de Vaconcelos caso Nzinga se avassalasse. Mariana Fonseca afirma que ao contrário da retirada, o presídio de Ambaca foi fortalecido e inauguraram ali uma feira de escravizados, o que deu ainda mais importância aquele forte no avanço da colonização portuguesa.³⁶⁰

Em 1625, numa relação enviada ao rei Ibérico sobre a história das relações entre a Angola Portuguesa e o Ndongo, Fernão de Sousa destacou que Nzinga não havia reaberto as feiras e nem recebido os padres jesuítas, pelo contrário, estava estimulando a fuga dos cativos pertencentes aos portugueses e os acolhendo, o que era causa de preocupação por serem escravizados que auxiliavam nas guerras, *Kimbares*. Linda Heywood indica que Nzinga fazia isso com apoio de sua rede de *mocunges*, que transmitiam mensagens nas proximidades de fazendas e fortalezas portuguesas aos escravizados incentivando-os a aderir à sua causa. Nzinga prometia terras e afirmava que estes escravizados se tornariam senhores. Nzinga também recuperou o apoio de alguns sobas, que pararam de enviar tributos à Coroa.³⁶¹ Nzinga pôde sustentar sua posição contrária aos portugueses graças ao apoio de centro-africanos que estavam sendo atingidos pelo modelo de escravização promovida pela administração portuguesa em Angola.

O governador indicou que havia comunicado a Nzinga que, caso não entregasse os escravizados, estaria se declarando inimiga. Ao que Nzinga respondeu que lhe mandassem padres da Companhia de Jesus e ela entregaria os cativos. Os

³⁵⁸ “Carta de Fernão de Sousa a El-Rei (15/8/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 80, pp.249-250.

³⁵⁹ “Carta de Fernão de Sousa a El-Rei (28/9/1624)”. In: **MMA VII**, doc. 82, pp. 256-257.

³⁶⁰ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., pp. 125-126.

³⁶¹ HEYWOOD, Linda, op. cit., p. 77-78.

padres Jerônimo Vogado e Francisco Paccônio se dirigiram ao Presídio de Ambaca e receberam ordens para que aguardassem lá o envio dos cativos por Nzinga, pois, na visão de Fernão de Sousa Nzinga queria os padres no Ndongo para evitar a guerra. Não havendo Nzinga devolvido os cativos, os padres retornaram a Luanda. No mesmo documento, Fernão de Sousa defendeu que Nzinga fosse presa por estar como uma rainha intrusa no Ndongo e que fosse nomeado um rei natural avassalado ao monarca ibérico com dever de pagar tributos, liberar feiras e permitir a instalação de uma Residência da Companhia de Jesus no Ndongo.³⁶²

Para minar a autoridade de Nzinga e aproveitando que a mesma estava fortificando-se nas Ilhas Kindonga, Fernão de Sousa promoveu a escolha de um novo rei para o Ndongo. Foi levantado o nome do Soba Hari a Kiluanje, que descendia da linhagem que havia perdido o trono para Kasenda, avô de Nzinga. Os membros dessa linhagem haviam se aliado aos portugueses, Hari a Kiluanje havia se tornado vassalo do rei espanhol desde o governo de João Correia de Sousa.³⁶³ Enquanto Nzinga estava nas Ilhas Kindonga, o governador mandou bandos para transmitirem recados em português e em quimbundo informando que os sobas deveriam prestar obediência ao novo rei, de modo a evitarem guerras. Também informavam que os *kimbares* que retornassem a seus antigos donos seriam perdoados e receberiam alforria e mercês.³⁶⁴

Apesar dos esforços de Fernão de Sousa, muitos sobas não reconheceram a autoridade de Hari a Kiluanje como *Ngoia*. Segundo Mariana Fonseca, Hari a Kiluanje foi “visto como incapaz de garantir a ordem e de fazer chover”.³⁶⁵ Linda Heywood destaca que também não reconheceram a autoridade de Hari a Kiluanje os conselheiros da corte do Ndongo e a população em geral.³⁶⁶

De qualquer forma, Nzinga tentou, de forma diplomática, impedir o apoio a Hari a Kiluanje, defendendo o posicionamento de que este era seu súdito e que ela era uma rainha cristã, que prestaria obediência ao monarca espanhol.³⁶⁷ Nzinga mais uma vez remeteu-se ao seu batismo e sua condição de cristã, considerando seus

³⁶² “História das relações entre a Angola portuguesa e o Ndongo 1617 - Setembro de 1625 (6/9/1625)”. In: HEINTZE, 1985, doc. 24, p. 199-200.

³⁶³ HEYWOOD, Linda, op. cit., p. 79.

³⁶⁴ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., p. 132.

³⁶⁵ Idem, p. 133.

³⁶⁶ HEYWOOD, Linda, op. cit., p. 80.

³⁶⁷ FONSECA, Mariana Bracks, op. cit., p. 133.

interesses numa tentativa de evitar conflitos. Apesar disso, no início de 1626, Nzinga realizou um ataque contra Hari a Kiluanje em Ambaca, que teria sido motivado pelo roubo de algumas peças que Nzinga havia mandado a uma feira. Nos embates morreram três soldados portugueses e foram capturados e levados para Nzinga outros seis, episódio que Fernão de Sousa usou para argumentar em favor de uma guerra defensiva.³⁶⁸

Francisco Rodrigues informa que foi no Colégio da Companhia de Jesus, que o Governador Fernão de Sousa reuniu um Conselho formado por “todos os religiosos, teólogos e clérigos letrados com o Vigário Geral, que havia na cidade, e foi resolvido por todos que a guerra era necessária e justa”. Partiu de Luanda, no início de 1626, Bento Banha Cardoso com seus homens de guerra, porém, tinha ordens de não fazer guerra caso conseguisse a rendição de Nzinga sem uso de força. Acompanharam a expedição os padres jesuítas Francisco Paccónio e Antônio Machado com o objetivo de pregarem naquele reino. Os padres foram enviados pelo Reitor do Colégio da Companhia de Jesus em Luanda, o padre Duarte Vaz.³⁶⁹

Tal como nas primeiras campanhas ao lado de Paulo Dias de Novais, os padres cumpriram o papel de realizarem as confissões e orarem junto às tropas, batizaram ou confessaram também aqueles que estavam em leito de morte, assim como, prestaram cuidados médicos. O padre Francisco Paccónio, que conhecia a língua de Angola, também ensinava na ocasião a doutrina aos abundos.³⁷⁰

Não é nosso objetivo aqui discutir os pormenores das guerras travadas contra Nzinga, mas é importante destacar como ela se tornou símbolo de resistência aos portugueses. Nzinga inspirou a rebelião de vários sobas que passaram a se recusar a pagar impostos aos portugueses e lutaram ao seu lado. Foram diversas batalhas, até que Nzinga simulou uma rendição e aproveitou a ocasião para fugir das Ilhas Kindonga. A rainha não aceitou sua derrota e, em outros momentos, enfrentou os portugueses novamente, com apoio dos jagas e até mesmo dos holandeses, o que culminou na interrupção da missão jesuíta em Angola em 1641.

Após essa primeira derrota de Nzinga, Hari a Kiluanje acabou morrendo numa epidemia de varíola, sendo escolhido como rei do Ndongo, em eleição promovida por

³⁶⁸ *Idem*, p. 134.

³⁶⁹ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 248.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 249-250.

Bento Banha Cardoso junto aos sobas, o irmão de Hari a Kiluanje, Ngola Hari, que assumiu o trono em outubro de 1626.

Também coube aos padres jesuítas a doutrina e batismo do novo rei do Ndongo. O padre Francisco Paccónio e o padre Antônio Machado permaneceram na corte de Ngola Hari e se encarregaram da sua preparação e de seus familiares para o batismo. O novo rei promoveu a construção de uma igreja e foi batizado por Francisco Paccónio na metade de 1627, um pouco depois da morte do padre Antônio Machado, vítima de doenças da terra.³⁷¹ Mais missionários jesuítas atuaram posteriormente no Ndongo, porém, foram constantes as queixas dos poucos recursos para manutenção ali e o pouco fruto que se fazia, até que a Missão foi interrompida com a conquista de Luanda pelos holandeses.

O exemplo de Nzinga foi aqui trazido para compreendermos como se processava a recepção do cristianismo imposto pelos jesuítas pelas autoridades ambundas. A aceitação de Nzinga se deu num contexto de busca de aliança política, e como já foi ressaltado o próprio irmão de Nzinga havia alertado sobre a importância dessa aceitação, mesmo que superficialmente, para desenvolver uma boa relação com os portugueses. Apesar de ter recebido a doutrina e ter se batizado, de acordo com Linda Heywood, Nzinga expandiu para além do seu avô e seu pai a religião local, prova disso foi seu envolvimento direto nos rituais de funeral do seu irmão, promovendo o sacrifício de criados e guardando ossos de Ngola Mbandi para rituais futuros.³⁷² Os ossos podiam ser utilizados para que médiuns intermediassem contato com os mortos, conforme aponta John Thornton essa prática guardava semelhanças com o ato de portar as relíquias de santos católicos.³⁷³ Apesar de não ter abandonado sua antiga religião, nas suas negociações com os portugueses, sobretudo na tentativa de evitar as guerras, Nzinga sempre lembrou seu status de rainha cristã.

Como vimos ao longo de toda a dissertação, o projeto de conquista de Angola pela Coroa Portuguesa foi construído com a participação ativa dos jesuítas visando, pela conquista espiritual, a conquista militar e política. Por outro lado, a sujeição ao cristianismo pelos ambundos também se mostrou útil para a preservação de seus interesses e para o alcance de benefícios políticos, como foi o caso de Nzinga e vários sobas.

³⁷¹ RODRIGUES, op. cit., p. 249.

³⁷² HEYWOOD, Linda, op. cit., pp 85-87.

³⁷³ THORNTON, John, op. cit., pp. 321-322.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos, ao longo deste trabalho, as drásticas mudanças de cunho político, econômico e social sofridas no território de Angola a partir dos contatos com os portugueses. O Reino do Ndongo, anteriormente sujeito ao Reino do Congo, conquistou sua independência e pode negociar diretamente com os europeus. Do mesmo modo, aquele território foi visto por Portugal como área de interesse econômico, com potencial de fornecimento de escravizados mais baratos.

Como de costume nos territórios africanos, a embaixada portuguesa enviada para ter com o rei do Ndongo contava também com missionários religiosos. Já na metade do século XVI, Portugal pôde contar com religiosos de uma nova Ordem no Congo, no Brasil, no oriente e também em Angola, os jesuítas. Notamos que apesar dos jesuítas terem estado presentes na África, mesmo antes da primeira missão enviada ao Brasil, mais precisamente no Congo em 1548, muitos autores que tratam da Ordem sequer mencionam a presença jesuíta na África, utilizando como exemplos apenas as missões na América e no Oriente.

Diante disso, propusemo-nos a investigar de que modo os missionários atuaram na missão ali fundada junto ao poder da Coroa Portuguesa e posteriormente da Coroa Espanhola e que estratégias empregaram no projeto de cristianização daquele território. Perante a frustração da primeira missão jesuíta enviada ao Ndongo, os inicianos passaram a defender a conquista daquele território. Logo, muitas estratégias formuladas pelos jesuítas configuraram-se como parte do projeto de conquista, sem a qual, defenderam que não seria possível a conversão. Ressaltamos, nesse sentido, o papel de importância dos jesuítas para os primeiros planos de conquista do Estado Português, que encabeçaram as ações feitas nesse sentido pelas nações europeias em Angola.

Pontuamos o envolvimento dos jesuítas na busca de apoio militar de chefes ambundos, explorando os conflitos que já existiam localmente e assegurando forças militares centro-africanas para lutarem junto aos exércitos portugueses, que não possuíam resistência às doenças locais, e que como vimos também foram causa da morte de alguns missionários. Visualizamos que, perante essas autoridades e seus súditos, os jesuítas procuraram combater as religiões locais e ocuparem as funções anteriormente exercidas pelos sacerdotes locais, prestando aconselhamento e deslegitimando os poderes dos *gangas*.

Nesse ponto, foi possível notar como, mesmo entre diferentes povos e diferentes lugares, os jesuítas puderam fazer uso de estratégias semelhantes. Notamos isso, por exemplo, no enfrentamento aos caráibas no Brasil e aos *Gangas* em Angola. A intensa comunicação entre os missionários garantia o conhecimento dos problemas enfrentados e alternativas utilizadas para contorná-los. Tanto é que, como citamos anteriormente, Prospero percebeu como as missões realizadas em outras partes do mundo forneceram modelos que foram aplicados nas missões realizadas entre os camponeses europeus.

Não pôde deixar de ser notado o entrelaçamento e vinculação entre os missionários jesuítas no Brasil e em Angola. Juntos, os missionários dos dois lados do Atlântico elaboraram a justificativa religiosa para a escravidão negra, indicando que, por meio da escravidão, estavam livrando os africanos da morte e dando possibilidade de conversão em um novo território, da mesma forma, puderam defender a função catequética do trabalho.

No âmbito de seus Colégios os jesuítas puderam oferecer a formação mecânica para seus cativos e para os ameríndios, bem como, puderam formar religiosos de origem ambunda, que atuaram tanto entre os cativos no Brasil, quanto no interior de Angola, estratégias que puderam auxiliar nas dificuldades impostas pela diferença de idioma.

A leitura das fontes nos permitiu notar que apesar dos esforços perpetrados na conversão dos ambundos e imposição da religião cristã, o cristianismo não foi abraçado na sua ortodoxia com constância pelos povos daquela missão. Como visualizamos pelo exemplo da rainha Nzinga, por vezes, o cristianismo foi aceito como forma de garantir vantagens nas negociações com os europeus. Talvez, a fixação dos missionários no Colégio em Luanda tenha se dado também pela desesperança com relação a conversão dos ambundos e o trabalho desempenhado em conjunto com os missionários no Brasil para a conversão dos cativos já na outra margem do Atlântico. Por outro lado, é inegável o impacto de ordem política e econômica da atuação dos missionários jesuítas em Angola, tendo em vista que, os missionários defenderam a escravidão africana e deram suporte as campanhas militares feitas contra o Ndongo, sustentando até mesmo perante os monarcas europeus a ideia de que havia ricas minas naquele território para que houvesse o envio de armamentos e homens. Partindo da ideia de Miller, que busca visualizar o escravismo como uma estratégia

histórica e não apenas uma instituição abstrata³⁷⁴, notamos como os jesuítas utilizaram a escravidão de forma estratégica, para sustento da missão em Angola, apoio na conquista e em resposta a demanda do trabalho escravo na América e do trabalho missionário junto aos indígenas. Além da conquista e expansão da fé, a atuação jesuítica em Angola colaborou com o escravismo.

A defesa da conquista, no período aqui estudado, entretanto, levou apenas a uma destruição do Reino do Ndongo, o que representou momentaneamente prejuízos ao negócio escravista executado pela administração portuguesa em Angola. Bem como, ao fortalecimento de outros atores como a Rainha Nzinga e o Jaga Cassanje. Ainda assim, foi representada durante muito tempo na historiografia portuguesa como Missão Civilizadora.

Em linhas gerais, a presença dos jesuítas em Angola configurou-se, portanto, pelas suas mais diferentes atividades e estratégias, como uma peça-chave da engrenagem da máquina de conquista trasladada à África pelos governantes portugueses.

³⁷⁴ MILLER, Joseph C. **The Problem of Slavery as History: A Global Approach**. New Haven: Yale University Press, 2012, p. 10.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos. **Uma Infelicidade Feliz: A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a Região Mbundu (Meados do Séc. XVI - Primeiro Quartel do Séc. XVIII)**. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009.

BONCIANI, Rodrigo Faustini. **O *dominium* sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico: Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615)**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOXER, Charles. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. São Paulo: Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

CANDIDO, Mariana P. Jagas e Sobas no “Reino de Benguela”: Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBERA, Alexander; BERTHET, Marina (Orgs.). **África: Histórias Conectadas**. Niterói: PPGHISTORIA-UFF, 2014, pp. 41-77.

CARVALHO, Ariane. Protagonistas das batalhas: a guerra preta de Angola. **Crítica Histórica**, Maceió, n. 24, pp. 40-68, dez 2021.

CARVALHO, Flávia Maria de. Ngolas, sobas, tandalas e macotas: hierarquia e distribuição de poder no antigo reino do Ndongo. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexander; BITTENCOURT, Marcelo. **África passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF**. Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010, pp. 35-53.

CARVALHO, Flávia Maria de. **Os Homens do Rei em Angola: Sobas, Governadores e Capitães Mores, Séculos XVII-XVIII**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620**. Bauru: Edusc, 2006.

EINSENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as Guerras de Resistência em Angola. Século XVII.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

GARCIA, Carlos Alberto. **Paulo Dias de Novais e a sua época.** Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

HEINTZE, Beatrix. **Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história.** Luanda: Kilombelombe, 2007.

HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HEYWOOD, Linda M. **Jinga de Angola.** São Paulo: Todavia, 2019.

ITO, Alec Ichiro. **Uma “tão pesada cruz”:** o governo da Angola Portuguesa nos séculos XVI e XVII na perspectiva de Fernão de Sousa (1624-1630). Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

KLEIN, Hebert S. **O Comércio Atlântico de Escravos: Quatro séculos de Comércio Escravagista.** Lisboa: Editora Replicação, 2002.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda H. **Diáspora negra no Brasil** (Org.). São Paulo: Contexto, 2009.

LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil Colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira.** Tomo I, Volume II. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 61-88.

LEITE, Bruno Martins Boto. Fábrica de Intelectuais: O ensino de Artes nos Colégios Jesuíticos do Brasil, 1572-1579. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 24, n. 1, pp. 21-33, jan/abr 2020.

LEITE, Bruno Martins Boto. Prefácio ao leitor português e brasileiro. In: GINZBURG, Carlo; PROSPERI, Adriano. **Jogos de Paciência: Um seminário sobre o “Benefício de Cristo”.** Porto Alegre: Ladeira Livros, 2022, pp. 25-35.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, pp. 11-32, 2002.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte, v.4, n.2, pp. 38-61, ago/dez 2012.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. O dever catequético: A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. **Revista 7 Mares**, Niterói, n. 2, pp. 64-79, abr. 2013.

MILLER, Joseph C. **Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola**. Londres: Oxford University Press, 1976.

MILLER, Joseph C. O Caminho da história: a trajetória atlântica de um africanista entrevista com Joseph C. Miller. Entrevista concedida a Gustavo Acioli Lopes; Maximiliano M. Menz. **Almanack**, Guarulhos, n. 22, pp.421- 495, 2019.

MILLER, Joseph C. Requiem for the “Jaga”. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 13, n. 49, pp. 121-149, 1973.

MILLER, Joseph C. **The Problem of Slavery as History: A Global Approach**. New Haven: Yale University Press, 2012.

MILLER, Joseph. **Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 43.

NETO, Teresa José Adelina da Silva. **História da educação e cultura de Angola: grupos nativos, colonização e a independência**. Chamusca: Zaina Editores, 2014.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. Semelhanças e Diferenças na Escrita da História da África Centro-Occidental no século XVII: os casos de Cadornega e Cavazzi. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, v. 23, n. 2, pp. 417-435, jul/dez 2010.

O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M (Org.). **Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús: Biográfico-Temático**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PEDRO, Livia. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Biografia de uma Obra**. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). **O Homem Barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 143-171.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: EdUSP, 2013.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo I, Volume II. Porto: Apostolado da imprensa, 1931.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo II, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1938.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo III, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1944.

ROSA, Maria Carlota. **E se tivesse de ler em voz alta numa língua desconhecida, não ouvida antes?**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SLENES, Robert. Africanos Centrais. In: Schwarcz, Lilia Moritz; Gomes, Flávio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, pp. 64-71.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo: A África e a Escravidão de 1500-1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de Ferro: Os ferreiros na África Central no século XIX**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Kleber Clementino da. **Política e Historiografia nas Narrativas Lusocastelhanas Seiscentistas da Guerra Holandesa no Atlântico Sul**. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

SOUZA, Lucas Fortunato de. Imbangala: a forma Kilombo de existir. **Epígrafe**, São Paulo, v. 11, n. 1, pp. 331-363, 2022.

SOUZA, Marina de Mello e. **Além do Visível: Poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: EdUSP, 2018.

TASSINARI, Tomás Motta. **Deus, Senhores, Missionários e Feiticeiros: a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 321-322.

THORNTON, John K. A Resurrection for the Jaga. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. 18, n. 69-70, pp. 223-227, 1978.

VANSINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell A. **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 647-694.

VARGAS ARANA, Paola. O Reino do Congo Frente ao Escravismo Europeu (1483-1549) – Considerações Preliminares. **Anais da X Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado**, Rio de Janeiro, PPGHIS/UFRJ, Vol.1, 2015.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé**: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: EdUSP, 2011.

APÊNDICE A - FONTES PRIMÁRIAS

FONTES PRIMÁRIAS

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental. 1ª série.** Vol. II (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África ocidental. 1a Série.** Vol. III (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental. 1ª série.** Vol. V (1600 - 1610). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental. 1ª série.** Vol. VI (1611 - 1621). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África Ocidental. 1ª série.** Vol. VII (1611 - 1621). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana: África ocidental. 1a Série.** Vol. XV (Sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

CADORNEGA, António de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas.** Tomo I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972

CADORNEGA, António de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas.** Tomo III. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972.

CAVAZZI, João Antonio. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola.** V. II. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965

HEINTZE, Beatrix. **Fontes para a História de Angola do Século XVII: I. Memórias, Relações e Outros Manuscritos da Colectânea Documental de Fernão de Sousa (1622-1635).** Vol. I. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.