

O GOVERNO IMPERFEITO DE D. DIOGO: A PERSPECTIVA JESUÍTICA SOBRE O REINO DO CONGO (1548-1555)

THE IMPERFECT RULE OF D. DIOGO: JESUIT PERSPECTIVE ON THE KINGDOM OF KONGO

TOMÁS MOTTA TASSINARI*

Resumo: A primeira missão jesuítica enviada ao reino do Congo durou pouco tempo: chegados em 1548, os missionários foram expulsos daquela vinha em 1555. A partir de um olhar comparativo com relação à presença dos jesuítas no Brasil, aventamos a hipótese de que a particularidade da missão no Congo deve ser entendida por uma mudança do julgamento que os inacianos endereçaram ao manicongo D. Diogo: primeiro reconhecido positivamente, depois configurado como um tirano absoluto. Tendo em vista os interesses escravistas por parte dos missionários, o objetivo do presente artigo é verificar a plasticidade, ou não, das categorias ocidentais empenhadas no reconhecimento do reino centro-africano.

Palavras-chave: reino do Congo; jesuítas; processo civilizador.

Abstract: The first Jesuit mission sent to the Kingdom of Kongo did not last for a long time: the missionaries arrived in 1548, and they were expelled from West Central Africa in 1555. Throughout a comparative approach regarding the Jesuits in Brazil, my hypothesis is that the particularity of the mission in Kongo should be explained through the change that occurred in the Jesuit's judgment about the manikongo D. Diogo. He was first considered positively as a good king, being later characterized as an absolute tyrant. Considering the missionaries' interests in the slave trade, the aim of this article is to verify the malleability, or not, of the Occidental categories engaged by the Jesuits in the recognition of the Kingdom of Kongo.

Keywords: kingdom of Kongo; Jesuits; civilizing process.

Artigo recebido em 25 de março de 2018 e aprovado para publicação em 09 de abril de 2018.

* Mestrando no programa de História Social da Universidade de São Paulo, conta com apoio de uma bolsa da FAPESP (tomasmottatassinari@gmail.com).

I. O prazer do paladar corrompido

Em seu célebre ensaio *Sobre os canibais*, Michel de Montaigne relativiza o uso dos termos “selvagem” e “bárbaro” para se referir aos índios do Brasil:

(...) acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. Eles são selvagens, assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes e propriedades, as quais abastardamos nestes, e simplesmente as adaptamos ao prazer de nosso paladar corrompido.¹

Neste trecho, o filósofo francês caracteriza o fundamento também da disciplina historiográfica, ou seja, que todo o julgamento de um outro, distante no tempo ou no espaço, está necessariamente circunstanciado a determinado ponto de vista. Ao invés de afirmar a razão supostamente natural dos costumes de seu país, Montaigne vale-se da imagem do selvagem americano para relativizar as razões do Velho Mundo. Com as guerras de religião tendo devastado a França e boa parte da Europa, o filósofo estoico pergunta-se quem eram os selvagens: eles ou nós?

Montaigne nos convida a questionar os critérios da “religião perfeita” e da “forma de governo perfeita” que os europeus projetavam sobre os povos que eles encontravam com a expansão ultramarina. Mais do que isso, ele sugere que, nesse processo de expansionismo, os europeus teriam adaptado as virtudes naturais ao “prazer do nosso paladar corrompido”, o que nos serve de alerta para pensar como os critérios ocidentais com relação aos diversos povos do mundo eram mais maleáveis do que normalmente se reconhecia.

Com essa problemática em mente, e sem nunca perder de vista a comparação com o caso dos índios brasileiros ao qual Montaigne se refere, tomaremos como objeto de análise a primeira missão jesuítica enviada à África Centro-Occidental, que chegou ao reino do Congo em 1548, tendo sido resultante de um acordo subscrito entre o rei português D. João III e o manicongo D. Diogo². A partir dessa política de aliança entre os dois monarcas, em um

¹ MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pg. 307.

² Desde as primeiras fontes sobre o reino do Congo, os portugueses se apropriaram do pronome *mani* para se referirem indistintamente ao rei do Congo e/ou ao maniCongo, o que repetiremos. É verdade que nossa atenção sobre o olhar europeu nos obriga a questionar o qualificativo monárquico para aquela realidade, por ora, contudo, nos referimos ao reino do Congo para descrever, nas palavras de Jan Vansina, “o único Estado capaz de exercer sua hegemonia sobre a toda a região, entre o planalto de Benguela e os planaltos bateke, e desde o mar

primeiro momento os jesuítas reconheceram D. Diogo positivamente de acordo com o seu estatuto cristão. Contudo, já a partir de 1549, os jesuítas construíram sua figura como a de um tirano, deixando entrever o conflito que levaria D. Diogo a expulsar os inacianos de seu reino, em 1555³.

Dessa maneira, pretendemos evidenciar como a particularidade dessa missão deve ser pensada exatamente a partir da mudança de julgamento que os inacianos endereçaram ao rei do Congo. Mais especificamente, considerando os interesses conflituosos sobre o trafico de escravos por parte do manicongo de um lado e dos missionários de outro, tentaremos demonstrar como os jesuítas em questão operaram um deslocamento no plano das relações entre Portugal e o reino do Congo: de uma aliança político-religiosa para a necessidade de empreender-se uma guerra justa, o que alguns anos depois resultaria na justificativa para a conquista de Angola.

II. A grandeza do Congo

Em 1546, o manicongo D. Diogo escreveu ao padre Diogo Gomes, seu embaixador em Lisboa, relatando que expulsara o bispo auxiliar D. João Batista de seu reino, e pedia que seu embaixador encomendasse a volta de um tal padre mestre Gil junto ao rei de Portugal.⁴ O padre mestre Gil, a quem D. Diogo faz referência, fora confessor de seu avô, o manicongo D. Afonso, e vivera na África Centro-Occidental até 1535, quando teve seu retorno a Portugal ordenado “por andar sem licença do bispo de São Tomé”⁵.

Ao aludir a esse padre, D. Diogo produz um duplo efeito: cria uma memória cristã do tempo de seu avô e antecessor, e se opõe ao bispo de São Tomé e aos traficantes portugueses que residiam naquela ilha. De fato, o manicongo D. Afonso havia entrado em rota de colisão com os traficantes de escravos de São Tomé, e, antes de mais nada, precisamos entender esse conflito herdado por D. Diogo para contextualizarmos o envio da missão jesuítica em questão.

Filho do primeiro manicongo a ter sido batizado, D. Afonso chegou à posição de rei do Congo em 1506, quando, a julgar pelo seu próprio relato, ele teria contado com uma ajuda

até além do rio Cuango”. VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethweel Allan (ed.). *História geral da África*. vol. V. Tradução para o português. Brasil: Unesco, 2010, p. 652.

³ Para uma valorosa introdução sobre essa missão: ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Kongo (1548-1555). In: CARNEIRO, Roberto Artur da Luz; MATOS, Artur Teodoro de (eds.). *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002.

⁴ “Carta do Rei do Congo ao padre Diogo Gomes (1546)”. In: *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. II (1532-1569)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953 (doravante MMA II), p. 151.

⁵ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1535)”. In: MMA II, p. 53.

divina para derrotar os seus irmãos que ainda representavam os antigos costumes gentílicos.⁶ Desde essa guerra de sucessão, o manicongo representou-se como rei cristão por excelência, assumindo a responsabilidade de cristianizar o seu reino e atribuindo para si uma guerra santa contra seus inimigos infiéis, dentre os quais a própria família. É verdade que durante seu longo reinado, que vai até a sua morte, em 1543, D. Afonso logrou o estreitamento de relações religiosas com Portugal e até mesmo Roma, cujo reconhecimento mais importante é a elevação de um filho seu ao estatuto episcopal.⁷

Contudo, como bem observa Paola Vargas Arana, a historiografia do Congo tem sido pouco crítica com a imagem que o manicongo fez de si, pois via de regra repete-se o retrato de um rei radicalmente devoto ao cristianismo, mas sem que se perceba como a produção e propaganda dessa imagem serviu a um propósito bastante específico, isto é, contrapor-se aos traficantes de escravos portugueses.⁸

O primeiro indício desse conflito data de 1514, quando D. Afonso escreveu ao rei de Portugal denunciando a cobiça do capitão-donatário de São Tomé, Fernão de Souza, acusado pelo manicongo de estar enviando traficantes para comprar escravos de seus inimigos.⁹ Na economia da guerra santa que D. Afonso atribuiu para si, os traficantes portugueses estariam privilegiando os infiéis em detrimento do reino cristão do Congo.

Três anos depois, o manicongo sobe o tom, e volta a escrever para o rei D. Manuel, dessa vez pedindo licença para comprar um barco, numa tentativa de escapar do intermédio dos traficantes portugueses.¹⁰ Enfim, em 1526, D. Afonso faz um ultimato acusando os traficantes de São Tomé de estarem comprando e vendendo parentes seus, o que inclusive estaria causando o despovoamento de seu reino. Assim, o rei do Congo pede ao monarca português que cesse o tráfico de escravos.¹¹

Lida fora de seu contexto, pode parecer que essa carta do manicongo ao rei de Portugal seja um primeiro manifesto africano contra o colonialismo português e, mais especificamente, contra o tráfico de escravos. Contudo, como sugere Cecília Guimarães, nós

⁶ “Carta do Rei do Congo aos senhores do reino (1512)”. In: BRÁSIO, António (anotada e coligida). *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. I (1471-1531)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952 (doravante MMA I), pp. 262-3.

⁷ FILSESI, Teobaldo. *Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo*. Como: Casa Editrice Pietro Cairoli, 1968. pp. 41-8.

⁸ VARGAS ARANA, Paola. O reino do Congo frente ao escravismo europeus (1483-1549) – considerações preliminares. *Anais da X Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado*, Rio de Janeiro, PPGHIS/UFRJ, Vol.1, 2015.

⁹ “Carta do Rei do Congo a D. Manuel (1514)”. In: MMA I, pp.319-20.

¹⁰ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1517)”. In: MMA I, pp. 404-5.

¹¹ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1526)”. In: MMA I, pp.470-1.

devemos entender essas ameaças de D. Afonso dentro de suas circunstâncias.¹² Ora, as mercadorias trocadas com os portugueses serviam para reforçar a hierarquia do rei do Congo sobre seus súditos e inimigos e, portanto, D. Afonso esforçava-se em tentar garantir que o seu monopólio sobre a oferta de escravos fosse respeitado.

Já aos traficantes portugueses, a abertura de novos mercados garantia baixas no preço dos escravos, de modo que esses comerciantes investiam cada vez mais no trato com o reino de Angola, ao sul do Congo. Com efeito, o comércio direto com seus súditos e inimigos ameaçava a posição de D. Afonso sobre esses reinos, e por essa razão ele teria ameaçado expulsar os traficantes do Congo, numa tentativa de barganhar o apoio da Coroa portuguesa contra os traficantes que tentavam fugir de seu monopólio.

As respostas de D. João III às demandas de D. Afonso vieram em uma carta de 1529, e também ele sobe o tom de suas ameaças a este. O rei de Portugal nega ao seu vassalo africano a licença para comprar um navio porque “tendes meus navios como se vossos fossem”¹³. D. João III lembra, então, a D. Afonso que, ao menos desde a bula *Romanus Pontifex*, de 1455, o livre comércio é um justo direito concedido pelo Papa exclusivamente à monarquia portuguesa: “não quererdes vós que se levem mercadorias ao Congo é contra a condição de todas as terras, (...) assim é a terra bastada de todas as coisas e assim de Portugal vão para todas as partes”¹⁴.

Dessa maneira, o monarca português não consente com o fim do tráfico, deixando entrever que a grandeza do Congo decorre de sua oferta de escravos:

dizeis em vossas cartas que não quereis em vosso Reino haja resgate de escravos, isto porque se vos despova a terra; bem creio que com as paixões que vos dão os portugueses dizeis isso, porque me dizem da grandeza do Congo e como é povoado parece que nunca dele saiu um escravo.¹⁵

Apesar do tom aparentemente intransigente de D. João III, a pressão do manicongo viria a fazer efeito, pois, em 1532, o monarca português expediu um ofício proibindo o tráfico de escravos com o reino de Angola, o que reforçava a pretensão monopolista de D. Afonso sobre a oferta de escravos na região.¹⁶ Como resposta, em 1540, quatorze anos após ter ameaçado proibir que os traficantes de escravo fossem ao seu reino, o manicongo confirma o

¹² GUIMARÃES, Cecília Silva. São Tomé – século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola. In: GEBARA, Alexander Lemos de; RIBEIRO, Alexandre Vieira. *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. Niterói: UFF, 2012.

¹³ “Carta de D. João III ao Rei do Congo (1529)”. In: MMA I, p. 527.

¹⁴ “Carta de D. João III ao Rei do Congo (1529)”. In: MMA I, p. 527.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 525-6. Para facilitar o entendimento do leitor, atualizei a ortografia das fontes citadas. Contudo, mantenho a estrutura sintática da época, o que causa o estranhamento característico da leitura de documentos.

¹⁶ “Regimento do feitor do trato de São Tomé (1532)”. In: MMA II, pp. 14-5.

diagnóstico de D. João III sobre a grandeza do Congo, e propagandeia a vantagem de comprar-se escravos em seu reino: “(...) ponha-se todo o mais Guiné a uma parte, e só o Congo a outra e veja-se donde mais proveito aos seus tratos vêm, e achar-se-á só o Congo mais render que todos os mais Reinos juntamente”¹⁷.

Em suma, na conjuntura anterior ao envio dos jesuítas, a relação entre o reino do Congo e a monarquia portuguesa era um tanto contraditória. Em comparação com o caso da América hispânica, não se tratava de um contexto de conquista, pois de fato havia o reconhecimento de uma política de aliança, e é por isso que ambos os reinos reivindicavam monopólio na oferta e compra de escravos.¹⁸ Contudo, nem uma das partes envolvidas parecia estar satisfeita com esse acordo.

De seu lado, os traficantes portugueses insistiam em explorar mercados mais ao sul, e, em uma política titubeante, ora a Coroa portuguesa manifestava seu apoio ao rei do Congo, como o fizera em 1532, ora se mostrava permissiva com relação aos traficantes, como em 1546, quando autorizou uma armação no porto de Benguela, ao sul do Congo.¹⁹ De seu lado, D. Afonso e, depois, o seu neto D. Diogo tentaram enviar embaixadas para Roma numa tentativa de contornar o controle que Portugal impunha ao Congo na sua relação com o mundo atlântico. Em ambos os casos, a Coroa portuguesa conseguiu impedir que as embaixadas africanas alcançassem Roma, já que, para os monarcas lusitanos, não interessava um contato direto entre o rei do Congo e o Papa.²⁰

III. Falar por figuras

A tensão entre o manicongo e os traficantes portugueses chegou ao seu ápice em 1546, exatamente quando D. Diogo expulsou o bispo auxiliar D. João Batista de seu reino porque o padre português estaria aliado com os traficantes de São Tomé. Aventamos a hipótese de que o envio da missão jesuítica dois anos depois tenha sido uma tentativa de D. João III mediar esse conflito. Ao enviar outros padres, o monarca português faz vistas grossas em relação à expulsão de D. João Batista do Congo, o que por si só já seria motivo para uma guerra justa do ponto de vista lusitano.

Dirigindo-se ao provincial da Ordem em Portugal, D. João III valeu-se de sua proximidade com a Companhia de Jesus para pedir aos jesuítas “que naqueles reinos não

¹⁷ “Carta do Rei do Congo a D. João III (1540)”. In: MMA II, p. 101.

¹⁸ Sobre as “alianças” político-religiosas que fundamentaram o expansionismo lusitano: THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. pp. 149-67.

¹⁹ “Regimento de Diogo Soveral (1546)”. In: MMA II, pp. 138-46.

²⁰ FILSEI, *Op. cit.*, p. 71, 109.

pretendêssemos outra coisa senão a paz e quietação de todos e o serviço de nosso Senhor”²¹. Dito de outra forma, os missionários no Congo deveriam se manter alheios a interesses comerciais. Com esse mesmo ânimo mediador, D. João III também escreve a D. Diogo elogiando e recomendando os padres da Companhia: “pelo que vos rogo muito, sejam de vos recebidos, e tratados com toda a bondade”²². Dessa maneira, em 1548 partiriam ao Congo três missionários jesuítas: Jorge Vaz, Cristóvão Ribeiro e Jácome Dias, acompanhados do embaixador do Congo em Lisboa, o padre Diogo Gomes.²³

A partir da política de aliança e da tentativa de mediação dos conflitos em questão, o primeiro reconhecimento jesuítico do Congo foi bastante positivo, o que podemos entrever por intermédio das categorias políticas e religiosas que os missionários empenharam na configuração do reino e de seus súditos. Em outros termos, precisamos observar como a configuração missionária daquela realidade fiou-se não só na experiência empírica de suas primeiras impressões, mas também compreendeu os lugares-comuns da cultura ocidental²⁴ – o que Montaigne chamou de “o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos”. Nesse sentido, a conclusão de uma das cartas escritas em 1548 pelo missionário Cristóvão Ribeiro é bastante sintomática, pois ele assina “desta cidade (ainda que de palha) do Congo”²⁵.

Para entendermos a importância desse código utilizado por Cristóvão Ribeiro, devemos abrir um breve parêntese para sublinharmos como o lugar-comum representado pela cidade é um dos mais significativos da história do pensamento ocidental. Ao menos desde Aristóteles, o homem só se realizaria plena e perfeitamente na *polis*, onde, organizando-se numa sociedade política, o ser humano viveria de maneira autossuficiente com relação aos outros animais, e ostentaria todas as supostas marcas da vida racional, como a monogamia e a propriedade.²⁶

Da filosofia grega para a oratória romana, a *polis*, traduzida pela noção de *civitas*, mantém-se como critério fundamental para a distinção entre os homens e os demais animais. Em sua célebre passagem sobre a origem da eloquência retórica, Cícero descreve como o

²¹ “Carta do Padre Jorge Vaz aos jesuítas de Coimbra (1547)”. In: MMA II, p. 165.

²² “Carta de D. João III ao Rei do Congo (1547)”. In: MMA II, p.163.

²³ RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Tomo I, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931. p. 547.

²⁴ HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: as cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, vol. 38, 1995, pp. 87-119.

²⁵ “Carta do padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: BRÁSIO, António (anotada e coligida). *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. XV. Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988 (doravante MMA XV), p. 150.

²⁶ ARISTÓTELES. *Política*. I.1252a.

justo uso das palavras faz com que os homens superem a selvageria para viver na *civitas*, onde eles poderiam tornar-se virtuosos através de seus negócios.²⁷

Da oratória romana para a teologia cristã, Agostinho de Hipona imputa o genitivo divino à *civitas* ciceroniana, mas sem que a obediência cristã à cidade celeste pudesse prescindir da vida reta na cidade terrestre²⁸. Dito de outra maneira, a patrística conserva o lugar-comum representado pela cidade enquanto realização perfeita do homem neste mundo, o que será repetido por Tomás de Aquino no seu *Tratado sobre o governo dos príncipes*²⁹.

Fechando o parêntese, dos doutores da Igreja para os problemas que o alargamento dos horizontes geográfico-culturais trouxe para o pensamento ocidental, Anthony Pagden sublinha como o lugar-comum da cidade foi um critério fundamental no debate seiscentista sobre o estatuto jurídico-moral dos índios americanos, já que, com a descoberta do Novo Mundo, seguiu-se uma importante questão sobre a legitimidade da conquista e da escravização dos Incas e Astecas.

Os que advogavam pela justiça da sujeição, como o dominicano Juan Ginés de Sepulveda, grosso modo argumentavam que os indígenas seriam como os escravos por natureza descritos por Aristóteles, ou seja, seres humanos incapazes de se realizar plena e racionalmente, precisando se submeter a seus senhores. Em oposição a esse argumento, uma série de juristas e teólogos, dentre os quais se destaca Francisco de Vitória, defenderam o pleno domínio dos índios sobre si, bem como o seu direito à liberdade. Assim, Vitória chamou em causa o critério das cidades ameríndias: “*es manifiesto que tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón*”³⁰.

Do contexto mais amplo do expansionismo europeu, voltamos para o caso do Congo, no qual Cristóvão Ribeiro assina “desta cidade (ainda que de palha)”, levantamos a hipótese de que essa imagem sintetiza todo o movimento intelectual das cartas escritas pelos jesuítas naquele contexto, pois a um só tempo aproxima e afasta o referencial local do paradigma ocidental.

Consciente da carga significativa que pesava sobre o lugar-comum da cidade, a este

²⁷ CICERO. *De Inventione*. I.2.

²⁸ SABINE, George. *A History of Political Theory*. 4ª ed. Nova Iorque: Harcourt Brace College Publishers, 1973. pp. 141-90.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *De regno*. I, 1.

³⁰ “É manifesto que têm certa ordem em suas coisas, posto que têm cidades devidamente regidas, matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, artesãos, mercados, todo o qual se reque o uso da razão” (tradução nossa). VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derechos de Guerra*. Tradução para o espanhol. Madrid: Espasa-Calpe, 1946, p. 50.

paradigma o jesuíta acrescenta uma subordinação concessiva cuja função é relativizar a civilização do Congo com relação ao modelo europeu. Dado se tratar de uma cidade, os súditos daquele reino reuniriam as capacidades racionais para a vida política, mas, pelo fato de ser esta uma cidade de palha, é como se tais faculdades não pudessem ser consideradas em definitivo, ou seja, é como se elas fossem débeis e frágeis, sujeitas às intempéries da natureza como são as construções de palha.

De toda forma, ainda assim Cristóvão Ribeiro qualifica a realidade do Congo a partir da ideia de cidade. Comparativamente, essa configuração é bem diferente daquela que podemos verificar nas cartas do jesuíta Manuel da Nóbrega, escritas um ano depois, no Brasil. Segundo esse registro sobre a América portuguesa, quem funda a cidade de Salvador da Bahia são os portugueses, ao passo que os índios viveriam no mato e, no máximo, em aldeias, o que denotaria um uso debilíssimo da razão.³¹ “Ainda que de palha”, o lugar-comum da cidade foi fundamental no reconhecimento jesuítico do Congo. Nesse sentido, ao descrever a recepção que o rei do Congo lhes preparara, os jesuítas deixam entrever uma série de traços distintivos do que se supunha como a reta vida política: monogamia, comércio, propriedade, hierarquia, divisão do trabalho, capacidade bélica, fidelidade entre senhores, cortesias, etc.³²

Da mesma maneira, paralelamente à configuração do reino do Congo enquanto entidade político-civil, os jesuítas repetem o movimento de aproximação e distanciamento com relação ao paradigma cristão para comporem a imagem de uma suposta religião dos súditos do Congo. Em outra carta, também de 1548, o mesmo Cristóvão Ribeiro, referindo-se à gente daquela terra, escreve:

São todos metafóricos e seu falar é por figuras; antes nas práticas que lhes fazemos perguntando-lhes quem os criou e fez respondem com alegria *I Mfumu etu Zambi a mpungu* que quer dizer o Senhor Deus me fez, de maneira que não conhecem outro Deus; ainda que tenham ídolos e fação feitiços não é ao que parece senão por grande ignorancia e falta de quem lhes diga a verdade.³³

Trata-se de argumentarmos sobre o modo como Cristóvão Ribeiro emprega um conceito que a teologia cristã herdou da retórica clássica para produzir uma semelhança fundamental entre si e os súditos do reino do Congo: o conceito de figura. Ora, importa sublinhar como Quintiliano cristalizou esse conceito na retórica para se remeter ao uso das palavras que desviam de seu sentido mais evidente. Em outros termos, o rétor romano defende

³¹ “Carta ao Padre Mestre Simão (1549)”. NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil: cartas jesuíticas* 1. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. p. 89.

³² “Carta do padre Jácome Dias (1548)”. In: MMA XV, p. 1545.

³³ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: MMA XV, p. 162.

que haja múltiplas maneiras, mais ou menos agudas, para dizer a mesma coisa, de maneira que o bom orador deveria usar as figuras corretas para ser mais eficaz com relação ao seu público, adequando o estilo do seu discurso a quem lhe ouve.³⁴

O filólogo alemão Erich Auerbach demonstra como os padres da Igreja basearam-se na instituição da retórica para elaborar uma nova teologia da história.³⁵ Com relação ao fato de que existiriam diferentes estilos para expressar o mesmo significado, Agostinho de Hipona, um aristocrata romano formado em oratória, apropriou-se do conceito de figura para propor que Moisés tivesse sido uma prefiguração de Jesus.³⁶ Nesse sentido, o Velho Testamento seria, a um só tempo, verdadeiro e superado; ou seja, Agostinho supõe a imutabilidade de Deus enquanto fundamento do tempo, mas também explica as circunstâncias variáveis da história por meio das quais Ele se revela aos homens.

A força dessa teologia da história, ainda cara aos jesuítas no século XVI, é o fato de ela não subtrair os acontecimentos de suas circunstâncias, mas os remeter a um fundamento exterior. Assim, quando Cristóvão Ribeiro escreve que “o seu falar é por figuras”, infere-se que um significado futuro e verdadeiro jazeria oculto sob as palavras utilizadas pelos súditos do reino do Congo. Em outros termos, o significante *Nzambi* esconderia um sentido profundo para expressar a mesma ideia divina da teologia cristã: “de maneira que não conhecem outro Deus”.

Ainda que a noção de figura habilite Cristóvão Ribeiro a conformar uma semelhança religiosa fundamental entre si e os súditos do reino do Congo, o missionário jesuíta também tem de justificar as diferenças de culto produzindo o afastamento deles com relação à ortodoxia cristã (o que justificava a missão). Assim, ao suposto conhecimento de Deus, soma-se um motivo circunstancial que difere os súditos do reino do Congo dos portugueses: “a grande ignorância e falta de quem lhes diga a verdade”. Nesse sentido, devemos perceber como a identificação de ídolos e feitiços serve aos missionários para a configuração de uma suposta religião do Congo em sua semelhança fundamental e diferença circunstancial com relação ao paradigma do monoteísmo cristão.

Como nos lembra o antropólogo italiano Ernesto De Martino, um dado histórico fundamental é que a patrística não condenou os poderes mágicos, como as superstições, idolatrias e feitiços, porque eles seriam falsos no sentido de ineficazes³⁷; a condenação de

³⁴ AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução para o português. São Paulo: Ática, 1997, pp. 13-26.

³⁵ *Ibidem*, pp. 26-51.

³⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *Civitas Dei*, XVII, 8.

³⁷ DE MARTINO, Ernesto. *Magia e civilização*. 3ª ed. Milão: Garzanti, 1984, pp. 10-1.

charlatanismo recairia sobre os poderes mágicos apenas nas mãos da ciência positivista.³⁸ Pelo contrário, para os padres da Igreja, a magia foi condenada exatamente porque produzia efeitos palpáveis, mas a partir de uma distorção diabólica da natureza. Assim, a eficácia dos poderes imputados a ídolos e feitiços serviu aos missionários para que eles atribuíssem uma suposta crença aos súditos do reino do Congo.

Quanto à noção de ídolo, uma comparação com o contexto da América espanhola é bastante elucidativa, pois Carmen Bernand e Serge Gruzinski demonstraram como, ao menos desde Bartolomé de Las Casas, essa noção foi fundamental no reconhecimento missionário das populações Inca e Asteca.³⁹ Também envolvido no já citado debate sobre o estatuto jurídico-moral dos índios, tal qual Vitória, o próprio Las Casas recusou que os índios representassem uma categoria degenerada da espécie humana, o que, como defendia Sepulveda, lhes conferiria o estatuto de “escravos por natureza”.

A fim de restituir o domínio dos índios sobre si, Las Casas defende que, por terem sido criados à imagem e semelhança de Deus, todos os homens teriam uma inclinação natural a conhecê-Lo, pois participariam da criação de maneira racional.⁴⁰ O problema é que, desde o dilúvio, circunstancialmente afastados da verdadeira Palavra, os indígenas teriam como que declinado esse conhecimento de Deus em crenças errôneas, o que se manifestaria na diversidade das línguas da América.⁴¹

Bernand e Gruzinski demonstram como a ideia de ídolo tornou-se o instrumento fundamental para a configuração de uma suposta religião ameríndia: a “idolatria”. Naturalmente inclinados a cultuar e conhecer o verdadeiro Deus, mas apartados da ortodoxia, os índios teriam figuras no Seu lugar. Em outros termos, Las Casas propõe que os índios cultuavam seus ídolos, e por isso teriam altares, sacerdotes e festas dedicadas a eles.

Assim, embora voltada para um objeto falso, a idolatria ainda sim seria uma verdadeira latria, isto é, uma crença racionalmente motivada para o conhecimento de Deus.⁴²

³⁸ STENGERS, Isabelle. Le médecin et le charlatan. In: NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle, *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêches de penser en rond, 1999.

³⁹ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Tradução para o espanhol. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁴⁰ Para entendermos essa definição, precisamos nos remeter à ortodoxia tomista, cara ao frei dominicano e também aos jesuítas que nos interessam: segundo Tomás de Aquino, o homem participa da criação divina por meio da razão. Dentro dessa perspectiva, que compatibiliza a razão com o conhecimento de Deus, Ele a teria incutido na mente dos homens para que estes conhecessem o mistério de forma mais perfeita que os seres irracionais. A esse respeito, ver: TE VELDE, Rudi. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

⁴¹ LAS CASAS, Bartolomeu. *Apologética historia sumaria*. Tradução para o espanhol. Vol. 1, cap. LXXI. México: UNAM, 1967. p. 369.

⁴² *Ibidem*, cap. LXXIV, p. 381.

Como resultado, produz-se uma semelhança fundamental entre si e os indígenas no que concerne à capacidade que ambos reuniriam para cultuar Deus. Entretanto, a um só tempo demarca-se uma diferença e hierarquia igualmente basilar: entre a verdadeira e as falsas religiões, ou melhor, a diferença entre a religião voltada para O verdadeiro objeto e as religiões voltadas para objetos falsos (essas figuras às quais os homens erroneamente atribuiriam qualidades divinas).

Enfim, seguindo os termos de Cristóvão Ribeiro quanto à diferença entre “ter ídolos” e “fazer feitiços”, a passagem citada talvez não nos autorize a dizer muita coisa. Porém, William Pietz argumenta que, desde o século XV, o uso da palavra portuguesa “feitiço”, empregada na costa da África para descrever a religião dos negros, indica uma diferença importante com relação à noção de idolatria.⁴³

Segundo Pietz, e de acordo com o esquema de Las Casas, quando os europeus se referiam a ídolos, eles pressupunham um simulacro do verdadeiro Deus, ou seja, o culto de um ídolo remeteria a um erro na representação de Deus. Quanto aos feitiços, tratar-se-ia de uma irreduzível crença na materialidade do objeto, que não necessariamente remeteria a Deus, mas sim aos poderes mágicos dos próprios fetiches, o que denotaria uma débil razão por parte dos crentes.

Esta distinção é bastante segura se pensarmos, por exemplo, na obra de Charles de Brosses, publicada em 1760.⁴⁴ Ainda não estamos seguros se podemos estender a distinção entre esses dois termos ao século XVI, mas, à luz do argumento de Pietz, nota-se a diferença entre os verbos empregados pelo jesuíta: Cristóvão Ribeiro escreve que eles *teriam* ídolos e *fariam* feitiços, inclusive criando um pleonasma na relação entre substantivo e verbo, já que a raiz latina da palavra *feitiço* denota o seu caráter artificial, ou seja, feito (do latim, *facere-facticius*).

De toda maneira, a diferença ou não entre ter ídolos e fazer feitiços não altera a economia de nosso argumento. Em suma, pouco importa se os súditos do reino do Congo acreditariam em ídolos, entidades representadas por estes ídolos, ou em deuses-fetiches; como argumenta Nicola Gasbarro, para os missionários jesuítas da primeira modernidade, o importante é que seus selvagens acreditassem em alguma coisa, pois é como se a própria estrutura da crença garantisse em si um conhecimento da religião e, portanto, de Deus. Em

⁴³ PIETZ, William. The Problem of the Fetish. I. I. *Res.*, nº 9, pp. 5-17, 1985. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res.*, nº 13, pp 23-45, 1987.

⁴⁴ DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fétiches; ou, Parallèle l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genebra, 1760.

outros termos, munidos de um pensamento protossociológico, os jesuítas percebem que, mesmo afastados da ortodoxia cristã, os povos do mundo teriam de ter uma noção em alto relevo das nem tão elementares formas da vida religiosa.⁴⁵

Aqui, mais uma vez, a comparação é instrutiva: em 1549, Manuel da Nóbrega expressa grande desamparo ao perceber que os índios do Brasil seriam “gente tão inculta que tão pouco O conhece, porque nenhum Deus têm certo”⁴⁶. Do ponto de vista da prática missionária, Nóbrega se sente desorientado por não poder substituir as idolatrias indígenas pelos verdadeiros sacramentos cristãos, como que não sabendo por onde começar a introdução da fé.⁴⁷

Já no contexto do Congo, a configuração dessa suposta crença em Deus é funcional ao projeto da missão, que poderia se conformar enquanto sobreposição dos signos cristãos com relação aos ídolos e feitiços que os missionários conseguiam identificar.⁴⁸ Uma vez que os súditos do Congo não conheceriam outro Deus se não o único e verdadeiro, os missionários expressam grandes otimismo com relação ao futuro da missão. Amparados pela boa disposição de D. Diogo nos seus primeiros quatro meses em África, os jesuítas relatam ter feito batismos aos milhares, edificado três igrejas, missionado aos arredores da capital, e aberto uma escola para os filhos dos grandes da terra.⁴⁹

IV. A vontade do rei

Apesar desse primeiro reconhecimento positivo do reino e de sua religião, o clima de paz entre missionários e D. Diogo não durou muito: já em 1549 podemos perceber uma mudança radical na apreciação jesuítica sobre o manicongo. Trata-se de duas cartas, ambas enviadas ao capitão de São Tomé: na primeira delas, Jorge Vaz sugere que D. Diogo tornara-se um “novo faraó”, pois proibia que os missionários celebrassem a missa⁵⁰; na segunda, Cristóvão Ribeiro escreve que, no Congo, “a palavra de Deus não é mais ouvida”⁵¹.

De sua parte, em uma verdadeira guerra de versões, D. Diogo escreve ao rei de Portugal, em 1550, acusando os jesuítas de o tratarem como uma besta.⁵² Embora o tom

⁴⁵ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 79-101.

⁴⁶ “Carta ao Padre Mestre Simão (1549)”. In: NÓBREGA, *Op. cit.*, p. 90.

⁴⁷ Nesse sentido, Adone Agnolin demonstra como seria necessário antes reduzir a língua que eles falavam, para depois converter os índios. Ver: AGONLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

⁴⁸ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro (1548)”. In: MMA XV, p. 163.

⁴⁹ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 519.

⁵⁰ “Carta do Padre Jorge Vaz ao Capitão de S. Tomé (1549)” In: MMA II, p. 228.

⁵¹ “Carta do Padre Cristóvão Ribeiro ao Capitão de S. Tomé (1549)”. In: MMA II, p. 220.

⁵² “Carta do Rei do Congo a D. João III (1550)”. In: MMA II, p. 243.

dessas três cartas seja bastante ríspido, elas não evidenciam razões convincentes para explicar o conflito em questão: enquanto os missionários acusam D. Diogo de estar assoberbado e cercado de bajuladores, o manicongo acusa os jesuítas de usarem o púlpito para lhes ofender. Para além desses motivos imediatos, aventamos a hipótese de que o que explica esse conflito é o fato dos jesuítas terem se aliado aos traficantes de escravos que se opunham ao manicongo.

Quanto à tensão entre D. Diogo e esses traficantes, o manicongo herdou o mesmo problema de seu avô D. Afonso, ou seja, os comerciantes portugueses insistiam em prospectar mercados ao sul do Congo.⁵³ A partir desse cenário, parece que não surtiram efeito as recomendações de D. João III para que os jesuítas se envolvessem apenas com assuntos de Deus. Em uma carta ao próprio Inácio de Loyola, o padre Inácio de Azevedo, vice-provincial da Ordem em Portugal, relata o fato de que tanto Jácome Dias quanto Cristóvão Ribeiro tenham voltado para Portugal sob a suspeita de envolvimento abusivo com o tráfico de escravos.⁵⁴

É verdade que não conhecemos outras fontes a respeito desse escândalo, o que nos faz pensar que a Ordem logo abafou o caso, apenas tirando os dois missionários de circulação.⁵⁵ Contudo, sublinha-se o indício de que Jácome Dias e Cristóvão Ribeiro teriam se envolvido não apenas com o tráfico, mas também com negócios açucareiros em São Tomé, o que pode tê-los aproximado dos traficantes portugueses em oposição ao manicongo e, portanto, explicaria a mudança no julgamento inaciano sobre D. Diogo.

Com a volta desses dois padres para Portugal, um em 1551, outro em 1552, não restou nem um outro jesuíta no Congo, já que o padre Jorge Vaz, adoecido, voltara um pouco antes.⁵⁶ Contudo, neste ínterim, o padre Diogo Gomes, antigo embaixador do Congo em Portugal que acompanhara os jesuítas em 1548 – mas que no mesmo ano retornou para Portugal –, foi ordenado padre da Companhia de Jesus em Lisboa e rebatizado Cornélio Gomes. Em 1553, ele foi enviado de volta para o Congo, numa tentativa de refundar a missão, quando levou algumas notas para a emenda de D. Diogo.

Com efeito, trata-se de um documento fundamental para entrevermos a razão comercial que estava por trás do conflito do manicongo com os missionários e traficantes. De partida, Cornélio Gomes ordena a D. Diogo

⁵³ “Inquirição sobre o comércio de S. Tomé com Angola ordenada por D. João III (1548)”. In: MMA II, p. 197.

⁵⁴ “Carta do padre Inácio de Azevedo a Santo Inácio de Loyola (1553)”. In: MMA XV, pp. 167-72.

⁵⁵ RODRIGUES, *Op. cit.*, pp. 551-2.

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

Que se non entremeta en la jurisdicción de los hombres blancos, pues no puede en buena consciencia, ni serles hecha alguna vejación en su Reino y le abra los pumbos, y le dé los caminos francos y le quite los tributos y las revistas de maniSoyo en Pinda, pues así lo tiene prometido.⁵⁷

Nesse ponto, o jesuíta está repetindo uma reclamação que o capitão de São Tomé fizera ao rei de Portugal já no ano de 1548, relatando que o manicongo “fecha os pumbos ou feiras onde resgatam os escravos de que se pode tirar algum proveito”⁵⁸. Acontece que os traficantes portugueses não se conformavam com o intermédio e os impostos cobrados pelo manicongo e seus vassallos, como o maniSoyo, que controlava o porto de Pinda.

Os traficantes não só prospectavam mercados mais ao sul, eles também passaram a mandar intermediários que fossem direto aos pumbos, numa tentativa de driblar a interferência e o poder aduaneiro de D. Diogo, já que, uma vez comprando as peças no interior, eles podiam levar seus escravos a outros portos que não o de Pinda. De seu lado, contudo, o manicongo passou a interferir nos locais e dinâmicas desses mercados para evitar o acesso dos traficantes portugueses e seus intermediários.

Cornélio Gomes lembra a D. Diogo é que o manicongo não teria o direito de se colocar como impeditivo ao comércio com os portugueses, e é por isso que o missionário ordena que D. Diogo não se intrometa na jurisdição dos homens brancos. Afinal, desde a já mencionada Bula *Romanus Pontifex*, o papa outorgara aos portugueses a faculdade plena e livre sobre o tráfico atlântico de escravos naquelas partes.⁵⁹

Em boa fé, D. Diogo não poderia atentar contra os traficantes portugueses e suas prerrogativas. Com efeito, é exatamente no plano da consciência que Cornélio Gomes irá se dirigir ao manicongo. Ainda nas notas para a sua emenda, o jesuíta adverte D. Diogo:

Que mire cuanto había errado en querer ser mas temido que amado de los suyos, pues es cierto que lo que por solo temor se hace no puede mucho durar e acuérdesse que según tiene escrito, con muchos poca gente que lo amaba venció muchas y mui grandes guerras, lo que ahora con mucha que lo teme no está seguro hacer.⁶⁰

⁵⁷ “Que não se intrometa na jurisdição dos homens brancos, pois assim não pode em boa consciência, e nem ser-lhes feita alguma vexação em seu Reino, e lhes abra os pumbos, e lhes dê caminhos francos e lhes quite os tributos e as revistas do maniSoyo em Pinda, pois assim o tem prometido.” (Tradução nossa). “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: MMA XV, pp 164-6.

⁵⁸ “Carta do Capitão de São Tomé a D. João III (1549)”. In: MMA II, pp. 233-4.

⁵⁹ “Bula *Romanus Pontifex* (1455)”. In: *Portugaliae Monumenta Africana*, Volume I. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993. p. 67.

⁶⁰ “Que se observe o quanto havia errado em querer ser mais temido do que amado dos súditos, pois é certo que o que somente por temor se faz não pode muito durar e acordar-se segundo tem-se escrito, com muito pouca gente que lhe amava venceu muitas e muito grandes guerra, o que agora com muita gente o teme não está seguro fazer.” (Tradução nossa). “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: MMA XV, p. 165.

Ao se confrontar com o manicongo, Cornélio Gomes produz um inusitado diálogo para refutar a célebre tese que Nicolau Maquiavel defendera n’*O príncipe*, que seria “bem mais seguro ser temido que amado, caso venha a faltar uma das duas”⁶¹. A referência ao chanceler florentino (“segundo tem-se escrito”) é bastante elucidativa exatamente na medida em que suas teses apontam para uma autonomização da política com relação à religião.⁶² Trata-se, sobretudo, de Maquiavel ter postulado que, para manter e expandir o seu poder, o príncipe não precisaria necessariamente agir de maneira virtuosa, mas, de acordo com certas circunstâncias, lhe seria mais conveniente abdicar das virtudes cristãs (mesmo que o príncipe devesse sempre se esforçar em parecer virtuoso).

Tendo em vista ampla circulação das obras de Maquiavel na Península Ibérica, não espanta que Cornélio Gomes as tenha chamado contra a sua causa.⁶³ Em oposição ao chanceler florentino, trata-se da necessidade dos jesuítas conformarem a ação dos homens, e especificamente dos príncipes, não apenas às suas vontades, mas à vontade de Deus, e, nesse sentido, destaca-se a importância fundamental que a teologia tomista, cara aos jesuítas, conferia à existência de supostas leis naturais. Não por acaso, Cornélio Gomes ordena a D. Diogo que:

No se o olvide de la obligación que todos tenemos a en todo nos conformar con la divina voluntad y no con la nuestra, mas antes en todo la tener por sospechosa y que no quiera tener por ley su propia voluntad (...) que se rija por bueno y verdadero consejo en las cosas que quiere de hacer, no se determinando en ellas con pasión y súbitamente, pues sabe que entre los cristianos habiendo leyes y letrados se determinan aun las cosas con mucho consejo y tiento.⁶⁴

Segundo Tomás de Aquino, Deus manifestaria sua vontade aos homens por meio de leis naturais, que, embora não pudessem ser representadas como um tábula de leis específicas, deveriam servir como medida para os atos humanos a partir do preceito básico de fazer o bem e evitar o mal.⁶⁵ Assim, os teólogos da primeira modernidade estão de acordo com o fato de que o direito natural é anterior à razão humana, e, portanto, os homens deveriam sempre

⁶¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução para o português. São Paulo: Penguin-Companhia, 2010, p. 102.

⁶² CHABOD, Federico. *Machiavelli and the Renaissance*. Nova Iorque: Harper & Publishers, 1965.

⁶³ Sobre a circulação das obras de Maquiavel na Península Ibérica, apesar da inquisição: MARCOCCI, Giuseppe. Construindo um império à sombra de Maquiavel. In: BAGNO, Sandra; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

⁶⁴ “Não se esqueça da obrigação que todos temos a em tudo nos conformar com a vontade divina e não com a nossa, mas antes em tudo ter esta por suspeita e que não queira ter por sua lei sua própria vontade, (...) que se guie por bom e verdadeiro conselho nas coisas que quer fazer, não se determinando nelas por paixões e subitamente, pois sabe que, entre os cristãos, havendo leis e letrados, se determina coisas com muito conselho e tiento.” (Tradução nossa). “Notas do Padre Cornélio Gomes enviadas a D. João III (1552)”. In: MMA XV, p.165.

⁶⁵ VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. Tradução para o português. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

considerar o justo natural para, por meio dele, mas com vistas às circunstâncias históricas, racionalmente desdobrarem leis positivas.

Com efeito, o fundamento das leis da natureza é um poderoso instrumento de ordenação social ao qual os missionários do século XVI recorrem, já que, ao se referirem a preceitos divinos, eles se autorizam como os agentes sociais mais aptos para interferir em relação às vontades de Deus. Nesse caso, em oposição a quem ele chama de “bajuladores”, Cornélio Gomes se autoriza como o único prelado que diz a verdade mesmo que contrária às vontades do rei, ou seja, o missionário se coloca na posição de quem se vale dos preceitos da lei natural para desenganar D. Diogo e orientá-lo para a salvação de sua alma e dos seus súditos.

Enfim, Cornélio Gomes não levou apenas notas para emenda do manicongo, mas há indícios de que o jesuíta teria chegado ao Congo com um plano para a deposição de D. Diogo. As evidências sobre a trama são vagas, mas, em carta de 1552 para Inácio de Loyola, Cornélio Gomes dá como certo que D. Diogo será deposto “por causas ocultas”, e que, no lugar dele, seria posto um rei favorável à Companhia de Jesus: “*o rey que ha de suceder mediante la graça divina es todo nuestro.*”⁶⁶ Além de que, em 1550, uma devassa encomendada pelo próprio manicongo dá conta de traidores que tramavam contra ele.⁶⁷

É difícil precisar se os dois documentos fazem referência à mesma intriga, contudo, nota-se como o jesuíta errou no seu cálculo sobre a deposição de D. Diogo. O golpe deu com os burros n’água, e aparentemente o manicongo saiu com o seu poder fortalecido, já que, em 1553, D. João III expediu uma série de alvarás que novamente proibiam os traficantes portugueses de comprar escravos em Angola, o que, ao menos em teoria, reforçava as pretensões monopolistas por parte de D. Diogo.⁶⁸

Diante de um rei contra o qual ele tramara, Cornélio Gomes vê-se desamparado logo em seu primeiro relato desde que voltara ao Congo.⁶⁹ Confirmam-se as expectativas negativas com relação a D. Diogo, que, segundo o missionário, de fato viveria em estado poligâmico e incestuoso, permitindo cerimônias idolátricas e fetichistas, além de insistir em não abrir os pumbos para os homens brancos, intrometendo-se nos negócios destes. Cornélio Gomes argumenta, então, que, diante de exemplo tão negativo, de nada adiantava ele consagrar

⁶⁶ “O rei que há de suceder mediante a graça divina é todo nosso” (tradução nossa). “Carta do Padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (1552)”. In: MMA II, p. 275.

⁶⁷ “Devassa de D. Diogo rei do Congo (1550)”. In: MMA II, pp. 248-62.

⁶⁸ “Alvará de D. João III ao Rei do Congo (1553) e “Alvará de El-Rei d. João III (1553)”. In: MMA II, pp. 321-4.

⁶⁹ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553)”. In: MMA II, pp. 295-307.

batismos, porque os súditos se miravam em D. Diogo, de modo que, mesmo batizados, logo voltariam para os seus costumes. Assim, a única esperança da missão recairia sobre a educação de jovens.

Contudo, mesmo a opção pela educação paciente dos mais jovens mostrara-se infrutífera, já que D. Diogo proibira o missionário jesuíta de sair de sua casa, e nem sequer os súditos do Congo poderiam ir visitá-lo, de maneira que ele diz estar como que “encarcerado sem cárcere”⁷⁰. A expectativa por algum fruto missionário projeta-se em um futuro no qual aquele não fosse mais o rei: nesse sentido, Cornélio Gomes argumenta que o trabalho missionário deveria concentrar-se na formação não só de teólogos, mas também seria preciso formar legistas que viessem a impossibilitar uma nova tirania como a de D. Diogo.⁷¹ O problema do Congo podia até ser imediatamente religioso, mas, segundo os termos do próprio missionário, aqueles infortúnios tinham um fundamento civil: é que no Congo “a lei é a vontade do rei, e por isto nascem aqui tantos males e tantas injustiças”⁷².

V. Mostrar sujeição

Em 1555, já de Lisboa, Cornélio Gomes escreveu a Inácio de Loyola contando que fora expulso do Congo sob a ameaça de um exército de cinco mil homens.⁷³ Segundo as palavras do padre Diogo Mirão: “*la causa de su venida fue porque en ninguna manera pudo hacer fruto en aquellos negros, por el rey serle muy contrario*”⁷⁴. Com efeito, restou a Cornélio Gomes que, enquanto tirano indomável, D. Diogo precisaria ter suas vontades constrangidas:

Creo que a uno de muchos males le tengo miedo, y es que ninguna sujeción quiere tener al Provisor, ni á la Iglesia, ni á Dios, (...) y de esta mala raíz de su desobediencia le nace no obrar en él ninguna virtud, aunque que sea necesaria á su conciencia, vida y honra; porque ninguna cosa que conozcan de él que le sujeta, y pareceme que dejará antes de usar de estos remedios necesarios que mostrar sujeción.⁷⁵

A partir dessas palavras, concluiremos com mais uma breve comparação com o caso

⁷⁰ “Carta do Padre Cornélio Gomes ao padre Diogo Mirón (1554)”. In: MMA XV, p. 190.

⁷¹ “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553)”. In: MMA II, p. 305.

⁷² *Idem, ibidem*.

⁷³ “Carta do Padre Cornélio Gomes a Santo Inácio (1555)”. In: MMA II, p. 374,

⁷⁴ “A causa de sua vinda foi porque em nenhuma maneira pôde fazer fruto naqueles negros, pelo rei ser lhe muito contrário” (tradução nossa). “Carta do Padre Diogo Mirão a Santo Inácio (1555)”. In: MMA II, p. 377.

⁷⁵ “Creio que a um dos muitos males tenho medo, e é que nenhuma sujeição quer ter ao Provedor, nem à Igreja, nem a Deus, e desta má raíz de sua desobediência lhe nasce não obrar em nenhuma virtude, ainda que sejam necessárias às suas consciência, vida e honra; porque nenhuma coisa que dele conhecem lhe sujeita, e parece-me que deixará antes de usar estes remédios necessários que mostrar sujeição.” (Tradução minha). “Carta do Padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (1553)”. In: MMA II, p. 305.

dos índios brasileiros aos quais se referia Montaigne, pois o diagnóstico de Cornélio Gomes para o rei do Congo assemelha-se com o que Manuel da Nóbrega e José de Anchieta contemporaneamente escreviam sobre os índios do Brasil, desde 1554:

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência.⁷⁶

Apesar da semelhança evidente, há também uma diferença fundamental entre os dois contextos separados pelo Atlântico. No Brasil, os índios foram reconhecidos como verdadeiras *tabula rasa* (“sem fé, sem lei e sem rei”) e, portanto, o uso da força coercitiva se justificaria para a redução deles à vida civil. Em outros termos, a sujeição ao poder temporal português cumpriria a função de instituir um rei e uma lei onde até então supostamente inexistiria autoridade secular.⁷⁷ É como se, depois de fundada a reta vida civil, ela pudesse servir como fundamento para a posterior implantação da fé.

Já no contexto centro-africano, como evidenciamos no primeiro reconhecimento jesuítico do Congo, aquela realidade fora configurada de acordo com seu suposto estatuto monárquico. Diferentemente dos índios do Brasil, não se trata da ausência de um rei e de leis, mas o problema é exatamente que este rei fosse um tirano, e que as leis do reino fossem sua absoluta vontade.⁷⁸

Assim, ao mesmo tempo em que negavam a tese que Maquiavel defendera n’*O príncipe*, os jesuítas no Congo experimentavam o que o chanceler florentino sentenciara em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, na passagem em que analisa a importância da religião para a legislação romana:

De fato nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não reconhecesse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas (...). Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e muitos outros que tinham a mesma finalidade. O povo romano, portanto, maravilhado com a bondade e a prudência de Numa, cedia a todas as suas deliberações. É bem verdade que o fato de serem cheio de religião aqueles

⁷⁶“José de Anchieta para Inácio de Loyola (1554)”. In: LEITE, Antônio Serafim (direção e anotação). *Monumenta Brasiliae* v. 2, 1553-1558. Roma: MHSI, 1958 (doravante MB II), p. 114.

⁷⁷ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp. 89-123.

⁷⁸ Silvia Hunold Lara demonstra como essa diferença no reconhecimento de índios e africanos persiste no contexto da América Portuguesa no século XVII, especificamente no que se refere ao Quilombo dos Palmares: HUNOLD LARA, Silvia. *Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII*. In: GOMES, Flávio dos Santos (org). *Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

tempos, e rudes os homens com que ele precisava lidar, facilitou-lhe muito o alcance de seus desígnios, visto que lhe era possível imprimir-lhes nova forma. E, sem dúvida, quem hoje quisesse criar uma república encontraria mais facilidade nos montanhesees, entre os quais não há vida civil [*civilita*], do que naqueles que estão acostumados a viver nas cidades, onde a vida civil é corrompida; e um escultor extrairá com mais facilidade uma bela estátua de mármore bruto do que dum mármore mal esboçado.⁷⁹

Não se trata de colocarmos o problema teológico-missionário sobre qual matéria seria mais fácil obrar, mesmo porque, ao mármore mal esculpido que os missionários jesuítas encontraram no Congo, seus irmãos de Ordem no Brasil logo acrescentariam o tema de murta, cuja maleabilidade era apenas aparente.⁸⁰ Tampouco se trata de tomarmos a dicotomia entre religioso e civil, à qual se refere Maquiavel, como um dado pressuposto e universal entre as diferentes culturas do mundo. Pelo contrário, trata-se, isto sim, de remetermos esta dicotomia a um dado histórico da civilização ocidental em expansão: o que Montaigne chamou de “o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos”⁸¹.

Em ambas as costas do Atlântico, os jesuítas subscreveram a necessidade de sujeição a um reto poder secular para assim fundamentar a sucessiva sujeição a Deus. Ocorre que as missões jesuíticas, entendidas enquanto processo civilizador, continham em si “o prazer do paladar corrompido” que movia a expansão da economia atlântica. No Brasil, reduzir os índios à vida civil e ao seu respectivo regime de trabalho garantiria um aumento nas “grossas rendas nestas terras”⁸². Na outra costa do Atlântico, depor D. Diogo significaria abrir os pumbos aos homens brancos.

De uma forma e de outra, nota-se o que hoje se chama de “história conectada”: no Brasil e na África Centro-Occidental, o objetivo era salvar os gentios, mas também garantir a expansão da economia açucareira baseada em mão de obra escrava.⁸³ No horizonte, a necessidade de “informar sujeição” ao manicongo já deixa entrever a justificativa para a guerra justa da conquista de Angola.

⁷⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução para o português. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 51.

⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

⁸¹ Nesse sentido, Adone Agnolin demonstra como os missionários jesuítas da primeira modernidade logo perceberam as diversas utilidades e perigos em que incorriam ao empenhar as noções de “religião” e de “civilização” em diferentes contextos socioculturais. Ver: AGONLIN, ADONE. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

⁸² NÓBREGA, Manuel. “*O plano civilizado* (1558)”. In: MB, II. p. 449. A historiografia tem enfatizado pouco que os aldeamentos jesuítas na América Portuguesa representavam uma verdadeira reserva de mão de obra. A este respeito, ver: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, século XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

⁸³ MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)”. *Revista Tempo*, n 30, 2011.

Referências bibliográficas

Coletâneas documentais (siglas)

- BRÁSIO, António (anotada e coligida). *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. I (1471-1531)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952. (MMA I)
- _____. *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. II (1532-1569)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953. (MMA II)
- _____. *Monumenta missionaria africana: África ocidental. 1ª Série. Vol. XV, Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII)*. Lisboa: Academia portuguesa da história, 1988. (MMA XV)
- LEITE, António Serafim (direção e anotação). *Monumenta Brasiliae v. 2, 1553-1558*. Roma: MHSI, 1958. (MB II)
- Portugaliae Monumenta Africana, Volume I*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

Fontes

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Civitas Dei*, XVII, 8.
- ARISTÓTELES. *Politica*, I.1252a.
- CICERO. *De Inventione*, I.2.
- DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fétiches; ou, Parallèle l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genebra, 1760.
- LAS CASAS, Bartolomeu. *Apologética historia sumaria*. Tradução para o espanhol. México: UNAM, 1967 (dois volumes).
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução para o português. São Paulo: Penguin-Companhia, 2010.
- _____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução para o português. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil: cartas jesuíticas 1*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- TOMÁS DE AQUINO. *De regno*. I, 1.
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derechos de Guerra*. Tradução para o espanhol. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

Livros

- AGONLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- _____. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. Tradução para o português. São Paulo: Ática, 1997.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Tradução para o espanhol. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CHABOD, Federico. *Machiavelli and the Renaissance*. Tradução para o inglês. Nova Iorque: Harper & Publishers, 1965.
- DE MARTINO, Ernesto. *Magia e civiltá*. 3ª ed. Milão: Garzanti, 1984.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FILSESI, Teobaldo. *Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo*. Como: Casa Editrice Pietro Cairoli, 1968.
- RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Tomo I, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

SABINE, George. *A History of Political Theory*. 4ª ed. Nova Iorque: Harcourt Brace College Publishers, 1973.

TE VELDE, Rudi. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. Tradução para o português. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

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.

Capítulos

ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Kongo (1548-1555). In: CARNEIRO, Roberto Artur da Luz; MATOS, Artur Teodoro de (eds.). *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento: Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002*.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GUIMARÃES, Cecília Silva. São Tomé – século XVI: os conflitos com Portugal e Congo e a aproximação com Angola. In: GEBARA, Alexander Lemos de; RIBEIRO, Alexandre Vieira, *Estudos africanos: múltiplas abordagens*. Niterói: UFF, 2012.

HUNOLD LARA, Silvia. Com fé, lei e rei: um sobado africano em Pernambuco no século XVII. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Mocambos de Palmares: história e fontes (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

MARCOCCI, Giuseppe. Construindo um império à sombra de Maquiavel. In: BAGNO, Sandra; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

STENGERS, Isabelle. Le médecin et le chalatan. In: STENGERS, Isabelle; NATHAN, Tobie, *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêches de penser en rond, 1999.

VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethweel Allan (ed.). *História geral da África*. Vol. V. Tradução para o português. Brasil: Unesco, 2010.

Periódicos

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: as cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, vol. 38, pp. 87-119, 1995.

MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 30, 2011.

PIETZ, William. The Problem of the Fetish. I. *I. Res.*, n° 9, pp. 5-17, 1985. _____. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res*, n° 13, pp 23-45, 1987.

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.