

# **A escravidão e o tráfico atlântico vistos a partir da África Central: debates missionários entre meados dos séculos XVI e XVII<sup>1</sup>**

## **Introdução**

No dia 4 de julho de 1660, a Congregação da Propaganda Fide realizou uma sessão particular para examinar os assuntos da missão estabelecida pelos padres capuchinhos, desde 1645, nas regiões a sul do Rio Congo, na metade centro-ocidental do continente africano. À época, aquela seria uma das mais importantes estações missionárias, reportando diretamente à Cúria Romana. Protagonizada pela Ordem dos Frades Menores

---

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no Colóquio Internacional Bahia e o mundo atlântico. Interações, circulações e identidades Sécs. XVI-XIX, organizado pelo Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa (UNL) e pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) no âmbito do projecto Bahia 16-19 e que decorreu na Bahia entre os dias 26 e 28 de agosto de 2015. Um agradecimento particular aos colegas Pedro Cardim, do Centro de Humanidades (CHAM), e Evergton Sales Souza, da UFBA, pela oportunidade oferecida, pelo incentivo à participação e por todo o trabalho de organização e coordenação desta reunião.

Capuchinhos, esta fundação já mobilizara, até 1660, perto de 70 religiosos, dos quais cerca de um terço perecera no território da missão.<sup>2</sup>

Não são claros os motivos que justificaram a sua convocação, mas estarão relacionados, com toda a probabilidade, com os conflitos gerados, ao longo da década de 1650, entre os mais proeminentes missionários ali colocados e bem assim com a análise crítica sobre algumas das medidas organizativas então tomadas.<sup>3</sup> A nomeação de Giacinto da Vetralla como prefeito, em detrimento de Gennaro da Nola (preferido dos religiosos que estavam na missão), a criação da prefeitura de Matamba, cindindo a autoridade sobre o território da missão e os limites de cada circunscrição, assim como a transferência da sede da prefeitura do Congo, de Mbanza Kongo para Luanda, tinham aberto feridas profundas entre os próprios religiosos.<sup>4</sup> Os historiadores da missão dedicam à reunião pouco mais que referências passageiras, o que se percebe mal, e em nenhum caso relacionadas com aquelas tensões.<sup>5</sup>

Seja como for, a preparação da reunião deu origem à produção de um conjunto muito diversificado de descrições, informações e memorandos sobre múltiplos aspetos da vida da missão, da realidade geográfica, política e cultural daquela ampla região – grosso modo compreendida entre o Rio Congo e o Rio Kwanza – e das dificuldades que os missionários aí enfrentavam para a prossecução do seu ministério.<sup>6</sup> Essa documentação não está datada e, salvo num caso, a sua autoria tem sido objecto de desencontradas atribuições, sempre que algum desses textos é referenciado.<sup>7</sup>

Ora, dentre a diversidade dos documentos examinados pela Congregação particular de julho de 1660, há um em particular que chama a atenção pela especificidade do tema e, mais ainda, pela singularidade do ângulo de abordagem que é enunciado

- 
- 2 Para uma revisão breve da cronologia da missão, veja-se o trabalho ainda hoje indispensável de Teobaldo Filesi e Isidoro de Villapadierna, *La "Missio Antiqua" dei Cappuccini nel Congo (1645-1835): studio preliminari e guida delle fonti*, Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1978, p. 11-40. A obra de referência sobre esta missão, todavia, é o trabalho verdadeiramente enciclopédico de Graziano Saccardo, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*. Venezia-Mestre: Curia Provinciale dei Cappuccini, 1983, v. III, p. 19-119.
  - 3 Que outras indicações faltassem, o primeiro ponto de um rol de assuntos a abordar na reunião parece sugerir que o exame crítico sobre o consulado de Giacinto da Vetralla foi o principal assunto examinado; Archivio Storico de Propaganda Fide (APF) – *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCC)*, v. 250, f. 167, "Nota di quello s'ha dà trattare in Congregatione".
  - 4 Para uma síntese desses conflitos, veja-se Saccardo, op. cit., v. I, p. 483-487.
  - 5 Teobaldo Filesi e Isidoro da Villapadierna dedicam-lhe um parágrafo breve e Saccardo, estranhamente, quase a ignora; Filesi e Villapadierna, op. cit., p. 30.
  - 6 Os textos em causa encontram-se em APF, SOCC, v. 250.
  - 7 Destaca-se deste grupo, o texto "Alcuni appuntamenti notabili circa la Missioni di Congo appuntati da me f. Giacinto da Vetralla Cappuccino e Prefetto di detta Missione" (s.d.), APF, SOCC, v. 250, f. 197-207.

logo no título: “Delli schiaui che si cõprano e uendeno nel Regno di Congo e come si possono li Christiani uendere dopo Battezzati”.<sup>8</sup> Mais do que uma descrição sobre a natureza das operações que arrastavam homens e mulheres, capturados em guerras de pilhagem ou submetidos a estatutos sociais de extrema dependência, para o ciclo do tráfico atlântico de escravizados, o texto presente confronta-se com o problema da conciliação entre a prática da escravização e o comércio concomitante de seres humanos, por um lado, e a natureza do batismo e as implicações teológicas e antropológicas do ritual fundador da condição de cristão, por outro. O problema que ele enuncia e a discussão que desenvolve é, em boa medida, distintivo de debates precedentes sobre o mesmo tópico.

Desde logo, ele se constrói a partir de uma experiência vivida no contexto africano, na região onde a presença do catolicismo se tornara mais visível e que suscitara, por isso, mais expectativas sobre a possibilidade de ali fundar uma cristandade. É certo que nos debates gerados entre a segunda escolástica peninsular – que alguns, de forma anacrônica, costumam designar hoje por “escola ibérica da paz” –, em particular nos textos de Luis de Molina, são reproduzidas informações provenientes de vários contextos africanos e, em especial, da região centro-ocidental.<sup>9</sup> Todavia, uma coisa era a recepção e reelaboração, mais ou menos distanciada, de descrições sobre processos ou práticas sociais determinadas, outra bem diferente são os imperativos do trabalho apostólico, o convívio diário com uma realidade estranha que se busca transformar, o desafio que ela própria colocava à fortaleza espiritual do religioso chamado àquele ministério e o modo como tudo isso acabava por enformar a própria representação sobre as sociedades africanas que eram objecto dessa ação.

A análise que aqui se esboça sustenta a ideia de que aquele documento anónimo, mesmo que de autoria estimada, fixa e ilustra uma dimensão particular, em certa medida um momento também, na evolução do pensamento e do debate, nos círculos da Igreja, sobre a questão da escravidão e do tráfico e do repto que eles colocavam.

---

8 “Delli schiaui che si cõprano e uendeno nel Regno di Congo e come si possono li Christiani uendere dopo Battezzati” (s.d.), APF, SOCG, v. 250, f. 26r-29r.

9 Veja-se, a este propósito a antologia recente dirigida por Pedro Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*. Coimbra: Almedina, 2015, 2 v. No caso de Molina, é ele próprio que refere, em vários momentos, ter lido “relatos dos nossos”, referindo-se a padres jesuítas como ele: Luís de Molina, S. J., *Tratado da Justiça e do direito: debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 332-333, por exemplo. Em particular sobre a obra deste autor, veja-se o estudo de António Manuel Hespanha, “Luís de Molina e a escravização dos negros”. *Análise Social*, Lisboa, v. 35, n. 157, p. 937-960, 2001.

## Sobre a autoria e a sua circunstância

Tal como os demais textos presumivelmente elaborados por ocasião da Congregação particular de 4 de julho de 1660, também a sua autoria é controversa. É aliás estranho que a sua condição de texto anónimo seja, amiúde, iludida e que alguns dos historiadores que o citam nomeiem um autor como se o documento estivesse assinado. Assim, por exemplo, Saccardo, reconhecendo a conexão do documento com o processo preparatório da Congregação particular de 1660, imputa a sua paternidade ao padre Serafino da Cortona – com Giacinto da Vetralla, protagonista central dos conflitos na missão – descrevendo uma parte do seu conteúdo como se de uma petição daquele missionário se tratasse.<sup>10</sup> Já John Thornton atribui o texto em causa ao padre Giacinto da Vetralla, sem aduzir qualquer explicação para tal e omitindo a circunstância dele não estar assinado.<sup>11</sup>

Dos escassos autores que têm feito uso deste documento, apenas Kabolo Iko Kabwita respeita o seu carácter anónimo, ainda que em nota sugira – de modo vago e não fundamentado – a possibilidade de ser o padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucolo o seu autor.<sup>12</sup> Por fim, António Brásio, Teobaldo Filesi e Isidoro da Villapadierna assinalam a existência do documento no quadro de uma mera referência

- 
- 10 Na verdade, Saccardo alinha na mesma sequência informações colhidas em quatro documentos, mas, diferentemente dos restantes, nada naquele que aqui se analisa remete para Serafino da Cortona: APF, SOCC, v. 250, f. 14rv, 18-19 e 58-71; para Saccardo, *Congo e Angola*, v. III, p. 287-288.
- 11 John K. Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 68, nota 61. Mais recentemente, em obra assinada em coautoria com Linda M. Heywood, a confusão é ainda maior e o documento é citado de forma duplamente errônea. Linda Heywood e John K. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 166, nota 280. Por um lado, porque se funde este documento com um outro, claramente identificado como da autoria de Brugiotti e já aqui registado (ver n. 7), dando-lhe a referência arquivística deste último, mas mantendo o título daquele, ainda que estranhamente amputado da segunda parte – “e come si possono li Christiani vendere dopo Battezzati” – como se de um único documento se tratasse. Por outro lado, porque, na verdade, lê-se o texto da autoria expressa de Brugiotti da Vetralla indiretamente, a partir de Saccardo, mas fornecendo para ele uma referência também imprecisa da passagem do historiador italiano da missão dos capuchinhos: Saccardo, *Congo e Angola*, v. I, p. 502, quando na verdade essa passagem citada se encontra a páginas 496.
- 12 Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838: du déclin à l’extinction*. Paris: Éditions Karthala, 2004, p. 422, n. 1 e 115, n. 57. Com efeito, Kabwita aventa essa possibilidade sustentado apenas no facto de Cavazzi – que ele leu através da tradução de Jean François Labat – reproduzir informações que considera análogas às insertas no documento em apreço sobre as condições do transporte dos africanos escravizados durante a travessia do Atlântico e que se encontram, de facto, nos textos de inúmeros outros religiosos; Jean-Baptiste Labat, *Relation Historique de l’Ethiopie Occidentale*. Paris: Chez Charles-Jean-Baptiste Delespine, 1732. Naquela sua obra, Kabwita inclui uma tradução para italiano do documento em causa, ainda que não isenta de erros; Kabwita, *Le royaume Kongo*, p. 419-422.

arquivística – o primeiro identificando-o apenas como “Acerca da escravatura no Congo” –, mas sem intuito historiográfico.<sup>13</sup>

A partir da leitura do documento, não parece possível, por ora, identificar o seu autor. É bem provável que Giacinto da Vetralla ou Serafino da Cortona seja o redator daquela exposição que os cardeais apreciaram em julho de 1660. O facto deste memorando se centrar nos escravos que “si cõprano e vendeno nel Regno di Congo” reforça a hipótese de ser Giacinto da Vetralla que, além de responsável maior por aquela missão, ali viveu durante perto de três anos, entre março de 1652 e dezembro de 1654, ao contrário de Serafino da Cortona que ali não esteve mais que nove meses e apenas em Nsoyo, a região no extremo noroeste, junto à embocadura do Rio Congo.<sup>14</sup>

Em qualquer caso, talvez a autoria seja um problema menor. O que o texto deixa perceber parece suficiente para situá-lo na sua circunstância. Quem o escreveu será, sem dúvida, um missionário capuchinho, com uma experiência larga de permanência e trabalho no território da missão tanto no espaço político Kongo como nos lugares de presença colonial portuguesa, desde logo Luanda, principal porto de embarque do comércio negreiro. Com a generalidade dos seus companheiros, estaria em contacto estreito com os circuitos do Atlântico que terá igualmente atravessado e partilhou informações sobre as condições especialmente penosas a que eram sujeitos os africanos escravizados durante as viagens oceânicas. Contudo, é a sua experiência africana, dos desafios e exigências particulares suscitadas pela missionação naquelas paragens e entre aqueles homens e mulheres, conectados por relações sociais de formas tão diversas vividas num universo cosmológico que se apresentava tão extravagante e inconexo, a marca mais impressiva neste documento. É a partir dessa representação produzida sobre as sociedades africanas que todo o discurso se constrói.

Essa especificidade pondera igualmente a singularidade daquela missão em relação a todas as outras espalhadas pela costa ocidental africana. Em 1491, ao cabo de várias viagens e alguns contatos, uma autoridade política situada um pouco a sul do Rio Congo para leste – que os europeus se acostumarão a designar como Mani Kongo – aceita o

---

13 MMA, v. XI, p. x. Veja-se também, Filesi e Villapadierna, *La “Missio Antiqua”*, p. 200.

14 Giacinto da Vetralla deixou a missão em março de 1657 e chegou a Roma em maio do ano seguinte, depois de passagens de alguns meses na Bahia e em Lisboa. Já Serafino da Cortona embarcou em Luanda em julho de 1657, mas a sua viagem foi acidentada, tendo o navio em que viajava, juntamente com o governador Luís Martins de Sousa Chichorro que regressava a Lisboa, sido apresado por corsários holandeses, pelo que só em meados de 1649 terá alcançado Roma; sobre as peripécias das viagens dos dois religiosos, veja-se Saccardo, *Congo e Angola...*, v. I, p. 495-496 e 529 e 540-541. Para uma breve referência biográfica sobre os dois religiosos, sugere-se Pe. João António Cavazzi da Montecúcolo, *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola*. Tradução, Notas e Índices de Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Juntada de Investigações do Ultramar, 1965, v. II, p. 420-421 e 461-462.

ritual do batismo. Desde essa ocasião, paulatinamente, de formas quase sempre ambíguas e carregadas de duplos sentidos, expressões rituais e cerimoniais associadas com o cristianismo foram incorporadas na liturgia local do poder e erigidas em instrumento adicional de reforço da autoridade do senhor de Mbanza Kongo, o centro de um amplo espaço político em processo de aglutinação.<sup>15</sup>

Do ponto de vista da Europa, contudo, a aparente e incondicional adesão do Kongo ao cristianismo, reforçada com o projeto de envio de embaixadas ao soberano português e ao papa e, em alguns momentos, a sua própria consumação, criou uma aura particular em relação ao que se entendia ser, do ponto de vista da prática jurídica há muito estabelecida na Europa, um reino cristão, pois que cristão era o seu soberano. Se, pelo lado de Portugal, essa jovem cristandade reiterava a feição milenarista reclamada pelo império português, ao mesmo tempo, e a partir de certa altura, ela constitui o palco onde uma batalha surda e crescentemente tensa se trava entre a defesa dos privilégios do padroado e a crescente afirmação do papado em processo complexo de mutação na combinatória das suas dimensões temporal e espiritual, simultaneamente como monarquia absoluta e pastor da Igreja universal.<sup>16</sup> Ora, o documento que concita a atenção do presente texto é filho desta circunstância, reflete o lugar particular que aquela missão africana ocupava na geografia do esforço de evangelização – mesmo que marginal em relação a outros palcos que se considerava oferecerem mais dignas e honrosas possibilidades de servir a Deus – e os problemas singulares que ela levantava ao religioso confrontado com a necessidade de não apenas construir um padrão normativo para a sua própria ação, mas também para oferecê-lo como modelo de comportamento a todos aqueles a quem se dirigia.

A historiografia tem analisado os debates em torno da problemática da escravidão e do tráfico, sobretudo a partir da lógica das ordens religiosas, reconhecendo

---

15 A historiografia sobre o processo político e religioso no Kongo é longa e conserva-se fértil; sugere-se, a título de exemplo, a consulta de Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985; John K. Thornton, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition (1641-1718)*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983; Cécile Fromont, *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014. Mais recentemente, Marina de Mello e Souza, *Além do Visível. Poder, Catolicismo e Comércio (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018; John K. Thornton, *A History of West Central Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Carlos Almeida, "Christianity in Kongo". *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.641>.

16 Sobre a construção da ideia de império no contexto português, sugere-se Giuseppe Marcocci, *A Consciência de um Império: Portugal e o Seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. Para uma panorâmica geral do processo de reforma da Igreja é útil ainda a consulta de R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; para o impacto desse processo em Portugal, veja-se a síntese de Federico Palomo, *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

a centralidade da Companhia de Jesus na construção dos impérios ibéricos e, em boa medida também, dos dominicanos, mas olhando menos à circunstância próxima de cada religioso.<sup>17</sup> E se é verdade que as regras impunham modelos muito apertados de conduta e de exercício da escrita, e que a especificidade dos modelos de fixação e ação missionária criavam eles próprios limites que em muito condicionavam a abordagem dos problemas relacionados com o tráfico e a escravização, particularmente evidente no caso dos inacianos, é também certo que a individualidade de cada padre, a sua sensibilidade, a experiência pastoral concreta sempre imprimiam a sua marca na estruturação do discurso. Ora, reconhecer a relevância do percurso individual de cada religioso deve implicar também o descentramento do palco dos acontecimentos e a ponderação sobre a sua influência no modo como ele interfere na formação dos olhares e na construção dos discursos.

Olhar o problema a partir de um ponto da costa ocidental africana, no caso a região entre os rios Congo e Kwanza, tem desde logo implicações sobre os seus próprios protagonistas. Os religiosos estabelecidos em Luanda, em Massangano, nos instáveis presídios portugueses estabelecidos ao longo do Kwanza, assim como os padres que se fixam em Mpinda ou em Mbanza Kongo e que percorrem caminhos no espaço político Kongo em muitos casos nunca antes percorridos por outros europeus, possuem um conhecimento único sobre aquelas sociedades, as suas formas de organização política, a natureza dos vínculos sociais. Diferentemente dos que se fixam nos portos das Américas ou dos eruditos nos estudos gerais de Coimbra, Évora ou Salamanca, estes padres conhecem os africanos antes de serem escravizados, convivem lado a lado com todas as diferenças, fases e modalidades do ciclo da escravização atlântica, as razias e violências, as relações de dependência e as modalidades da sua transferência, as viagens pelo interior, a vida nos portos da costa até ao embarque. Juntam a essa vivência a própria experiência sobre a penosidade das travessias oceânicas e bem assim o contato com o quotidiano dos engenhos de açúcar. Mas o seu discurso sobre a momentosa questão da escravidão dos negros africanos é sobretudo construído, como o documento em análise, a partir do desafio particular que aquela missão constituía e da dificuldade que ela colocava à ação doutrinal e pastoral. É esta experiência partilhada que explica que, por sobre tantas diferenças e conflitos, nada de semelhante aos movimentos de rebeldia

---

17 Veja-se, a título de exemplo, os trabalhos de Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 e Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *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. Entretanto, para uma revisão do debate ibérico sobre a problemática geral da escravidão, continua a ser fundamental a consulta da obra de Anthony Padgen, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

protagonizados por missionários no Brasil tenha alguma vez tido eco do outro lado do Atlântico, em qualquer um dos institutos religiosos que ali fincaram pé.<sup>18</sup>

## A escravidão e o tráfico vistos a partir de África

Se havia domínio da realidade social centro-ocidental africana que intrigava os missionários e que gerava as maiores interrogações, esse era o das relações sociais. Sociedades fundadas na multiplicação de conexões, multidependências e vínculos entre os indivíduos e as comunidades – em que as identidades se constroem contextualmente pela acumulação de relações de pertença manipuladas como instrumento de acumulação de poder – escapavam aos modelos territorializados de organização do poder político que os religiosos europeus conheciam. A metáfora do parentesco que enformava as relações entre grupos e entre indivíduos, com a concomitante multiplicação de distinções de idade, gênero, ocupação e estatuto social, comprometia as possibilidades de compreensão de um modo de pensar o indivíduo e a sociedade que estava longe de poder ser redutível a condições sociais irreversíveis, inegociáveis, rígidas ou absolutas.<sup>19</sup>

Em contraste com o ordenamento da monarquia absoluta, estruturado sobre uma hierarquia de condições sociais distintas e essencialmente desiguais entrelaçadas pela reciprocidade de deveres ancorada numa comunidade de sentimentos na qual o amor, desde logo o amor que unia os súditos ao seu soberano, era o principal garante, as formas políticas africanas apresentavam-se, aos olhos dos missionários, submetidas ao exercício desregrado e imponderável da paixão. Ao invés de amor, eram medo e temor o que os príncipes cultivavam naqueles lugares; a exaltação irrestrita e concupiscente dos sentidos e dos interesses, ao contrário do culto dos afetos, era o que ordenava as relações familiares.<sup>20</sup> Quando se trata de discutir a questão da escravidão e o problema do tráfico a partir da experiência concreta daquela missão, jesuítas, capuchinhos ou qualquer outra ordem religiosa elaboram o discurso sempre a partir dos “defeitos” e “más qualidades” das sociedades africanas que conheciam. Entretanto, o exame de alguns textos, incluindo daquele analisado na Congregação da Propaganda Fide de 1660, dá conta de

---

18 Veja-se, a este propósito, Alencastro, *O Trato dos viventes ...*, capítulo 5, p. 155-187.

19 Para uma conceptualização geral do problema, veja-se Joseph C. Miller, “Beyond Blacks, Bondage, and Blame. Why a Multicentric World history Needs Africa”. In: Donald A. Yerxa (ed.), *History of Africa and the Atlantic World*. Colúmbia: The University of South Carolina Press, 2008, p. 7-18, e o debate seguinte com outros historiadores.

20 Para o desenvolvimento detalhado desta ideia no discurso missionário em relação à África Central com abundante referência de fontes, veja-se: Carlos Almeida, *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)*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009, p. 479-569.



uma evolução do pensamento sobre a matéria que não deixa de refletir uma transformação das estruturas sociais e das próprias condições locais do tráfico.

Cerca de 1583, ao mesmo tempo que, da Bahia, chegam a Roma denúncias de padres jesuítas indignados com o peso crescente que o uso de mão de obra escrava adquiria na fábrica dos inacianos e questionando o caucionamento que a Companhia fazia das violências cometidas pelos senhores de escravos sobre os seus cativos, o padre Baltasar Barreira escrevia uma exposição sobre as condições em que, de Luanda, os africanos escravizados eram obtidos e traficados para o Brasil.<sup>21</sup> Tudo leva a crer que, nessa mesma época, outros textos teriam sido produzidos sobre a mesma matéria, talvez mesmo pelo próprio Baltasar Barreira ou pelo superior da missão, Baltasar Afonso. É isso que sugere a exposição detalhada sobre o mesmo assunto que se pode ler no *De Iustitia et jure* de Luis de Molina e que parece servir de base ao trecho que um outro jesuíta, Pierre de Jarric, incluirá, a propósito desta mesma região, na sua história da Companhia de Jesus, publicada em França entre 1608 e 1611.<sup>22</sup> Seja como for, o texto de Barreira constitui a primeira exposição de um religioso, pelo menos claramente identificado, com experiência da missão na costa centro-ocidental africana sobre o tema da escravidão e do tráfico.

O texto de Barreira começa por evocar a constituição da formação política Ndongo, descrevendo-o sob a forma de uma espécie de caos primordial, marcado por guerras entre senhores “ysentos y liures de toda a sojeiçãõ” de onde, entre todos, teria emergido um em particular que, “á força das armas”, sujeitara os demais sem, contudo, retirar-lhes o domínio das terras que seriam suas. O padre trata, em seguida, da organização económica e comercial desse espaço político. Tal como em inúmeros domínios da existência social – incluindo, como acabou de ver-se, o da legitimação do poder – é a lógica da negatividade aquela que preside à descrição: ali não se usava moeda de ouro nem outro metal, e assim as trocas eram mediadas pelo valor atribuído a diferentes coisas, entre

---

21 BRÁSIO, António (colig. e anot.), *Monumenta Missionária Africana (África Ocidental)* (doravante, MMA), I série, v. III, doc. n. 54, p. 227-229, “Enformação acerca dos Escrauos que uem de Angola pollo Pe. Baltasar Barreira” (1582-1583?). Segundo Alencastro, este texto, de que se conhece apenas a transcrição em códice, terá sido enviado aos “letrados de Salamanca, Évora e Coimbra que debatiam a licitude do negócio negroiro”. (Alencastro, *O Trato dos viventes...*, p. 171) Não sendo inverosímil que tal tenha acontecido, a forma como o texto hoje se conserva – incluso num códice que terá pertencido, outrora, ao Colégio dos Jesuítas em Évora – confirma que ele foi recebido em Évora, mas não autoriza, por si só, a afirmação de que tenha circulado até Salamanca, até tendo em conta a delicadeza do seu conteúdo. Nem no caso de Luís de Molina, que reproduz informações colhidas junto de vários dos seus companheiros em Luanda, entre eles certamente Barreira, é possível afirmar com segurança que ele tenha consultado este texto em particular; Molina, *Tratado da Justiça ...*, p. 330-337.

22 Molina, *Tratado da Justiça ...*, p. 332-339; Pierre du Jarric, *L'Histoire des choses plvs memorables advnuës tant és Indes Orientales, qu' autres pays de la decouverte des Portugais: en l'establissement et progrez de la foy Chrestienne & Catholique. Et principalement de ce que les Religieus de la Compagnie de lesvs y ont fait, & la enduré pour la mesme fin*. Valencienne: Chez lean Vervliet, 1611, p. 105 e seguintes.

as quais entravam os escravos, “que os nossos chamão peças”. O missionário mostrava-se bem informado sobre o regime de valores em uso, tanto nas feiras que corriam pela conta dos senhores particulares como naquelas que eram rigorosamente vigiadas por oficiais régios, como acontecia em Cabaça, a cidade onde residiam os reis. Averiguar o título de escravização das “peças” que se vendiam era, justamente, uma das principais funções desses agentes. E tal função era deveras importante, já que, assegura Barreira, “antre os mesmos gentios se estranha tanto uenderse por escrauo o que hé liure que logo se sabe polos rebates que dam nos passos, por onde pode sair, e meios que buscão para o empedir”.<sup>23</sup> É neste ponto que Barreira detalha as condições do tráfico, distinguindo três sortes de “peças”: 1. os descendentes dos cativos tomados em guerras pretéritas quando, entre si, os senhores particulares se disputavam; 2. aqueles tomados já nas guerras empreendidas com licença do rei; 3. outros que eram reduzidos a essa condição por conta de delitos que só a morte sararia. Sendo todos vendidos e comprados indiferentemente para o cultivo das terras, o pagamento de tributos, a realização de trabalhos ou a satisfação de necessidades, confessa que se afigurava impossível destrinçar, dentre aqueles que os comerciantes portugueses adquiriam, quais as respetivas qualidades.

Tudo visto e revisto, Barreira assevera que “quanto mais entramos pela terra, e tratamos dos negros, tanto mais experimentamos que de nhuã parte de Guiné uão peças que se possaõ comprar mais seguramente que as de Angola”.<sup>24</sup> E se dúvidas houvesse, o missionário acrescenta um argumento que se afigurava decisivo. Anos antes, aquelas gentes haviam recusado a fé que o rei de Portugal lhes oferecera, depois de, com pedidos de conversão, dissimularem a cobiça das fazendas e matado dezenas de portugueses. Tal facto tornava justa a guerra que os “nossos” travavam e legitimava, por essa via, o título dos que assim eram feitos cativos.

O texto de Baltasar Barreira enquadra-se nos limites traçados pelo debate durante a centúria de quinhentos, entre os autores da segunda escolástica ibérica e dentro da própria Companhia, mesmo que aqui e ali se distancie das conclusões de algumas das suas figuras mais proeminentes. Tratava-se, a um tempo, de ponderar sobre os critérios da guerra justa e de avaliar a natureza dos títulos de escravização. No primeiro caso, Barreira não tem dúvidas – e não as tinham também os seus contemporâneos, nem mesmo Luis de Molina – que a rejeição por parte do *ngola* da oferta do batismo, e bem assim da amizade e comércio que os portugueses lhe ofereciam, configurava todos os critérios de uma guerra justa. Tal como o jesuíta natural de Cuenca, para quem “não se duvida de que esta guerra era justa e que aqueles que, de entre os inimigos foram capturados na guerra

---

23 MMA, I série, v. III, doc. n. 54, p. 228, “Enformação acerca dos Escrauos que uem de Angola pollo Pe. Baltasar Barreira” (1582-1583?).

24 Ibid.

justa foram legitimamente reduzidos à escravidão”, assim Barreira classificava como “muy iusta a causa porque os nossos lhe fazē agora guerra, e os catiuão”.<sup>25</sup> Conquanto constituíssem, nesta época, a maioria dos africanos escravizados embarcados a partir de Luanda, os cativos da guerra lançada por Paulo Dias de Novais contra o Ndongo eram uma parte apenas daquele contingente.<sup>26</sup> Já então, como sugere a descrição de Barreira, muitos eram obtidos através dos mercados internos e dos circuitos endógenos de troca e acumulação de dependentes. Nesse ponto, a argumentação de Barreira desenvolve-se em vários sentidos. Por um lado, sublinha a natureza incivil daquelas sociedades. Não só o edifício político era fundado na força das armas, imposta sobre senhores que não conheciam sujeição, como o comércio dispensava o uso de qualquer forma de moeda, sendo as trocas mediadas por mercadorias, que incluíam os próprios escravos. É essa caracterização, da condição bárbara daquelas sociedades, que suporta a descrição dos vários tipos de “peças”, construída de maneira a fundamentar o justo título da sua escravização. Neste ponto, Barreira afasta-se da elaboração de Molina que entendia, por exemplo, que “raríssimas vezes se deve presumir que são justas” as guerras entre os senhores africanos.<sup>27</sup> Mas se dúvidas ainda persistissem sobre a legitimidade do tráfico que ali podia realizar-se, subsistiam duas linhas de defesa para a sua pretensão: a própria vigilância exercida pelos oficiais do *ngola* às feiras e, no limite, a impossibilidade de averiguar a legitimidade da escravização “por ser extraordinário o segredo que guarda em suas cousas”.<sup>28</sup>

É interessante como, começando por fundamentar a natureza incivil das sociedades africanas, Barreira acaba a depositar nelas, nos seus instrumentos jurídicos e políticos, a fiscalização da legalidade do título de escravização, aferida, em última análise, segundo os seus próprios critérios, admitindo ainda assim como provável a impossibilidade de chegar a averiguar a justiça das condições de escravização. Como outros antes o notaram, Barreira é um firme defensor da conquista do Ndongo e da justiça do tráfico. E quando dúvidas se colocaram sobre o papel da Companhia de Jesus nesse processo, defendeu, com a mesma determinação, as prerrogativas da ordem religiosa.<sup>29</sup> A sua abordagem, e em geral a da Ordem, é determinada pelas circunstâncias que ditaram o abandono da missão no Kongo, ocorrido em 1555. Os conflitos com o *mwene* Kongo

25 Molina, *Tratado da Justiça* ..., p. 333; MMA, I série, v. III, doc. n. 54, p. 228, “Enformação acerca dos Escrauos que uem de Angola pollo Pe. Baltasar Barreira” (1582-1583?).

26 Veja-se sobre este ponto, Beatrix Heintze, “A política económica e de colonização portuguesa em Angola de 1570 a 1607”. In: Beatrix Heintze, *Angola nos séculos XVI e XVII*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, p. 243-274.

27 Molina, *Tratado da Justiça* ..., p. 360.

28 MMA, I série, v. III, doc. n. 54, p. 228, “Enformação acerca dos Escrauos que uem de Angola pollo Pe. Baltasar Barreira” (1582-1583?).

29 Alencastro, *O Trato dos viventes...*, p. 169 e seguintes.

tinham convencido a hierarquia que, como escreveria o padre Francisco Gouveia, “sem sojeição nem esta nem outra gēte barbara, por majs bem inclinada que seia, se poderá bem conseruar na fee”.<sup>30</sup> Todavia, no caso particular da escravidão e do tráfico, ela apresenta-se, para Barreira, a um tempo, como uma decorrência da natureza incivil do africano, uma consequência da guerra justa lançada pelos portugueses e um imperativo económico. Como tal, ela não desempenha, pelo menos expressamente, qualquer papel no plano da conversão e salvação daquelas gentes, mesmo se este incluía a sujeição militar e política do Ndongo, produtora, por sua vez, de escravos com justo título.

Ora, uns anos depois, a posição do então superior da Companhia de Jesus será já outra. Na segunda década do século XVII, a Ordem estava bem estabelecida em Luanda. Em 1612, o lugar da sua anterior fundação era agora uma pedreira a alimentar a construção do novo colégio e igreja que crescia todos os dias.<sup>31</sup> Não somente várias doações de particulares, incluindo governadores, mas também aquisições feitas pela Companhia, tinham construído um património já significativo, que haveria ainda de crescer, em 1623, com a doação em testamento dos bens de um rico comerciante e traficante de escravos, Gaspar Álvares, que, dias antes da sua morte, se entregara à Companhia como noviço.<sup>32</sup>

Por esses anos, do outro lado do Atlântico, em Cartagena de las Índias, um outro jesuíta, Alonso Sandoval, levava a cabo uma ampla investigação sobre os africanos escravizados que desembarcavam naqueles portos e as exigências e necessidades do trabalho confessional e pastoral entre eles. Sandoval leu os autores clássicos e os seus contemporâneos, assim como as descrições escritas por alguns dos seus companheiros, indagou práticos das costas africanas e dos circuitos do tráfico, incluindo não apenas

- 
- 30 MMA, I série, v. XV, doc. n. 85, p. 231, “Carta do Padre Francisco Gouveia ao Geral da Companhia (1.11.1564)”. Sobre a primeira missão da Companhia de Jesus no Kongo, veja-se, Carlos Almeida, “A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)”. In: Roberto Carneiro; Artur Teodoro de Matos (dir.), *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento (Lisboa e Tomar; 4 a 8 de junho de 2002)*. Lisboa: Centro de História de Além-mar e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004, p. 865-888.
- 31 MMA, I série, v. VI, doc. n. 28, p. 91-98, “Bens de raiz dos jesuítas em Angola (1612)”; MMA, I série, v. VI, doc. n. 29, p. 99-102, “Bens de raiz dos jesuítas em Angola (1612).
- 32 MMA, I Série, v. VII, doc. n. 27, p. 89-95, “Testamento de Gaspar Álvares” (23.2.1623). Para uma revisão geral do património da Companhia de Jesus na conquista de Luanda, veja-se o trabalho de Arlindo Manuel Caldeira, “Os jesuítas em Angola nos séculos XVI e XVII: tráfico de escravos e ‘escrúpulos de consciência’”. In: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (coord.), *Trabalho forçado africano: articulações com o poder político*. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 47-82. Mais recentemente, Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos e Traficantes no Império português: o comércio negreiro português no Atlântico durante os séculos XV a XIX*. Lisboa: Esferas dos Livros, 2013, em particular, p. 180-185. Sobre as fundações económicas da Companhia de Jesus em geral, veja-se, Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 321-567.

capitães, oficiais de navios e comerciantes, mas também africanos que manejavam o castelhano juntamente com algumas das línguas africanas. Com toda a informação recolhida, Sandoval escreveu um longo tratado, publicado em 1627 e dividido em quatro partes, em que descreve a geografia dos lugares de origem dos cativos, os seus costumes e aquilo que pode compreender sobre o seu universo cosmológico, identifica o que considerava como os “males y misérias” de que, mais que todos, os “negros” padeciam, propondo uma norma de conduta sobre o modo como deviam eles próprios comportar-se “no serviço de seus amos”, expõe detalhadamente orientações para um ministério apostólico entre os africanos escravizados, concluindo com a exaltação da obra missionária da Companhia de Jesus a favor da saúde espiritual dos “morenos”.<sup>33</sup>

O seu modelo é bem o reflexo de uma sociedade que legitimava a harmonia entre estatutos e condições sociais desiguais sobre uma ética de sentimentos mútuos e responsabilidades partilhadas. A rispidez com que censura os maus-tratos dos senhores sobre os escravos é correlata do modo autoritário como recorda a estes últimos que a “sua obrigação de servidão há-de estender-se, não somente a servir e obedecer fielmente aos amos”,<sup>34</sup> tanto aos que eram afáveis e brandos como “aos que são maus, simples e rudes”.<sup>35</sup> E se aos escravos cabia obedecer, já aos seus senhores cumpria que governassem os seus criados em nome de Deus que

ainda que é senhor absoluto não se rege como tirano, mas como pai manda os seus criados com amor, mansidão e afabilidade, manda com prudência e rectidão, sempre coisas boas e nunca más, que tais e tão justificados hão de ser os mandamentos dos senhores de famílias, que não discordem da santa lei de Deus.<sup>36</sup>

No quadro das suas investigações, procurou, junto do superior da missão de Luanda, o padre Luís Brandão, informação detalhada sobre as condições em que ali se fazia o trato – diga-se, com a própria participação dos padres da Companhia – e se daí podiam resultar escrúpulos de consciência para os que nele se envolvessem.<sup>37</sup> Na sua

33 Alonso Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud: introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

34 “su obligacion de servidumbre se há de estender, no solamente a servir y obedecer fielmente a los amos”.

35 *Ibid.*, p. 243-244.

36 *Ibid.*, p. 243-244. “aunque es señor absoluto, no rige como tirano, sino como padre manda a sus criados com amor, mansedumbre y afabilidade, manda co prudencia y rectitud, sempre cosas buenas y nunca malas, que tales y tan justificados han de ser los mandamientos de los señores de famílias, que no discrepen de la santa ley de Dios”.

37 *Ibid.*, p. 143-144; a mesma carta é transcrita também em MMA, I série, v. XV, doc. n. 174, p. 442-443, “Carta do Padre Luís Brandão, S.J. ao Padre Alonso de Sandoval, S.J. (21.8.1611)”.

resposta, Brandão começa por louvar as virtudes do seu companheiro, lá do outro lado do Atlântico, estimando que ele só poderia, em Deus, ser devidamente recompensado pelo “trabalho excessivo e enfado extraordinário que há de ter com essa gente negra”,<sup>38</sup> como ele próprio bem sabia pelo trabalho que com eles tinha no Colégio de Luanda e mesmo “com os mesmos negros ladinos”. Mas o tom cordial da sua resposta à missiva de Sandoval desaparece logo nas linhas seguintes. A incomodidade com que Brandão lhe responde é indisfarçável: “Escreve-me V. R. que folgaria saber se são bem cativos os negros que lá vão. Ao que respondo que me parece não devia ter V. R. escrúpulo nisto”.<sup>39</sup> Cerce, coloca Sandoval no seu lugar, confrontando-o com a autoridade da Mesa de Consciência e Ordens, dos bispos que passaram por S. Tomé, por S. Tiago de Cabo Verde e por Luanda, todos “homens doutos e virtuosos” e que nunca haviam questionado aquela prática. Juntava, ademais, o prestígio dos “Padres muito doutos” ou “einentes em letras” que, ali e na Província do Brasil, tinham servido e que “nunca tiveram este trato por ilícito”. E acrescentava que naquele outro lado do Atlântico podiam dispensar-se os escrúpulos, pois que os escravos que lá eram levados tinham sido adquiridos em boa-fé e, como tal, assim podiam ser adquiridos. Brandão vai ao ponto de questionar a investigação que Sandoval fazia, com o auxílio de intérpretes, junto de alguns dos cativos sobre os requisitos do título de escravização a que tinham sido sujeitos: “nenhum negro diz ser bem cativo; e assim V. R. não lhes pergunte se são bem cativos ou não porque sempre hão de dizer que foram furtados e cativos com mau título, entendendo que desta maneira lhes darão liberdade”.<sup>40 41</sup>

O superior do colégio de Luanda admite que, nas feiras onde os escravos eram adquiridos, haveria quem tivesse sido injustamente reduzido ao cativo, mas entre os cerca de 12 mil que, calcula, saíam anualmente daquele porto, poucos seriam os que se encontrariam nessas condições e impossíveis as diligências para identificá-los. Prescindir do bem que resultava daquele comércio, pois que daquelas almas “muitas se salvam”, por alguns porventura mal cativos – isso sim seria pouco serviço de Deus porque as primeiras eram em grande número e os segundos bem escassos. Brandão terminava, depreciando o inquérito que Sandoval empreendia, lamentando-se com a falta de tempo e de saúde para se dedicar a investigar a multiplicidade de títulos de cativo existentes naquelas sociedades, assim como sobre os seus ritos e costumes.

38 “trabajo excesivo, y enfado extraordinario que há da tener con essa gente negra”.

39 “Escriueme V.R. se holgaria saber, si son bien catiuos los negros que allavan. A lo que respondo, que me parece no deuia tener V.R. escrúpulo en esto”.

40 “ningun negro dize ser bien cautiuo: y assi V.R. no les pergunte, si son bien cautiuos o no, porque sempre han de dezir que fueron hurtados, e cautiuos com mal titulo, entendiendo que desta manera les daràn libertad”.

41 Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 144.

Em larga medida, Brandão reproduz as teses de Baltasar Barreira.<sup>42</sup> Na aparência, até pela forma crispada como responde ao companheiro, as suas posições confrontam-se com as de Sandoval e, para alguns autores, teriam sido elas, aliás, a fazer vencimento junto da hierarquia da Ordem.<sup>43</sup> Na verdade, nem a posição de Brandão é exatamente a mesma de Barreira, nem a distância entre Brandão e Sandoval é tão grande como pode parecer. Com efeito, Brandão, nesse ponto também, como Sandoval, acrescenta à exposição de Baltasar Barreira uma ideia que se tornaria central em todo o argumentário missionário sobre a escravidão dos negros africanos e que se prende com o valor salvífico do tráfico de escravos. Como houve ocasião de sublinhar, esse ponto estava ausente do memorando de Barreira, mas aparece agora de forma clara em Brandão. Ele começa a construir-se a partir da mesma ideia já defendida por aquele e que centra a origem do problema na condição bárbara e incivil em que os africanos viviam.

Tal afirmação permitira a Barreira, como agora a Brandão, desvalorizar como menor a eventualidade de alguns dos africanos terem sido sujeitos ao cativo sob título ilegítimo. Todavia, como se viu, Brandão vai um pouco mais longe, destacando, além do argumento procedimental – a impraticabilidade da averiguação, tal o número de títulos de escravização e complexa a sua avaliação –, uma doutrina que pode designar-se como do bem maior: o tráfico, na medida em que arrancava os africanos do seu contexto social, entregando-os a um ambiente cristão, oferecia a possibilidade da sua salvação e, assim sendo, o que prejudicasse esse desiderato não perseguia o “serviço de Deus”, antes o atrapalhava e comprometia.

Para Sandoval, a exaltação do valor salvífico da escravidão atlântica era mesmo um dos pontos centrais do exame a que, no seu entender, os africanos escravizados deviam ser submetidos antes do batismo, fazendo-lhes entender “a grande mercê do Senhor em havê-los trazido a terra de Cristãos, onde vale mais ser cativo que em sua terra livres; pois, aqui, ainda que o corpo esteja em trabalho pelo cativo, a alma está em descanso, pela liberdade que há de alcançar com a água do santo batismo”.<sup>44 45</sup> Era daqui que resultava o cuidado e a censura sobre os excessos de rigor ou a violência a que os senhores submetiam, tantas vezes, os seus cativos. Governá-los como pai, não como tirano – eis a regra prescrita para o serviço dos escravos.

---

42 Alencastro, *O Trato dos vivos*, p. 177.

43 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1966, p. 191.

44 “la merced grande del Señor, en averles traído a tierra de Christianos, donde vale mas ser cautivos que en su tierra libres: pues acá aunque el cuerpo está en trabajo por el cautiverio, el anima está com descanso, por la libertad que há de alcanzar con el agua del santo baptismo”.

45 Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, p. 415; veja-se, no mesmo sentido, p. 428, e John K. Thornton, “Conquest and Theology: The Jesuits in Angola, 1548-1650”. *Journal of Jesuit Studies*, Leiden, v. 1, n. 2, p. 245-259, 2014.

## Batismo e escravidão

Observa-se por isso, tanto no texto de Barreira quanto na carta de Brandão, o processo de construção de uma visão particular sobre o problema da escravidão e do tráfico que, ainda que alcance outras geografias, começa a esboçar-se entre os religiosos com experiência de relação com as sociedades africanas. Uma concepção que funda na condição bárbara e incivil do africano a razão do tráfico e que o reinventa, a um tempo, como exigência econômica, enquanto instrumento de recrutamento da mão de obra necessária para a colonização das Américas, mas também como recurso salvífico e projeto redentor de civilidade.

Uma tal doutrina foi laboriosamente construída por religiosos de diferentes ordens, com destaque para os jesuítas, mas não exclusivamente. Alguma historiografia tem insistido no papel da Companhia de Jesus na legitimação do projecto de conquista, designadamente a partir da foz do Rio Kwanza e depois na própria utilização e expansão do tráfico atlântico de escravos.<sup>46</sup> Ao mesmo tempo, tem-se enfatizado a posição diferenciada de outras regras, designadamente no que diz respeito à África Centro-Occidental, dos capuchinhos.<sup>47</sup>

Sem dúvida que o modelo de fixação desta reforma franciscana que aportou em Mpinda, junto à foz do Rio Congo em 1645, mais precário e errante, é bem distinto do que aquele que caracteriza os jesuítas. Isso não significa que não tivesse ele próprio registado algumas transformações, no sentido de uma crescente sedentarização, ainda que longe do perfil da regra inaciana. Se, no início, a recusa expressa do recurso à mão de obra escravizada é exposta como uma marca diferenciadora da sua ação, rapidamente e logo na década de 1650, os religiosos no terreno interpelam a Congregação da Propaganda Fide sobre a necessidade de as missões serem acompanhadas por escravizados ao ponto de, já mais para o final do século, terem se configurado como um recurso indispensável para a gestão da missão, o que não deixou de colocar problemas novos ao perfil de atividade da Ordem.<sup>48</sup>

Por outro lado, é bem certo que o contexto geoestratégico em meados do século XVII não é já o mesmo que marcara a segunda metade do século XVI, época em que os jesuítas estiveram no Kongo pela primeira vez e se fixaram depois em Luanda. A intensificação da concorrência entre as potências europeias e, em especial, a presença

---

46 Vide o trabalho de Alencastro, *O trato dos viventes...*

47 Veja-se a este propósito, historiadores da missão, como Saccardo, *Congo e Angola...*, v. III, p. 263-303, ou Carlo Toso, *L'anarchia congolese nel sec. XVII: la relazione inedita di Marcellino D'Atri*. Genova: Bozzi Editore, 1984, p. xxxi-llii, e historiadores de África como John K. Thornton, "The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation". *Social Sciences and Missions*, n. 26, p. 40-58, 2013 e Richard Gray, *Black Christians and White Missionaries*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1990.

48 Carlos Almeida, "Escravos da missão - notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII)". *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, Irati, PR, v. 5, n. 3, p. 40-59, set./dez. 2014.



holandesa na região e o seu crescente envolvimento no tráfico acrescentaram cam-biantes particulares ao problema que não deixaram de ser refletidas pelos religiosos que ali desenvolveram a sua ação.

Em todo o caso, o discurso produzido pelos religiosos capuchinhos sobre o tema da escravidão e do tráfico não só não se distanciou daquele exposto pelos jesuítas – e aqui ilustrado pelos exemplos de Barreira e Brandão –, como o tornou ainda mais claro, acomodando novas realidades, entretanto suscitadas pela dinâmica histórica na região. Há, é certo, uma dimensão polémica no debate sobre a matéria que decorre dos fundamentos de cada um dos institutos e do contexto local de rivalidade e concorrência entre ambos.

As acusações recorrentes sobre o envolvimento da Companhia no tráfico, assim como a pesada infraestrutura económica construída pelos inacianos na conquista de Luanda, não chegam para ocultar uma realidade a que a historiografia (não apenas aquela relacionada com as missões, mas também ou sobretudo a que coloca as socie-dades africanas como objecto central de estudo) não tem dado a devida atenção: não se conhece verdadeiramente nenhum debate, nenhuma disputa, doutrinal, catequética ou pastoral, opondo, enquanto tal, jesuítas e capuchinhos, sobre os problemas, obstáculos e desafios que a missionação enfrentava naquela região. Pelo contrário, são expressivas e variadas as linhas de continuidade na abordagem pastoral dos missionários de ambas as regras ao universo cosmológico, às práticas rituais e às instituições das formações sociais dessa ampla região compreendida entre os rios Congo e Kwanza, e a questão da escravidão e do tráfico é, sem dúvida, uma delas.<sup>49</sup>

Como seria de esperar, o problema da escravidão e do tráfico acompanha a missão dos capuchinhos desde a sua própria fundação. Algumas das suas figuras mais desta-cadas – a começar pelo próprio prefeito – envolveram-se na negociação de licenças para o resgate de cativos em benefício dos capitães e armadores que transportariam os padres até ao porto de Mpinda.<sup>50</sup> E escassos cinco anos após a chegada, um dos reli-giosos da terceira missão, Girolamo da Montesarchio, defendia, junto dos cardeais da Propaganda Fide, que a consolidação da missão requeria absolutamente o recurso à mão de obra escrava, “gente que seja súbdita e não estranha”.<sup>51</sup> <sup>52</sup> Todavia, embora o tráfico atlântico e a escravização fossem dados da realidade que tinham perante si – e sobre eles tenham amiúde escrito nas suas cartas e relações –, não se conhece, ao contrário

---

49 Almeida, *Uma infelicidade feliz...*, p. 571-803. Em sentido diferente, veja-se, John K. Thornton, “Conquest and Theology...” e John K. Thornton, “The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation”.

50 Ibid., p. 788-789.

51 “gente che sij suddita e nō aliena”.

52 MMA, I série, v. XI, doc. n. 109, p. 335, “Carta do Padre Jerónimo de Montesarchio aos Cardeais da Propaganda Fide (13.10.1653)”.

dos jesuítas, nenhum texto específico sobre a matéria, produzido no âmbito da respetiva Ordem, salvo aquele a que começou por fazer-se referência.

“Dos escravos que se compram e vendem no Reino do Congo e como se podem os Cristãos vender depois de Baptizados”<sup>53</sup> é um texto de pouco mais de três fólhos, dividido em duas partes. Na primeira, procura-se responder à pergunta formulada no título, explicitando os diferentes títulos e modalidades de escravização e até que ponto o batismo dos escravizados podia, por alguma forma, manchar de pecado o contrato comercial. Na segunda parte, alinha-se um conjunto de proposições que refletia momentos particulares daquele comércio considerados como “abusos péssimos de pecado e ofensa de Deus”<sup>54</sup> introduzidos pelo demónio.<sup>55</sup> Pode compreender-se, assim, a importância deste texto: na complementaridade das suas duas partes, ele desenhava os limites dentro do qual o tráfico de escravos, além de tolerável, deveria ser considerado como admissível para a conservação da fé.

O autor do texto começa por expor as condições em que decorria o tráfico de cativos até ao ponto em que os africanos eram forçados a embarcar para as Américas. Como nos casos antes tratados, o assunto é entendido como um atributo entre outros da gentilidade. Assim, conta-se que nas cercanias do espaço político Kongo, haveria muitos “reinos de gentios” de gente que era como animais, “sem juízo nem sinal de razão”,<sup>56</sup> não apenas nas coisas do espiritual, mas igualmente naquelas atinentes “ao sustento da vida corporal”.<sup>57</sup> Entre os vários artigos desse modo bestial, além das “idolatrias” e “superstições” em que viviam mergulhados, não observando a “lei natural” e guardando até alguns dias dedicados ao demónio, contava-se a ausência de amor aos filhos, que uns vendiam e outros chegavam até a comer.<sup>58</sup> Ora, com algumas mercadorias que compravam de mercadores portugueses – objetos votivos, bebidas alcoólicas, tecidos ou sal –, os comerciantes do Kongo percorriam os caminhos do interior onde adquiriam os escravos que aplicavam nos trabalhos agrícolas e no transporte de pessoas e mercadorias, servindo no lugar de bois ou cavalos. No Kongo, esses escravos seriam, aliás, os principais indicadores de riqueza, havendo quem tivesse 4 ou 6, até 20 ou 30.

53 “Delli schiaui che si cōprano e uendeno nel Regno di Congo e come si possono li Christiani uendere dopo Battezzati”.

54 “abusi pessimi di peccato et offesa di Dio”.

55 “Delli schiaui che si cōprano e uendeno”, f. 28r.

56 “senza giuditio ne segno de raggione”.

57 “al sostento della uita corporale”.

58 No original, “Nõ hanno amore uendeno li proprij figli, et altri se li magnano”; “Delli schiaui che si cōprano e uendeno nel Regno di Congo e come si possono li Christiani uendere dopo Battezzati”, APF, SOCG, v. 250, f. 26r. O significado corrente do termo “magnano” – ferreiro, serralheiro – não faz sentido, pelo que “mangiano” será provavelmente o termo em causa. É essa também a leitura de Kabwita, *Le royaume Kongo...*, p. 419.

Aí eram também batizados e com facilidade recebiam a fé. Em boa verdade, o missionário autor do texto reconhece mais adiante que, no Kongo, os escravos “têm apenas o nome de escravos, de resto são em quase nada diferentes dos senhores, não lhes batem e alguns escravos têm outros escravos sob si”.<sup>59, 60</sup>

Como os comerciantes do Kongo, também os mercadores portugueses enviavam os seus escravizados de confiança, por terras de gentios a trocar mercadorias por homens como escravos. Destes, conservavam alguns para o seu serviço que batizavam e algumas vezes casavam-se até com escravas, embarcando os restantes em navios para o negócio do açúcar e do tabaco no Brasil ou para a mineração do ouro e da prata nas Índias espanholas. Neste último caso, eram enviados sobretudo jovens (entre os 18 e os 33 anos), já para o Brasil eram carregadas toda a sorte de pessoas (jovens, velhos, filhos), nunca sem antes serem batizados. Havia em Luanda, para esse efeito, um sacerdote que se dedicava a catequizá-los e a batizá-los, com o auxílio de intérpretes. A descrição conclui-se com a comparação entre o valor estimado de um escravizado no embarque em Luanda e o preço a que era vendido nos portos das Américas.<sup>61</sup>

Exposta a situação, o autor do texto interroga-se sobre os dilemas que ela acarretava. Na primeira compra, algures nos sertões, os escravizados eram adquiridos em terras de gentios e gentios o eram, eles próprios, em verdade. Todavia, o conceito de gentio aqui usado é já bem mais complexo do que aquele que a literatura tardo-medieval transmitira às descrições dos primeiros contatos ao longo da costa ocidental africana, na medida em que, somado à dimensão religiosa, acrescenta-se agora o registo do comportamento civil.<sup>62</sup>

Com efeito, a liberdade que era própria ao homem era, entre eles, convertida num triplo cativo, das paixões, da bestialidade e do demónio. Tãmanha era a sua brutalidade que, só para desgostar os seus senhores quando estes lhes negavam algo, matavam-se a si próprios ou lançavam-se ao mar, como chegou a testemunhar um padre capuchinho que não é nomeado. E se animais havia que obedeciam a ordens e repetiam o que viam fazer, já aqueles gentios, ainda que se lhes mostrasse como deveriam receber a água do santo batismo, comportavam-se ainda pior como se o não tivessem visto. Por isso, os padres portugueses lhes davam o batismo e a confissão em situação de morte, mas não a comunhão, nem a extrema-unção ou o viático, porque eles eram incapazes de os compreenderem.<sup>63</sup>

59 “hanno solo il nome di schiaui del resto sono quasi niete differeti delli Patroni nõ li bastonáno et alcuni schiaui hanno altri schiaui sotto di se”.

60 “Delli schiaui che si cõprano e uendeno”, f. 28r.

61 Ibid., f. 27r.

62 José da Silva Horta, “A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)”. *Mare Liberum*, n. 2, p. 209-339, 1991.

63 “Delli schiaui che si cõprano e uendeno”, f. 27v.

Este trecho da exposição em análise é revelador do modo como o registo da civilidade se autonomizava da dimensão religiosa, como, no conjunto, os africanos são representados como seres entregues ao império das paixões irrestritas e volúveis, incapazes de alcançarem a causa primeira além da expressão aparente das coisas, como essa etnografia impunha uma pastoral despojada e simples, reduzida às verdades elementares da fé, sem elucubrações dogmáticas que só poderiam perturbar os seus espíritos nescios. Deve notar-se igualmente que a abordagem refletida neste texto de paternidade capuchinha cauciona, por inteiro, as opções sacramentais dos padres portugueses em Luanda, sem sinal de conflito ou tensão.

Mas sobrevinha àquela, uma segunda compra, às vezes uma terceira até, quando, já batizados, os africanos escravizados eram vendidos para as Américas. O autor antecipa a dúvida subjacente – como se pode com respeito da virtude cristã vender como escravo alguém que é já batizado, parte do mundo dos crentes e digno, por isso, de alcançar a salvação eterna – advertindo para os inconvenientes de uma resposta precipitada àquela interrogação. Com efeito, censurar aquela compra – concedendo na prática uma dimensão civil ao sacramento religioso – implicaria uma de duas consequências, ambas indesejáveis: ou eles não eram batizados e não poderiam ser salvos, ou deixariam de ser procurados e adquiridos nos sertões profundos e, portanto, pereceriam sepultos nas trevas da miséria e da bestialidade.

O texto vai ainda mais longe e torna explícita a dimensão salvífica do tráfico atlântico, pois que, por seu intermédio, passavam aqueles homens de bestas a “homens de juízo”,<sup>64</sup> sendo que tal categoria se estendia do modo de comer e beber até à fé e à salvação da alma.<sup>65</sup> Reconhece-se que, ao contrário dos que permaneciam cativos no Kongo, os escravos dos portugueses eram com frequência sujeitos a castigos, mas ainda assim tornavam-se negociantes hábeis e bons artistas. E se outro argumento não restasse, os muitos que pereciam pouco após o batismo – e por isso logo eram conduzidos ao paraíso – aí estariam para comprovar que “Deus serve-se da mesma avareza para salvar aquelas almas e são em número quase infinito”.<sup>66,67</sup>

Vale a pena sublinhar como esta defesa do valor salvífico do tráfico atlântico e da escravização dos negros africanos segue de par com a assunção da natureza violenta do quotidiano do cativo. Trata-se, em boa verdade, de uma revisão do que antes se designou por doutrina do bem maior. Todavia, neste caso, o tráfico atlântico é tratado quase como um instrumento catequético: ele não facilitaria apenas a salvação, como

---

64 “huomini di Giuditio”.

65 *Ibid.*, f. 27v/28r.

66 “Dio si serue dell’istesi auaritia per saluar quell’anime e sono in numero quasi infiniti”.

67 *Ibid.*, f. 28r.

induziria o adestramento dos africanos nas artes e nos negócios. Reforça-se a ideia que entende o processo de evangelização numa dupla dimensão que remete, a um tempo, para o domínio confessional e para o comportamento civil. “Homens de juízo”, como são chamados os que se distinguem do gentio, são os que escolhem os caminhos virtuosos para lograr a salvação da sua alma, mas que, ao mesmo tempo, se distinguem pelos padrões de civilidade que exibem, desde logo nos hábitos alimentares.<sup>68</sup> Em conclusão, não só a escravidão não é incompatível com o sacramento do batismo, como se apresenta como um instrumento útil e, em alguns casos, único para alcançar a salvação daquelas gentes.

Entretanto, como todas as instituições humanas, também a escravidão está sujeita a que o demónio se insinue através dela, semeando desvios e abusos, desse modo buscando comprometer a realização do propósito divino. A segunda parte do texto em análise centra-se, pois, na identificação dessas práticas consideradas como pecados e ofensas a Deus. A forma do discurso agora usada – a lista – sublinha justamente o carácter avulso e desconexo da enunciação, por referência à enunciação da regra que a precede. Nessa medida, ela reforça o princípio basilar que se estabelecera na primeira parte. Considerava-se como abuso “do pecado e ofensa de Deus”,<sup>69</sup> desde logo, que pessoas fossem capturadas nos bosques e matos e vendidas como escravos próprios sem cuidar de saber se eram livres e cristãos.

De igual modo, era condenável a venda como escravos dos prisioneiros das guerras que envolvessem cristãos de ambos os lados da contenda. Assim também era censurável que, nas reparações a que estavam obrigadas perante o seu senhor por certos delitos e agravos cometidos, algumas comunidades, na falta de escravizados adquiridos aos gentios, entregassem como cativos os seus próprios filhos cristãos. Repreendem-se depois os senhores por pecarem com as suas escravas e venderem como cativos os filhos dessas relações e por fomentarem a procriação entre escravizados sem cuidarem de os unirem pelo sacramento do matrimônio.

Além disso, reprova-se o tratamento violento a que alguns senhores, “na maior parte parte Judeus sob nome de Portugueses”,<sup>70</sup> sujeitavam os seus escravos, “cruelmente, batem-lhes, ferem-nos, quebram-lhes a cabeça, matam-nos que é uma paixão, vê-los, ou ouvi-los, até colocá-los dentro dos fornos a arder de raiva e indignação”.<sup>71, 72</sup> Alguns carregavam os navios com excessivo número de escravos, umas vezes com

68 Almeida, *Uma infelicidade feliz...*, p. 362-382.

69 “di peccato et offesa di Dio”.

70 “per lo più Giudei sotto nome di Portughesi”.

71 “crudelmente li bastonano, feriscono, rōpeno le teste, l’ammazzano ch’è una cōpassione, à uederli, ò sentirli, sino à meterli dentro li forni infocati per ira e sdegno

72 “Delli schiaui che si cōprano e uendeno”, f. 28v.

prejuízo do aparelhamento em água e mantimentos para a viagem, outras até pondo em risco a segurança da embarcação. Resultava daí que muitos padeciam, ou de fome ou afogados, como naquela viagem testemunhada por um padre que não se identifica em que, dos 900 cativos embarcados, uma centena sucumbiu logo na primeira noite. Concluída a enumeração dos abusos introduzidos pelo demónio por conta da malícia e avareza dos seus ministros, o texto termina louvando os bons cristãos que se conservavam distantes daqueles pecados e que observavam o modo “tolerável e permitido para manter aqui a fé que de outro modo seria impossível”,<sup>73,74</sup>

No fundamental, esta listagem de abusos e erros refletia duas preocupações. Desde logo, procurava-se evitar que os africanos já batizados fossem submetidos à condição de cativos. Se o batismo não libertava da condição de escravo, a sujeição violenta de africanos batizados e a sua venda eram censuráveis e consideradas como prejudiciais ao “bem maior”. Os três primeiros abusos procuravam acautelar essa possibilidade. Por outro lado, buscava-se conter a prática da escravidão e do tráfico dentro de limites que não comprometessem o ganho espiritual que, só através deles, era possível obter. Nessa conta, entravam os desmandos que implicavam a conduta dos senhores e comerciantes de escravos, o comércio carnal com mulheres escravizadas, o desprezo pela sua saúde espiritual, não cuidando da importância do sacramento matrimonial, as violências exercidas sobre os escravizados e a cupidez com que operavam os traficantes e capitães de navios, pondo em risco as vidas dos que transportavam através do oceano. E, mesmo assim, a prática de tais abusos – indesejáveis, perniciosos e, em última análise, pecaminosos – era explicada à luz da condição religiosa dos seus autores, “Judeus sob nome de Portugueses”,<sup>75</sup> excluídos, por isso, do universo da cristandade.<sup>76</sup>

## Notas finais

Deve reconhecer-se que a substância deste memorando não encontra pleno reflexo no documento final da Congregação de 4 de julho de 1660. O seu tema central – a possibilidade de conciliação da condição de escravidão com o sacramento do batismo – está totalmente ausente, como ausentes estão também as referências à variedade de formas de dependência nas relações sociais, entre as quais se incluía o estatuto comumente designado como escravo. Ainda assim, o problema da escravidão não deixa de ser colocado no terreno das manifestações de gentilidade, referido desde logo como elemento

---

73 “tolerabile e Permesso per mantenersi iui la fede che d’altro modo saria impossibile”.

74 *Ibid.*, f. 29r.

75 “Giudei sotto nome di Portughesi”.

76 *Ibid.*, f. 28v.

que favorecia a lascívia em que os africanos viviam mergulhados, tanto pelo número de escravizadas que mantinham ao seu serviço, como pelo modo incivil como estas se comportavam, andando sempre “quase de todo nus”.<sup>77,78</sup>

Em relação ao tráfico, o objetivo central dos cardeais é travar a venda de cativos a comerciantes hereges, certamente holandeses e ingleses que – sobretudo a partir dos portos na embocadura do Rio Congo – alargavam cada vez mais a sua presença na região. As violências e os maus-tratos a que os escravos eram submetidos pelos seus senhores, aqui claramente identificados como “portugueses”, são contabilizados entre os impedimentos à propaganda e ao estabelecimento da fé, o que está em linha com o entendimento daquele memorial que os classificava como abusos pecaminosos semeados pelo demónio.<sup>79</sup>

Crítica-se, é certo, “o abuso de fazer escravos e de vender os filhos”,<sup>80</sup> propõe-se a edição em língua local, presumivelmente em kikongo, de um tratado de um autor aprovado sobre os problemas morais que resultavam de tal prática e chega-se a sugerir a emissão de um decreto de excomunhão “que libertasse aqueles Povos do temor de serem feitos escravos de Brancos”.<sup>81, 82</sup> Mas nem a obra foi publicada, que se conheça, nem a dita excomunhão foi proferida. O que mais aproximado se encontra de tal declaração é uma carta do secretário da Congregação da Propaganda Fide, cardeal Mario Alberizzi, datada de 6 de outubro de 1660, em que se instavam os “Popoli del Congo” a abolirem o erro de

‘fazer escravos, e ainda tornar venais até os próprios filhos’, garantindo intacta, ‘a cada um, e mormente à própria prole, aquela liberdade em que fomos colocados [...] e que, quando por nenhum outro título, pelo menos pelo santo batismo, deve ser desfrutada por quem quer que seja feito digno do nome de Cristão’.<sup>83,84</sup>

77 “quasi del tutto nude”.

78 APF, CP, v. 20, f. 1, “Die 4 July 1660 fuit Congregatio super Negotyio Missionis Congi...”.

79 APF, CP, v. 20, f. 2r, “Die 4 July 1660 fuit Congregatio...”.

80 “l’abuso di far schiaui, e di uendere i figli”.

81 “che liberasse quei Popli dal timore di essere fatti schiaui de Bianchi”.

82 APF, CP, v. 20, f. 7r e v, 9v e 237v, “Die 4 July 1660 fuit Congregatio...”.

83 “fare schiaui, e render ancora uenali sino à i proprij figli’, garantindo intacta, ‘à ciascuno, e maggiormente alla própria lor prole, quella libertà nella quale siamo stati riposti [...] e che quando non per altro titolo, almeno per quello del santo batesimo, deue lasciarsi godere à chiunque è stato fatto degno del come di Christiano”.

84 MMA, I série, V. XII, doc. n. 125, p. 313, “Carta do Secretário da Propaganda Fide aos Povos do Reino do Congo (6.10.1660)”.

Ou seja, na linha do pensamento dos missionários aqui referidos, o tema da escravidão é tratado como parte do modo de vida incivil dos africanos, enquanto expressão de uma sociedade destituída dos afetos que sustentavam a harmonia do tecido social, ligando, entre si, pais e filhos, súditos e soberanos.

Em boa verdade, mais do que procurar reflexos precisos do memorando nas conclusões da Congregação, importa sobretudo atentar no espaço reduzido que o tema do tráfico e da escravidão ocupa nessa reunião. Isso é sinal de que para os cardeais, além dos missionários, o tráfico atlântico de escravizados não constituía obstáculo maior para o trabalho catequético e pastoral naquelas paragens, pelo menos não em relação, por exemplo, à escassez de religiosos disponíveis para se entregarem àquela tão espinhosa vinha, aos conflitos tanto entre os missionários e as autoridades episcopais quanto entre jesuítas e capuchinhos, às dificuldades em sustentar economicamente a missão ou sobretudo à contumaz resistência daquelas sociedades a abandonarem suas crenças e superstições e a adotarem o comportamento civil próprio dos cristãos.<sup>85</sup>

Na linha do memorial de Baltasar Barreira e da carta de Luís Brandão, assim também o texto que terá sido analisado na Congregação dos Cardeais – de paternidade incerta, mas seguramente produzido no âmbito da missão dos religiosos capuchinhos – resultava de uma experiência concreta de relação com as sociedades centro-ocidentais africanas e de trabalho na sua evangelização. O ponto de vista que adota, o detalhe na descrição e as conexões com o núcleo documental preparatório da Congregação de 4 de julho de 1660 confirmam-no sem margem para dúvida.

Entretanto, estes três documentos – produzidos em diferentes contextos e regras e atravessando cerca de um século – refletem o processo de construção de um discurso particular sobre as questões da escravidão e do tráfico de escravizados estreitamente relacionado com a reclamação de uma singularidade própria para aquela missão africana. Esse discurso não ignora os debates doutos travados nas universidades sobre esses momentosos assuntos, até porque os seus protagonistas são, em boa medida, membros destacados de alguns dos institutos religiosos envolvidos. Todavia, com diferença daqueles, o pensamento dos missionários no terreno olha o problema a partir da sua própria etnografia das sociedades centro-ocidentais africanas, considera-o como expressão da sua gentildade e trata-o no quadro da sua estratégia de evangelização que requeria, a um tempo, a mobilização de recursos da ordem do comportamento civil e do campo confessional. Na condição de serem respeitados limites que a virtude cristã impunha – rejeitando-se os vícios e abusos que o demónio sempre semeava –, o tráfico e a escravidão poderiam constituir um instrumento fundamental, não apenas porque traziam ao batismo gentes que de outro modo morreriam na sua

---

85 APF, CP, v. 20, f. 6r-8v, “Die 4 July 1660 fuit Congregatio...”



ignorância, como porque induziam uma medida de comportamento civil que era indissociável da prática confessional do cristianismo.

## Referências

- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Carlos. Christianity in Kongo. *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.641>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- ALMEIDA, Carlos. Escravos da missão: notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII). *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, Irati, PR, v. 5, n. 3, p. 40-59, n. 3, set./dez. 2014. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/7041>. Acesso em: 4 abr. 2019.
- ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555). In: CARNEIRO, Roberto; MATOS, Artur Teodoro de (dir.). *D. João III e o Império: actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento (Lisboa e Tomar; 4 a 8 de Junho de 2002)*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004, p. 865-888.
- 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)*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009.
- BRÁSIO, António (colig. e anot.). *Monumenta Missionária Africana (África Ocidental)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952-1971. V. I a XI.
- BRÁSIO, António (colig. e anot.). *Monumenta Missionária Africana (África Ocidental)*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1981-1988. v. XII e XV.
- CALAFATE, Pedro (dir.). *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*. Coimbra: Almedina, 2015. 2 v.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos e traficantes no império português: o comércio negreiro português no Atlântico durante os séculos XV a XIX*. Lisboa: Esferas dos Livros, 2013.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. Os jesuítas em Angola nos séculos XVI e XVII: tráfico de escravos e ‘escrúpulos de consciência’. In: CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UNIVERSIDADE DO PORTO (coord.). *Trabalho forçado africano: articulações com o poder político*. Porto: Campo das Letras, 2007. p. 47-82.

- CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO, João António, padre. *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices de Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 v.
- DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- FILESI, Teobaldo; VILLAPADIerna, Isidoro de. *La 'Missio Antiqua' dei Cappuccini nel Congo (1645-1835): studio preliminari e guida delle fonti*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1978.
- FROMONT, Cécile. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.
- GRAY, Richard. *Black Christians and White Missionaries*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- HEINTZE, Beatrix. A política económica e de colonização portuguesa em Angola de 1570 a 1607. In: HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007. p. 243-274.
- HESPANHA, António Manuel. Luís de Molina e a escravização dos negros. *Análise Social*, Lisboa, v. 35, n. 157, p. 937-960, 2001.
- HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). *Mare Liberum*, Lisboa, n. 2, p. 209-339, 1991.
- HSIA, R. Po-Chia. *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KABWITA, Kabolo Iko. *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838: du déclin à l'extinction*. Paris: Éditions Karthala, 2004.
- LABAT, Jean-Baptiste. *Relation Historique de l'Ethiopie Occidentale*. Paris: Chez Charles-Jean-Baptiste Delespine, 1732.
- MOLINA, Luís de. *Tratado da Justiça e do Direito: debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império. Portugal e o seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MILLER, Joseph C. Beyond Blacks, Bondage, and Blame. Why a Multicentric World history Needs Africa. In: YERXA, Donald A. (ed.). *History of Africa and the Atlantic World*. Columbia: The University of South Carolina Press, 2008, p. 7-18.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

- PALOMO, Federico. *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- SACCARDO, Graziano. *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini*. Venezia-Mestre: Curia Provinciale dei Cappuccini, 1982-1983.
- SANDOVAL, Alonso. *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2018.
- THORNTON, John K. *A History of West Central Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- THORNTON, John K. Conquest and Theology: The Jesuits in Angola, 1548-1650. *Journal of Jesuit Studies*, Leiden, v. 1, n. 2, p. 245-259, 2014.
- THORNTON, John K. The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation. *Social Sciences and Missions*, Leiden, v. 26, p. 40-58, 2013
- THORNTON, John K. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- THORNTON, John K. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition (1641-1718)*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- TOSO, Carlo. *L'anarchia congolese nel sec. XVII: La relazione inedita di Marcellino D'Atri*. Genova: Bozzi Editore, 1984.
- 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.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Les Jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIe siècle. In: HÉBRARD, Jean (ed.). *Brésil: quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*. Paris: Karthala/CIRESC, p. 67-83.