



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

**Identidade e mobilidade na comunidade de
comerciantes de escravos em Angola no
final do século XVIII**

Júlia Porphirio Orioli

Brasília, julho de 2013

Júlia Porphirio Orioli

Identidade e mobilidade na comunidade de comerciantes de escravos em Angola no
final do século XVIII

Dissertação apresentada como requisito
necessário à obtenção do grau de mestre
em História pela Universidade de
Brasília, realizada sob a orientação da
professora doutora Selma Alves Pantoja.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: Identidade e mobilidade na comunidade de comerciantes de escravos em Angola no final do século XVIII

Autor: Júlia Porphirio Orioli

Dissertação apresentada como requisito necessário à obtenção do grau de mestre em História pela Universidade de Brasília, realizada sob a orientação da professora doutora Selma Alves Pantoja.

BRASÍLIA, ___ de _____ de 2013.

Dra. Selma Alves Pantoja

Professora do Departamento de História – UnB

Dra. Eleonora Zicari

Professora do Departamento de História – UnB

Dr. Edvaldo Bergamo

Professor do Departamento de Teoria Literária e Literatura – UnB

ABREVIATURAS

AHU Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

Cx Caixa

Doc Documento

F Folha

Liv Livro

Mç Maço

N número

V Volume

RESUMO

Esta dissertação busca compreender a mobilidade social, cultural e geográfica dos comerciantes de escravos partindo do envolvimento de religiosos com o comércio e com comerciantes de escravos na segunda metade do século XVIII em Angola. A população de Luanda estava envolvida com o comércio de escravos e a principal elite da região era composta por comerciantes que dominavam a política, administração e exército. Os luso-africanos ascenderam socialmente e criaram empresas familiares que iam além de seus domínios no porto africano, adentrava o interior e expandia para outras margens do oceano Atlântico. Deste modo o presente trabalho visa analisar o comércio de escravos através de três religiosos que tinham envolvimento com o comércio ou com comerciantes de escravos em Angola.

Palavras-chave: Escravidão, Atlântico, Igreja Católica, Comércio, Angola.

ABSTRACT

This work wants to understand the social, cultural and geographic mobility of the slaves merchants, starting with the involvement of religious in the slave trade in the second half of the XVIII century in Angola. The population of Luanda was involved in the slave trade and the main elite of the region was composed by merchants, they dominated the politic, administration and the militars. With this dominance the luso-africans had improved their power and created familiar enterprises that went beyond African ports, went to the countryside and the others ports of the Atlantic. In this way the present work wants to analyze the slave trade with the perspective of three priests that had involvement with the commerce or with the merchants.

Keywords: *Slavery, Atlantic, Catholic Church, Trade, Angola*

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à minha família, ao meu pai, Álvaro Luiz Orioli, e à minha mãe, Lucinea de Souza Porphirio Orioli, que me amam e apoiam sempre. Aos meus amados irmãos, Felipe e Silvia, e a todos os familiares que de alguma maneira me ajudaram a concluir este trabalho.

Agradeço, especialmente, a minha orientadora, professora Selma Alves Pantoja que desde o Pibic (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) me orienta, conversa, critica e opina da melhor maneira possível. Também devo agradecer-lá pelas oportunidades: estas engrandeceram a minha pesquisa e amadureceram-me. Agradeço ao professor José C. Curto, que me acompanhou em todos os momentos da minha estadia em Toronto, me orientou, disponibilizou bibliografia e fontes; ao professor Estevam Thompson, um amigo que me ajudou, me aconselhou em horas importantes do trabalho; ao professor Paul E. Lovejoy, pelas aulas e conversas; ao professor José da Silva Horta, que me recebeu e me auxiliou na pesquisa em Lisboa; ao professor Carlos Almeida, que me recebeu tão bem no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU).

Devo um agradecimento especial ao Fernando Meira, por ter me apoiado em todos os momentos desde a minha graduação, permanecido do meu lado na distância e nas horas difíceis. Agradeço pelo amor, pelo carinho, pelas conversas e pelas críticas. Também devo agradecer a todos os meus amigos e amigas que de alguma maneira fizeram parte desta dissertação, seja nos momentos em que precisava espairar, seja nas longas discussões. Em especial, meu amigo Ramon Barroncas, pelas conversas, pelos conselhos e pela companhia na BCE (Biblioteca Central da UnB). A minha amiga Yvone Robine Lira, agradeço pelos anos de amizade, conversas, confidências e por ser minha companheira de todas as horas. Agradeço a Raquel Gomes, minha irmã no Canadá, pela companhia: no momento que deveria ter sido o mais solitário, ela estava junto a mim me aconselhando, apoiando nos momentos difíceis e ajudando na escrita do trabalho. Agradeço a Juliana Fiallo, Ângela Ardila, Daniel Varela, Suellen Maciel, Carla Coelho Araújo, Clara Ramthum, Rafael Slobodian, Juliana Ceia, Carlos Algandona-Anaya, Bernardo Alvarenga e Eduardo Reis.

Finalmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS-UnB), aos funcionários e à professora Maria

Filomena Coelho. Em especial, a Laura Brasil, grande amiga, que durante minha pesquisa fez parte do quadro de funcionários, auxiliou-me nos processos burocráticos, aconselhou-me e deu apoio. Sem a amizade dela, esta pesquisa não teria ocorrido com tranquilidade. Grata!

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
SUMÁRIO.....	7
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	13
1 A HISTÓRIA ATLÂNTICA E SEUS CONCEITOS	14
1.1 A História Atlântica.....	16
1.2 O crioulo	21
1.3 O mestiço	27
1.4 O luso-africano	29
1.5 Comunidade atlântica	33
CAPÍTULO 2	39
2 COMERCIANTES DE ESCRAVOS EM ANGOLA	40
2.1 O funcionamento do comércio: do interior aos portos	42
2.2 Luanda e os comerciantes de escravos	54
CAPÍTULO 3	63
3 A IGREJA, ANGOLA E ESCRAVIDÃO.....	64
3.1 O clero e a escravidão: uma ideologia	65
3.2 A história da Igreja Católica na região então chamada de Angola e Kongo.....	76
CAPÍTULO 4	88
4 OS PADRES ENVOLVIDOS NO COMÉRCIO DE ESCRAVOS EM ANGOLA	89
4.1 Padre Lourenço da Costa de Almeida	93
4.2 Padre Pedro Garcês de Souza	103
4.3 Reverendo José Ferreira da Silva Falcão	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112

5_CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS.....	115

INTRODUÇÃO

A pesquisa que deu origem a esta dissertação de mestrado iniciou-se no Pibic (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica), em 2009, quando a professora doutora Selma Alves Pantoja convidou-me para integrar o projeto de pesquisa dedicado a explorar o cotidiano da cidade de Luanda no século XVIII. Este tema permeou minha monografia de final de curso e, no mestrado, optamos por aprofundar a análise, voltando nossa atenção com especial destaque para um dos diversos grupos que fizeram parte do cotidiano da cidade – o dos religiosos envolvidos com o comércio de escravos.

Em meu primeiro semestre no Programa de Pós-Graduação em História Cultural, na Universidade de Brasília (UnB), fui beneficiada pelo acordo que vem sendo articulado entre a UnB e a York University desde 2011, surgindo possibilidade de que eu cursasse um semestre letivo nesta universidade canadense, trabalhando sob a orientação do professor doutor José C. Curto. Na York University, tive oportunidade de assistir ao curso História da Diáspora Africana, oferecido pelo professor doutor Paul E. Lovejoy, renomado pesquisador em História da África e da Escravidão. Também cursei matérias sobre historiografia africana e história de Angola, oferecidas pelo professor doutor José C. Curto, com quem também trabalhei e por quem fui orientada.

Com o auxílio do professor Curto, tive acesso a bibliografia específica sobre história da África e da escravidão, bem como sobre a história de Angola. Foram diversas leituras, as quais eu não teria acesso no Brasil. Essas experiências, somadas ao convívio com grandes nomes da pesquisa em História da África, foram muito enriquecedoras para a elaboração desta dissertação. Este texto reflete muito dos conhecimentos adquiridos ao longo de minha estadia na York University. O professor Curto também disponibilizou fontes essenciais para a minha pesquisa.

Ao retornar de Toronto, o decorrer da escrita trouxe a necessidade de recolher novos documentos, e a possibilidade de viver um mês em Portugal, pesquisando no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), na Biblioteca Nacional e no Arquivo Histórico Ultramarino, certamente deu mais credibilidade aos meus argumentos nesta dissertação. Este trabalho é, portanto, fruto dos caminhos e descaminhos de uma pesquisa de história, com a necessidade repentina de uma viagem para melhorar a compreensão do tema e buscar novas e inovadoras bibliografias.

.....

No século XVIII, notou-se a ascensão social dos comerciantes de escravos e a consolidação do mercado transatlântico. A partir da segunda metade do século, os comerciantes, que anteriormente eram vistos com desdém pela Coroa Portuguesa, elevaram-se nas sociedades de influência portuguesa e passaram a ser chamados de negociantes (PEDREIRA, 1992: 411-412). Essa alteração de categoria demonstrou a ascensão dessa comunidade nas margens do Atlântico e também o Iluminismo influenciou mudança na sociedade. A influência gerou valorização do comércio e seus ganhos, cujo símbolo foram as políticas econômicas propostas por Marquês de Pombal, como a abertura do mercado, quebra do monopólio e elevação do status dos negociantes.

A comunidade de comerciantes de escravos em Angola era composta por variedade de indivíduos que ocupavam diferentes esferas da sociedade. Estes eram africanos de vários grupos étnicos, luso-africanos, brasileiros e portugueses, que se moviam por todas as regiões banhadas pelo Atlântico. Alguns criavam empresas familiares, as quais se espalhavam pelas margens do oceano. Seus integrantes ocupavam cargos políticos, militares e religiosos, além do ofício principal de comerciantes de escravos, que lhes rendia grandes lucros ou prejuízos.

A presente dissertação visa analisar grupo específico de pessoas envolvidas com o comércio de escravos, os religiosos. Eles compõem este contexto como parte de empresas familiares ou indivíduos embarcados para Angola. Os sujeitos descritos nesta dissertação tinham como uma das principais características a mobilidade social, cultural e geográfica. Eles e as pessoas com que se relacionaram ascenderam socialmente dentro do espaço urbano de Luanda, lidaram com vários grupos africanos de origens étnicas diferentes e viajaram ou tiveram relações nas várias margens do Atlântico, o que os deu uma identidade fluida.

Os padres envolvidos com o comércio de escravos representaram a ascensão social do grupo de negociantes. Suas famílias e trajetórias demonstraram como os luso-africanos se firmaram como elite em Angola e em outras margens do Atlântico. Eles também foram importantes na análise da mobilidade que as pessoas envolvidas com o

comércio tinham na região Atlântica. Desta maneira, eles fazem parte da compreensão do contexto dos comerciantes de escravos em Angola no século XVIII.

O presente trabalho visa analisar as evidências da relação dos religiosos com o comércio escravista, assim como a mobilidade desses indivíduos e de sua rede social, como familiares e conhecidos pelo Atlântico. Mobilidade compreendida no sentido social, cultural e geográfico. Com este intuito, a análise foca um grupo documental, composto pelos testamentos e inventários dos religiosos, capaz de fornecer alguns indícios do envolvimento dos padres no comércio. Estes documentos são parte de processos de habilitação e justificação de parentes ou pessoas próximas para aquisição das heranças dos religiosos.

Nos testamentos e inventários, os religiosos demonstravam as suas relações pessoais, e a maioria das pessoas citadas nas fontes eram pessoas envolvidas com o comércio. Deixar um valor para alguém ou solicitar que um indivíduo cuide para que seus bens sejam entregues indica relações de proximidade. A pessoa encarregada da distribuição dos bens era chamada de testamenteiro e pode ser considerada uma das mais importantes em uma folha de partilha, pois retinha os bens e os distribuía. O trabalho de mapear as pessoas que compunham os testamentos, os religiosos e suas famílias, utilizou-se da metodologia descrita por Ginzburg, que por meio de nomes e vestígios busca reconstruir as histórias dos indivíduos (GINZBURG, 1989: 169-178).

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, fizemos um apanhado historiográfico em relação à História Atlântica e seus conceitos. Esta vertente historiográfica é essencial na compreensão de um mundo em movimento que se forma no Atlântico Sul. Analisamos conceitos relacionados a mobilidade da região, termos de definição das misturas culturais e/ou genéticas de populações ocorridas nas regiões banhadas pelo oceano.

No segundo capítulo, debateremos a História da África Central Ocidental, dando relevância ao comércio de escravos e suas implicações em Angola. Também comentaremos a importância da elite luso-africana de comerciantes de escravos no cotidiano de Luanda, sua mobilidade social, cultural e identitária.

No terceiro capítulo, buscamos entender como a Igreja Católica concebeu a escravidão, as ideias que circulavam pelo Atlântico Sul, a subjugação do africano e o

que possibilitou o envolvimento de padres no comércio de escravos. Debateremos também a penetração da Igreja Católica em Angola e sua história. Com as análises dos capítulos 2 e 3, pretendemos compreender o contexto histórico de Luanda e suas elites, bem como a entrada dos missionários e suas ideias na África Central Ocidental.

No último capítulo, comentaremos as relações dos três padres analisados: Lourenço da Costa de Almeida, Pedro Garcês de Souza e José Ferreira da Silva Falcão. Os indivíduos que listei para este trabalho evidenciam uma vida de grande mobilidade social, cultural e geográfica, e demonstram as relações estabelecidas entre os comerciantes de escravos ao longo de suas trajetórias.

CAPÍTULO 1

A HISTÓRIA ATLÂNTICA E SEUS CONCEITOS

1 A HISTÓRIA ATLÂNTICA E SEUS CONCEITOS

“Mestiço!

*E tenho no peito uma alma grande
uma alma feita de adição”.*

*(Canção do Mestiço, Francisco José
Tenreiro)*

A partir das expansões marítimas, o globo alterou-se. O mundo ocidental passou a girar em torno do oceano Atlântico, onde as economias e culturas transformaram-se. O europeu, o americano e o africano ocuparam outros lugares além de seu continente de origem e disseminaram suas culturas pelo globo. Surgiu uma nova ordem ocidental gerida por uma economia de mundo, ou seja, a produção deixou de ser local e espalhou-se, no sentido de complementaridade – uma localidade produzia uma mercadoria, outra uma diferente e essas seriam trocadas e espalhadas pelo globo, de tal maneira que sedas chinesas foram trocadas por escravos no interior da África, escravos foram trocados por ouro no Brasil, onde produziam o açúcar que era distribuído na Europa (BAYLIN, 2009: 8).

No processo de trocas transatlânticas, não circularam somente produtos, também desembarcaram pessoas, plantas, doenças, costumes, línguas, culturas, literatura e ideias. A vida nos portos transformou-se, o que fez surgir uma comunidade presente em várias outras cidades e que circulou pelo oceano. Segundo Henriques, ocorreram três operações fundamentais na organização do quadro atlântico: a primeira foi a criação de ecossistemas inéditos, com a introdução de plantas e a extinção de outras, o que, por sua vez, alterou as práticas culinárias e agrícolas das regiões de influência do Atlântico (2004: 111-112).

A segunda operação foi a formação de sociedades atlânticas inéditas, ou seja, as trocas no oceano formaram novas populações, sistemas de trabalho e produção conectados com o Atlântico. O africano foi fundamental na criação destas sociedades inéditas e, por essa razão, não pode ser considerado somente um escravo pouco atuante (HENRIQUES, 2004: 112-114). Os africanos, sejam como livres, sejam como escravos, foram responsáveis pelo desenvolvimento das novas culturas e sociedades atlânticas (THORNTON, 2009: 129).

A última operação de formação atlântica foi o surgimento de sistemas inéditos de relações entre africanos e europeus. Os encontros e relacionamentos na África

demonstraram o controle africano das relações comerciais no interior do continente, uma vez que as populações rapidamente aprenderam a manipular as trocas, impondo seu modelo comercial e mercadorias de preferência (HENRIQUES, 2004: 117). Inicialmente, não houve desigualdade nas trocas e, sim, interações com os europeus semelhantes a qualquer outra do mesmo período. Africanos e europeus não conseguiram o total controle do comércio – o poder comercial foi estabelecido de maneira regional. Chefes africanos controlaram as próprias regiões e europeus dominaram alguns portos na costa; esta estrutura foi formada via parcerias comerciais entre os participantes (THORNTON, 2009: 73, 54).

Com a consolidação dessas novas operações, a partir do século XVII, o mundo ocidental comunicou-se por meio do oceano. Um dos exemplos mais claros disso foi a comunicação entre as regiões, como a África e o Brasil, em que notícias poderiam se espalhar em poucos meses, a exemplo da história do príncipe Frukú do Daomé, que foi vendido como escravo para o Brasil devido ao desafeto com o rei Tegbesu. No Brasil, escravos da mesma sociedade, a fon, compraram a liberdade do príncipe que passou 25 anos na Bahia, onde manteve contato constante com a sua região natal. Quando um novo rei, Kepengla, subiu ao poder, mandou buscar o príncipe no Brasil e o levou de volta ao Daomé (COSTA E SILVA, 2002: 161).

Nesse novo contexto atlântico, o africano tornou-se um dos agentes mais importantes para o funcionamento das relações comerciais. As populações do continente africano determinaram e produziram riquezas que rodavam o Atlântico, de tal maneira que os produtos de troca por escravos e outras mercadorias produzidas pelos africanos sempre foram determinados pelas populações da África. Henriques comenta que o domínio africano vai além da determinação dos produtos de troca, alcança adaptação europeia das estruturas religiosas, políticas e econômicas africanas (2004: 121).

As mudanças que ocorreram devido ao início das navegações no Atlântico despertaram a curiosidade de estudiosos ao longo dos séculos. Os pesquisadores buscaram, e ainda buscam, entender essas novas conexões atlânticas a partir desse período. Eles se preocuparam com as interações comerciais, sociais, culturais e linguísticas. As pesquisas geraram um campo nas Ciências Sociais e Humanas: os Estudos Atlânticos e a História Atlântica.

Esse campo de pesquisa criou o seu próprio aparato de análise e, em consequência, novos conceitos. Neste capítulo, discutiremos a História Atlântica, sua

criação e alguns de seus termos. São palavras que serão referenciadas durante todo o trabalho e que tem importância na formação da História Atlântica e, principalmente, sobre a África. Iniciaremos com a formação da História Atlântica; em seguida, apresentaremos quatro conceitos muito relacionados ao contexto de Angola: o crioulo, o mestiço, o luso-africano e o de comunidade atlântica.

1.1 A História Atlântica

Os primeiros estudos sobre o Atlântico datam de 1870, quando pesquisadores do Império Britânico debateram sobre as relações entre a Inglaterra e as Américas. Entretanto, foi somente a partir de 1960, com a inauguração do primeiro departamento de História Atlântica, na John Hopkins University, que a História Atlântica se concretizou no meio universitário como campo de estudos para além da perspectiva geográfica, apresentando conceitos e grupos de pesquisa específicos (GREENE; MORGAN, 2009: 3).

Anterior à criação desse departamento, após a Segunda Guerra Mundial, pesquisadores desenvolveram vários trabalhos. Os mais relevantes desse período foram, por exemplo, o debate conceitual feito por Gordechor e Palmer, que expuseram um paper, em 1955, em que defendiam a formação de uma revolução liberal atlântica, que uniu a França e os Estados Unidos e se espalhou para o resto do ocidente (O'REILLY, 2004: 67-68). Outro exemplo foi o livro de Chaunu sobre a economia atlântica. Essa primeira geração de autores centrados em pesquisas no Atlântico, em sua maioria anglófona, foi desacreditada nas universidades: acadêmicos ridicularizaram seus trabalhos e criticaram a possibilidade de uma história não nacional (BAILYN, 2005: 18-24; 1996: 25, 30).

Dois fatores influenciaram a primeira geração do Atlântico – a Guerra Fria e o trabalho de Fernand Braudel, da escola dos Anales (GABACCIA, 2004: 3). Braudel lançou o clássico *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*, em 1949, obra em que enfatiza o mar e torna-o seu principal objeto de estudo. No entanto, Bailyn discorda da afirmativa da influência deste clássico na formação da História Atlântica. Para o autor, a obra de Braudel é meta-histórica e poética, e os estudos atlânticos são historiográficos e não narrativistas, como o apresentado na obra de

Braudel (BAILYN, 1996: 20). Porém, o trabalho realizado por Braudel alterou o entendimento de história regional, o que influenciou os estudos atlânticos.

No período entre 1950 e 1970, a economia foi o principal objeto dos historiadores que pesquisavam sobre o Atlântico, porém não foi o único da geração pós-guerra – os historiadores também discutiram as políticas. O problema dessas análises iniciais sobre o Atlântico é que esses autores discutiram o Atlântico em perspectiva europeia, esquecendo os africanos e americanos, que foram essenciais para economia atlântica (THORNTON, 2009: 2).

Esse esquecimento só começou a ser questionado a partir do lançamento do livro de Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a census*, em 1969, que foi um marco na consolidação do campo historiográfico sobre o Atlântico. A obra de Curtin teve grande importância no desenvolvimento dos estudos atlânticos, pois demonstrou a relevância do oceano e seus portos no período da diáspora africana e também consolidou o conceito de História Atlântica. O autor analisou o desenvolvimento do comércio atlântico e contabilizou quantos escravos saíram dos principais portos e para onde eles foram nas Américas. Curtin estabeleceu em aproximadamente 13 milhões o número de africanos saídos para as Américas. Este debate sobre o volume do comércio de escravos e o impacto da diáspora africana possibilitou entender a importância dos africanos na formação do Atlântico.

Em consequência de uma descentralização, a partir da década de 1980, consolidou-se uma perspectiva interdisciplinar e variada nos estudos atlânticos (GABACCIA, 2004: 3). Os centros de pesquisas sobre História Atlântica expandiram-se para a América Latina, o que reduziu a hegemonia das pesquisas produzidas nos Estados Unidos e na Europa (GREENE; MORGAN, 2009: 3).

Em uma análise mais recente, Bailyn comenta que a compreensão do Atlântico como um todo envolve mudança de orientação nacionalista, longitudinal e teleológica para estruturas horizontais, transnacionais, transimperiais e multiculturais. Nesta definição, o autor rebate as críticas feitas por alguns pesquisadores, no Fórum da *American Historical Association*, os quais afirmaram que a História Atlântica era parte de uma análise transatlântica com o foco em uma nação (BAILYN, 2009: 2). Estas novas perspectivas alteraram a compreensão da História Atlântica, que se preocupou mais com as trocas feitas e o trânsito de produtos e pessoas do que com a dominação de um ou outro império no oceano. Possibilitou, também, a concepção de regiões multiculturais e identitárias, debatendo a noção de mobilidade no Atlântico.

Com a consolidação do campo de estudos, a partir de 1970, a abordagem da História Atlântica foi criticada e foram listados cinco grandes problemas dos Estudos Atlânticos. O primeiro é que a História Atlântica pode mascarar um imperialismo, devido à importância que os estudos dão à Europa e aos Estados Unidos. O segundo problema comenta que o Atlântico é uma perspectiva e não um campo de estudo, uma alteração geográfica mais simplista e menos coerente que o trabalho sobre o mediterrâneo de Braudel. O terceiro argumenta a dificuldade de estabelecer fronteiras fixas no oceano, considerando que ele abrange cinco continentes, além da influência no interior deles. A quarta crítica considera a pouca importância dada às regiões nativas do continente: a História Atlântica dá ênfase às populações que percorrem o oceano, porém não comenta muito sobre as populações da costa, que sofreram com os impactos do comércio atlântico. Seguindo a lógica da crítica anterior, a última questiona a interferência e alteração que o Atlântico causou nas populações internas (GREENE; MORGAN, 2009: 5-7).

O'Reilly defende alguns motivos da relevância do Atlântico no mundo: inicialmente ele se baseia na geografia, argumentando que o Atlântico corta cinco continentes, é banhado pelas águas dos maiores rios tropicais – o que transforma as regiões em grandes produtoras de alimentos; depois, o oceano tem a maior linha continental e possui rotas naturais criadas pelas correntes marítimas, o que facilitou sua navegação (2004: 70). Outras razões expostas pelo autor foram que o Atlântico teve um grande volume de comércio de produtos, grandes ondas migratórias de pessoas livres e não livres, e alterou as formas de trabalho. Nesse contexto, as trocas transatlânticas foram responsáveis pelas alterações culturais, ideológicas, econômicas, sociais e políticas no ocidente (2004: 68).

Bailyn separa o Atlântico em três fases. A primeira, a ocupação, descrita como um período de desordem e lutas entre europeus, africanos e americanos, ao longo dos séculos XV a XVII; essa época também é marcada por inúmeras mortes (2005: 62-80). A segunda fase é de desenvolvimento e integração, durante o final do século XVII até o XVIII, quando se concretizou o comércio pelo Atlântico (2005: 81-101). A terceira fase, durante o final do século XVIII até meados do XIX, o autor comenta que é o período do triunfo crioulo, quando se formou uma elite crioula que controlou o Atlântico (2005: 101-104). Ao delimitar os acontecimentos do Atlântico em apenas três fases, Bailyn simplifica uma história complexa, reduzindo as relações sociais, políticas e culturais

estabelecidas no Atlântico a acontecimentos homogêneos que não abarcam o oceano, enfatizando a história do Atlântico Norte.

Mann faz críticas pertinentes à ênfase dada por Bailyn em seu trabalho à Europa e à América do Norte – para o autor, os estudos sobre o Atlântico dão pouca relevância ao papel da África na formação desse mundo (MANN, 2001: 14; LAW; MANN: 1999: 308). Bailyn argumenta que seus trabalhos são sobre ideias e não lugares específicos, porém Mann o contradiz, afirmando que as ideias e culturas africanas estavam tão presentes no Atlântico quanto as ideias europeias (2001: 14). Mann comenta que a História Atlântica é uma das maneiras de se analisar os africanos com igualdade, sendo agentes históricos, como os americanos e europeus (2001: 15).

Um grande trabalho nessa concepção de análise igualitária e protagonismo dos africanos no Atlântico foi o clássico *The black atlantic* (1993), de Gilroy. O autor critica o silenciamento da participação do africano na cultura atlântica e enfatiza o africano e o mestiço cultural como atores principais na construção da História Atlântica. O debate de um Atlântico “negro” acrescentou nova perspectiva ao campo da historiografia atlântica, questionou o imperialismo, auxiliou na expansão da interdisciplinaridade, alterou a relação com o ocidente, incluiu a África como ativa na história e combateu o racismo e o imperialismo (GABACCIA, 2004: 5).

Na década de 1970, muitas pesquisas debateram como os africanos foram subdesenvolvidos pelos europeus, como a Europa tirou as fontes de trabalho dos africanos e como as populações da África foram exploradas pelos europeus. Porém, com o aprofundamento do campo historiográfico sobre o continente africano, notou-se que os africanos exerciam controle sob o comércio na África; apesar das perdas, houve ganhos. Os africanos não devem ser vistos como vítimas ou ingênuos, mas a relação entre europeus e africanos deve ser enxergada como de parceria comercial – os africanos faziam acordos com os comerciantes da Europa, e somente com esses acordos os europeus conseguiam comercializar no Atlântico (THORNTON, 2009: 44-45).

Seguindo essa lógica da dominação africana do comércio no interior, o trabalho de Thornton teve grande impacto sobre as novas pesquisas das relações entre a África e o Atlântico. Já na introdução de seu trabalho, ele comenta a pouca ênfase dada aos africanos nos trabalhos sobre o Atlântico (THORNTON, 2009: 3-5). O autor enfatizou as relações e o controle que os africanos tinham sobre o comércio em suas terras e quanto esse domínio influenciava o Atlântico, devido aos preços e às mercadorias exigidas para a compra e venda de escravos e outros produtos produzidos no continente

africano (2009: 45). Thornton afirma que o comércio com o Atlântico não era importante para o consumo africano – os produtos europeus, inicialmente, mantinham hierarquia social de maneira que as elites utilizavam os objetos como demonstradores de poder. Para o autor, os produtos da Europa eram de luxo para os africanos; portanto, não tinham impacto na rotina africana (2009, 45: 52). Henriques comenta que além da determinação dos africanos dos produtos para a troca, as populações da África tinham o domínio completo do comércio em seu território, podiam determinar com quem e como iriam efetuar o comércio (2004: 121). Este protagonismo africano defendido pelos autores vai determinar os produtos que circulavam no Atlântico, a cultura e a influência destes nas margens, alterando assim a perspectiva dos estudos sobre as regiões banhadas pelo oceano.

A mobilidade que as análises atlânticas produziram com o aprofundamento das suas discussões, principalmente a partir da década de 1970, quando a África foi incluída como protagonista em sua história e na do oceano, possibilitou melhor entendimento de Angola. A região da África Central Ocidental deve ser compreendida por meio do movimento de populações e sem domínio efetivo europeu, pois este não se caracterizou como império no continente, mas sim mais como sociedade que influenciou as relações sociais e culturais da região.

Os religiosos envolvidos no comércio de escravos representam essas relações móveis estabelecidas no Atlântico. Eles se inseriram em um contexto ligado às várias margens do oceano, de tal maneira que tinham relações sociais, comerciais e pessoais no Brasil, em Portugal e em Angola. Também eram indivíduos nascidos na África, descendentes de portugueses e africanos, com uma conexão com as culturas de todos estes lugares. O entendimento na História Atlântica neste contexto é fundamental para a concepção destes sujeitos, que circulavam pelo Atlântico via comércio de escravos, que eram intermediários culturais de várias sociedades, pois carregavam o Atlântico para o interior da África e de outros continentes.

Vários conceitos foram utilizados para indicar as trocas e a formação de uma cultura atlântica, em que os religiosos participavam. Em alguns casos, os conceitos parecem tratar da mesma coisa ou de grupos de indivíduos iguais; contudo, a relação entre a conceitualização e sua história mostra outro significado e altera a compreensão. Esta diferenciação advém da relação que se dá na construção de um conceito que vai ao encontro do seu contexto e de como ele é empregado (KOSELLECK, 1992: 136). É

importante entendermos as nuances de algumas palavras, pois são fundamentais na construção do texto historiográfico.

Na História Atlântica alguns conceitos são utilizados muitas vezes sem prévio debate ou como sinônimos. Porém, se nos inteirarmos das discussões que giram em torno dos termos, entenderemos as nuances e diferenças de cada palavra – como é o caso das palavras analisadas a seguir: crioulo, luso-africano e mestiço. Todas estas palavras indicam miscigenação cultural e/ou genética entre africanos e portugueses. As aplicações destas palavras, entretanto, tornaram-se cada vez mais específicas, e, por conseguinte, seus conceitos se diferenciaram.

1.2 O crioulo

O termo “crioulo” é utilizado de várias maneiras, como uma conceitualização cultural, linguística, identitária ou social. O conceito começou a ser empregado nas Ciências Humanas a partir dos estudos das línguas crioulas, expandindo-se para a História e Ciências Sociais após a década de 1980. Trouillot afirma:

Crioulização é um milagre que implora por análise. Porque, primeiro, ocorreu contra todas as possibilidades, entre as mandíbulas dos brutos e o poder absoluto, nenhuma explicação parece fazer justiça às muitas perguntas que surgem. (2006: 9)¹

O conceito de crioulo possui duas significações básicas. A primeira entende as permanências culturais dos sujeitos envolvidos no Atlântico e em suas várias regiões. A segunda, um idioma que por sua vez é parte constituinte de uma identidade. O que tornou problemáticas estas visões foram as constantes subtração e homogeneização do elemento africano. O crioulo tornou-se mistura sem gênese, principalmente, da África, dando abertura para a valorização de uma matriz europeia e comentando uma africana sem um lugar específico.

Em sua análise da cultura dos descendentes de escravos no sul dos Estados Unidos, Berlin defende que o crioulo surgiu na periferia do Atlântico com os encontros das culturas europeias, africanas e americanas, criando essa nova sociedade (BERLIN,

¹ “Creolization is a miracle begging for analysis. Because it first occurred against all odds, between the jaws of brute and absolute power, no explanation seems to do justice to the very wonder that it happened at all.”

1996: 254). O crioulo atlântico tornou-se parte de três mundos que estavam unidos pelo litoral atlântico. “Familiarizados com o comércio no Atlântico, fluentes nas novas línguas, e íntimos com o comércio e culturas, eles eram cosmopolitas no mais completo sentido.” (BERLIN, 1996: 254).

Com a diáspora africana, as relações comerciais entre europeus e africanos se intensificaram e, com isso, estabeleceram uma cultura crioula espalhada pelo mundo, com uma língua Pidgin, língua franca que misturou as línguas faladas no Atlântico, mais utilizada no comércio (BERLIN, 1996: 258). A criação dessa nova variante linguística foi responsável pela constituição de identidade cultural surgida nas regiões de influência do Atlântico (TOBY GREEN, 2012: 12).

Os pesquisadores Heywood e Thornton utilizaram o conceito de Berlin para África Central Ocidental. Para os dois autores, a cultura crioula não se inicia na América, como afirma Berlin, mas na região da África Central Ocidental e foi essa área responsável pela maior parte da criouliização do Atlântico, devido ao volume de escravos exportados (HEYWOOD; THORNTON, 2006: 2). Os autores afirmam que a Igreja foi um dos primeiros elementos da criação da cultura crioula; o segundo elemento foi a administração e os militares portugueses (HEYWOOD; THORNTON, 2006: 3). Para os autores, a criouliização começa na África e muitos já vão criouliizados para as Américas.

Heywood afirma que, durante o século XVIII, Angola e Benguela sofreram grande criouliização, não só biológica – devido à mistura dos portugueses com mulheres africanas –, mas também cultural, com a utilização da língua Kimbundu e Umbundu como língua franca, as danças, a comida, a música (HEYWOOD, 2002: 93). Essas misturas foram resultado da presença do comércio de escravos em todos os aspectos da vida da região da África Central Ocidental.

Mesmo debatendo um pouco sobre a região de Angola, a principal região trabalhada por Thornton e Heywood foi o Kongo, onde ocorreu grande mistura de povos e culturas, que originou relação entre a religião africana e a católica. Em sua análise, os autores dão mais ênfase a essa relação religiosa, como no caso das pesquisas de ambos sobre a constituição de algumas demonstrações culturais no Brasil, por exemplo, a congada e a Fraternidade do Rosário (THORNTON, 2009: 111).

Hannerz expandiu o conceito de criouliização e crioulo para uma perspectiva antropológica. O autor define a criouliização da seguinte maneira:

Pode-se discutir esse conceito tanto quanto todos os demais igualmente retirados de determinadas áreas para serem usados com finalidades comparativas (casta, totem, tabu...). Seja como for, o uso mais amplo do conceito já está consolidado principalmente na sociolinguística. Fazendo uma analogia com as interpretações dessa disciplina sobre a cultura “crioula”, penso que a perspectiva da “crioulização” é particularmente aplicável aos processos de confluência cultural que se estendem num continuum mais ou menos aberto de diversidade, ao longo de uma estrutura de relações centro-periferia que pode ser perfeitamente alargada para o âmbito transnacional, também caracterizado pela desigualdade de poder, prestígio e recursos materiais. Dentro desse raciocínio, parece-me possível integrar a análise social e cultural de uma forma que não é claramente sugerida pelos outros conceitos, e, desse modo, alcançar uma visão mais macroantropológica. (HANNERZ, 1997: 27-28).

Mesmo com a ampliação na utilização do conceito, o termo torna-se deslocado em contexto contemporâneo e de globalização, pois sua significação permanece relacionada à diáspora africana. Para Cândido, o crioulo foi parte das transformações das identidades durante o período da escravidão, e as interações estabelecidas a partir do comércio humano criaram comunidades crioulas (CÂNDIDO, 2006: 6-7, 11). Ferreira afirma:

Mais recentemente, o conceito tem sido usado para analisar as transformações culturais e identitárias de indivíduos envolvidos com o comércio atlântico – na condição de escravos, escravocratas ou trabalhadores do tráfico. Neste caso, pressupõe maleabilidade identitária e capacidade de transição entre universos culturais díspares, tendo caráter transracional e transcultural. (FERREIRA, 2-2006: 21).

O interessante desse conceito, como veremos também nos outros termos muito utilizados na História Atlântica, é esse pressuposto de identidades maleáveis que Ferreira comentou. No entanto, mesmo com o alargamento do termo crioulo, ele gera série de debates e se confunde com outras conceitualizações. Por exemplo, as línguas crioulas presentes no Atlântico podem ser consideradas indicativo da mistura cultural do período, porém nem todas as populações consideradas crioulas são falantes dessas línguas. Estas variantes linguísticas deram origem a esta discussão; porém, com a expansão do conceito, confundiu-se a nomenclatura. O crioulo também se tornou conceitualização expandida para uma série de outras regiões, originando variedade de tipos de crioulos, o que dificultou a análise. Gilroy afirma que o conceito de crioulização é geral e não abarca a complexidade do fenômeno da mistura cultural do Atlântico (2001: 35).

Lovejoy, com interpretação chamada de “afrocêntrica”, também faz críticas pertinentes ao conceito de crioulistização, afirmando que a interpretação dos “crioulistas” é reducionista e coloca os africanos em uma massa homogênea, sem pensar em suas diferenças culturais, dando ênfase aos americanos e europeus na construção dessa nova cultura americana. Para o autor, a diáspora define-se como grupo de indivíduos de uma sociedade que migram, mas mantêm suas características identitárias no lugar em que se estabelecem, como na diáspora judaica. No contexto da escravidão, a diáspora africana tomou outro significado: o senhor de escravos não reconhecia a identidade dos africanos, contudo eles próprios se identificavam em comunidades (LOVEJOY, 1997: 3-4).

Para Lovejoy, os escravos recém-aportados buscavam manter relações com a comunidade de sua região, como em qualquer diáspora, e formaram-se os guetos, onde as pessoas buscavam manter relação com sua terra natal (1997: 17). Os africanos que chegaram às Américas ainda tinham conexões com seu passado na África, uma memória viva que os fez manter relação direta com os costumes e a população africanos que chegava nos navios. Lovejoy argumenta ainda que a crioulistização tornou-se fenômeno cultural quando os navios pararam de trazer escravos e o passado africano foi ficando cada vez mais distante (1997: 8).

Esse debate, que envolve os afrocentristas, como o Lovejoy, torna-se complicado, pois acreditar que as culturas se mantêm intactas com as relações culturais e sociais estabelecidas em novo meio por contatos estabelecidos no Atlântico seria reducionista. À medida que as populações entram em contato umas com as outras, as culturas mudam de acordo com as novas realidades estabelecidas no Atlântico. No entanto, a interpretação dita “crioulista” também dificulta a compreensão das relações culturais e identitárias formadas no Atlântico, pois dá maior relevância ao elemento europeu.

Price critica essa postura de Lovejoy e afirma que os afrocentristas tem uma postura polarizante que não acrescenta ao debate. Para ele é questionável a manutenção das etnicidades nas Américas (PRICE, 2001: 38-39). Mann argumenta que esse debate entre os africanistas e americanistas sobre a construção de uma cultura crioula já chegou ao limite da utilidade (MANN, 2001: 6). O autor afirma que:

Certamente, o objetivo não é provar que as influências do Velho ou Novo Mundo foram mais importantes para modelar as experiências

dos escravos, mas entender a relação entre eles em um contexto histórico específico. O que os escravos trouxeram com eles da África e o que eles encontraram nas Américas, os dois são relevantes. O que precisamos entender é como, quando e por que escravos foram capazes de criar um material social, histórico, ideológico, e outras fontes de uma ou outra tradição, ou das duas, de criar comunidades para eles e lidar com as demandas do cativo. (2001: 7)².

Para Mann, a análise dualista dos “crioulistas” e dos “africanistas” gera o esquecimento do fluxo e contrafluxo, ou seja, as culturas também saíram das Américas rumo a Europa e África (MANN, 2001: 9-10).

Para alguns autores, a análise da cultura crioula vai além dos escravos: a criouliização esteve presente em várias esferas da sociedade atlântica, como marinheiros, comerciantes, habitantes de cidades portuárias e cidades no interior. Ferreira, seguindo a linha teórica de Mann (FERREIRA, 2-2006: 20), demonstra que as chamadas “ilhas crioulas” estão espalhadas em várias regiões da África, mas o autor dá ênfase ao caso de Luanda e Benguela (2006: 23-28).

Ferreira retoma o conceito de António, que, em 1968, publicou uma obra na qual defendia que Luanda caracterizava-se como “ilha crioula”, assim como São Tomé e Cabo Verde (FERREIRA, 2-2006: 17; ANTÓNIO, 1968: 13). Debateremos, a princípio, o conceito de António – o autor escreve sua obra no período colonial português, quando o Governo de Portugal buscava legitimar sua ocupação em regiões como Angola. Ao chamar a região de “ilha crioula”, o pesquisador o faz com a intenção de demonstrar o “sucesso” português no processo de “civilização” da África, que cria sentimento que une todas as regiões de dominação do período colonial (ANTÓNIO, 1968: 13-17). Este debate sobre a obra de António é comentado por Ferreira, que critica esta análise de Luanda (FERREIRA, 2-2006: 17).

No caso específico dessas regiões, aconteceu uma criouliização dos europeus, como demonstra Ferreira – os portugueses aderiram à cultura africana (FERREIRA, 2-2006). O autor utiliza como exemplo a história de Francisco Roque dos Santos, brasileiro e ex-mestre de navios em Angola, um comerciante de escravos que demonstra a criouliização do interior e litoral angolano, devido à adesão deste indivíduo às crenças

² “Surely, the goal is not to prove that Old or New World influences were more important in shaping the experiences of slaves, but rather to understand the relationship between them in specific historical contexts. What slaves brought with them from Africa and what they encountered in the Americas were both relevant. What we need to understand is how, when, and why slaves were able to draw on for themselves and cope with the demands of bondage material, social, ideological, and other resources from one or other traditions, or from both, to fashion communities.”

africanas. Esta criouliização fez que o comerciante fosse acusado de bruxaria e de ser praticante das crenças religiosas africanas (2006: 36).

Outro exemplo dessa criouliização foi o descrito por Kananoja, utilizando as ideias sobre criouliização apresentadas por Thornton e Heywood – o autor comenta um processo da inquisição em que um capitão-mor de Ambaca (região do interior de Angola) e sua concubina são acusados de feitiçaria (KANANOJA, 2010). Este exemplo, assim como outros apresentados por Heywood e Thornton para a região do Kongo, demonstram a criouliização europeia e africana na África.

No entanto, essa transplantação do conceito de crioulo para as análises angolanas dificulta a compreensão da região. Pantoja afirma que o termo crioulo tem limitações no contexto de Luanda, principalmente no caso dos mercadores de escravos, exemplo debatido por ela. Ela afirma que essa definição se aplica para um contexto da diáspora africana no Atlântico, e não na identificação dos comerciantes (PANTOJA, 2010a: 241). O conceito crioulo surge em momento específico e debate as relações culturais existentes devido ao comércio de escravos, principalmente as dos escravos nas Américas. A problemática da utilização deste termo é a noção que remete a criouliismo dualista e muito focado nas Américas. Mesmo com trabalhos de Heywood e Thornton, a relação crioula ainda transita na adaptação da cultura europeia pelos africanos. Concordamos com Mann quando ele afirma que o que surge no Atlântico é muito mais complexo do que as relações descritas pelos crioulistas ou africanistas; o que se tem são interações culturais complexas entre as várias populações africanas, europeias e americanas (MANN, 2001: 6-7).

A problemática da utilização do termo crioulo no contexto além da linguística e da expansão para as Ciências Humanas é a sua amplitude, que acaba esvaziando a conceitualização – ao não delimitar, no campo cultural, a identidade de seus sujeitos em contextos diferentes, transforma todos em crioulos, sem especificação de quem são e de como se tornaram agentes misturados culturalmente. O conceito retira o principal sujeito, o africano, do debate da formação dessa nova cultura, que se espalha pelos portos do Atlântico. O termo crioulo simplifica as relações culturais complexas que ocorreram no Atlântico e gera homogeneidade, indeterminando o passado africano, sendo pressuposta a mistura do elemento europeu determinado, e escondendo a identidade de africanos e americanos que fizeram parte na construção dessa nova cultura atlântica. Dessa maneira, o conceito aplicado no sentido de mistura cultural torna-se problemático no contexto atlântico e de Angola.

A problemática desses conceitos se amplifica quando eles são confrontados com outros utilizados também para comentar as relações multidentitárias que se formaram no Atlântico. É por meio da análise dos outros dois conceitos, mestiço e luso-africano, que podemos conceber uma conceitualização específica no debate do comércio de escravos em Angola em meados do século XVIII.

1.3 O mestiço

O conceito de mestiçagem também gera longo debate conceitual, que vamos comentar brevemente. A conceitualização é utilizada, muitas vezes, como sinônimo de criouliização; no entanto, sua concepção difere do outro. Tendo aparecido nos documentos desde o período da expansão marítima, o termo mestiço foi bastante usado na região da América espanhola e portuguesa para indicar mistura genética entre as populações que se encontraram. No século XX, tornou-se conceito aplicado em várias áreas das Ciências Humanas e Sociais, sendo revisado e ressignificado.

No caso brasileiro, o conceito de mestiçagem foi amplamente discutido nos trabalhos de Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, pensadores da primeira metade do século XX, para defender uma construção de Brasil misturado. Esta utilização do termo gerou conceito problemático de democracia racial que, a partir da década de 1960, começou a ser questionada devido à conotação de que não existiria racismo no Brasil (SILVA, 2005: 8-9).

Gruzinski retomou o conceito de mestiçagem de maneira nova e adaptada às sociedades oriundas no colonialismo hispânico; sua relação deixou de ser pureza de raças e passou a ser de identidades que surgem de culturas já misturadas. Segundo Gruzinski:

Cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessivamente ou simultaneamente, dependendo do contexto. “Um homem distinto é um homem misturado”, dizia Montaigne. (GRUZINSKI, 2001b: 53).

Gruzinski defende que os conceitos de identidade e cultura se dissiparam nas Ciências Sociais devido à defesa de estabilidade pré-concebida. Para o autor, a fragilidade desses conceitos é causada pela impossibilidade de alcançar essa ordem e unidade, porque as culturas e identidades são primordialmente misturadas e não

apresentam a ordenação que as ciências tentam lhes dar (2001b: 51). Para Gruzinski, o mestiço representa a dificuldade de se imprimir ordem no conceito de cultura e identidade. Ele é o sujeito que carrega em si várias culturas e identidades, e transita através delas.

Em uma relação entre os dois mundos, o intermediário cultural (*porteur*) tornou-se essencial – esse sujeito interroga o dualismo na historiografia e retoma o lugar intermediário (GRUZINSKI, 2001a: 9), ou o entre-lugar defendido por Bhabha. Vovelle define intermediário cultural da seguinte maneira:

Posso logo afirmar que em termos dinâmicos que entendo o intermediário cultural, como seu próprio nome sugere, transitando entre dois mundos. O mediador cultural, nas diversas feições que assume, é um guarda de trânsito (me perdoem este deslize em uma metáfora duvidosa). Situado entre o universo dos dominantes e dos dominados, ele adquire posição excepcional e privilegiada: ambígua também, na medida que pode ser visto tanto no papel de cão de guarda das ideologias dominantes, como porta-voz das revoltas populares. (VOVELLE, 1987: 214).

A análise de Gruzinski vai além dessa definição de Vovelle: para Gruzinski, além de culturas dominantes estão culturas que se cruzam não necessariamente dominantes, e o intermediário seria este sujeito que atravessa e auxilia na mestiçagem das populações. Para Paiva, os “*porteurs culturels*, que trataram de tornar esses mundos menos apartados e, inclusive, de produzirem na contra-mão, uma certa americanização dos outros continentes.” (PAIVA, 2008: 25).

Esses indivíduos intermediários foram essenciais na construção de regiões, como a cidade de Luanda, onde o mundo africano e o europeu se encontraram e se relacionaram. Luanda foi uma cidade com grande fluxo de culturas, sua conexão com o comércio atlântico atraía pessoas de Portugal, Brasil e de regiões do restante do continente. Os mercadores de escravos foram os símbolos da cidade no século XVIII e eles eram, em sua maioria, luso-africanos. Eles aprendiam as línguas africanas, inseriam-se nas linhagens dos reinos da África, comercializavam em terras africanas, brasileiras e portuguesas. Transitavam entre mundos e assim tornavam-se intermediários culturais (PANTOJA, 2010a: 240). Os comerciantes espalhavam pelas margens do Atlântico essa cultura diferenciada e, geralmente, poderiam ser considerados intermediários culturais, dotados de identidade fluída.

Os mercadores de escravos lidavam cotidianamente com várias culturas e por elas eram influenciados. Seu papel era o de intermediar o comércio de escravos e torná-lo possível – para isto, deveriam percorrer as culturas com maior facilidade, conversar com chefes africanos, assim como negociar com portugueses, e às vezes até com indianos ou chineses. Os indivíduos percorriam o Atlântico com desenvoltura e montavam empresas comerciais, mas, além disso, lidavam com as culturas.

O conceito de intermediário cultural é importante na compreensão dos comerciantes de escravos angolanos. No entanto, procuramos evitar o termo mestiço, para não remeter a uma relação que este conceito tem com questões raciais e, como afirma Henriques, à supressão do elemento africano:

Cremos que se torna cada vez mais necessário rever a massa dos preconceitos ligados à “mestiçagem” que, entre outros efeitos, possui o de recusar sobretudo aos africanos a competência de organizar a sua própria produção cultural. E se o conceito está na moda, é sobretudo por deixar subentender que em todas as mestiçagens está presente, embora algo diluído, o agente europeu que permite ou exige a criação. (2003: 148).

Para a autora, os conceitos eurocêntricos devem ser substituídos por outros cuja conotação não revela ideologia da aculturação e, sim, explica a diversidade mundial (HENRIQUES, 2004: 36).

O mesmo fenômeno homogeneizador do termo crioulo também ocorre com o mestiço: ao colocar todos os sujeitos misturados em única conceitualização, retira-se a sua relação cultural com sociedades determinadas, o que faz a supressão, principalmente, do elemento africano nesta nova cultura atlântica.

O mestiço também remete a populações que se adaptaram à cultura europeia e não remete à relação do europeu outras culturas. No entanto, para compreender o comércio de escravos e as redes sociais estabelecidas pelos comerciantes de escravos, necessitamos de um termo que também subentenda a alteração da cultura europeia à realidade africana, pois esta foi essencial para o comércio na África. Esse conceito parece ser o luso-africano.

1.4 O luso-africano

Por vezes utilizado por alguns autores como sinônimo de mestiço e crioulo, o termo luso-africano questiona a construção dos dois conceitos anteriores, de maneira

que é uma denominação mais específica utilizada para a interação entre portugueses e africanos desde o início do século XVI. Além da especificidade do termo, a própria referência ao termo “africano” na palavra tem como objetivo construção terminológica de conceito sem a supressão do elemento vindo do continente africano.

Horta argumenta que o luso-africano é identidade étnica que inicialmente denominava os descendentes dos primeiros portugueses que chegaram em terras africanas, os lançados, no exemplo do autor na região de Cabo Verde (HORTA, 2000: 102). Eles eram aventureiros, degredados, cristãos-novos deportados, que iam por conta própria estabelecer relações com os habitantes da região no interior da África de influência portuguesa. Segundo Alencastro: “Vestindo-se como nativos, entalhando no rosto as marcas das etnias locais, os lançados foram os primeiros portugueses – os primeiros europeus – a se adaptarem aos trópicos” (ALENCASTRO, 2002: 48). Esses indivíduos foram responsáveis pelos primeiros contatos comerciais com as populações africanas, e via relações estabelecidas por estes portugueses foi possível construir as redes comerciais no interior da África e manter a continuidade no abastecimento de escravos.

Mark também concorda com a formação de identidade cultural dos luso-africanos. Para o autor, eles foram pessoas que se consideravam portuguesas, porém, aos poucos, alteraram-se culturalmente à medida que iam interagindo com os africanos. Portanto, permaneceu a marca da diferença entre os luso-africanos e as populações da África (MARK, 2002: 14-15). Dessa forma, os luso-africanos do século XVIII poderiam ser visivelmente iguais aos africanos, mas tinham cultura diferenciada, o que fez que se sentissem pertencentes a outra identidade (MARK, 1995: 317). Para Horta, “(a) definição desse grupo vai além de uma região geográfica ou cor da pele, mas define-se como uma identidade cultural” (2002: 103). Na sua análise sobre a Senegâmbia, Mark argumenta que eles misturaram as religiões católica, judaica e africanas, falavam o português, mas se especializaram na língua crioula e lidavam habilmente com o comércio na região (2002: 15-18). Miller reafirma:

De fato, a essência dos luso-africanos como grupo distinto foi a ambiguidade e flexibilidade: eles derivam da habilidade de indivíduos de se mover através da comunidade, ao longo da gama completa da

sua experiência pessoal e cultural, em um continuum entre os mundos africano e europeu do Atlântico Sul. (1988, 248)³.

Os luso-africanos de Angola são conhecidos pela sua mistura cultural, “(...) com uma aparência de portugueses católicos no jeito de se vestir e linguagem; sobreposto a isso, acreditavam na fé não católica africana, davam preferência ao kimbundu em casa e tinham outros hábitos derivados dos seus antecedentes africanos” (MILLER, 1988: 246)⁴.

Os luso-africanos se distinguiam pela sua cultura do comércio legal e de escravos (MARK, 2002: 13-14). O grupo formou-se destas populações de portugueses e brasileiros que iam para Angola buscar fortunas no comércio e que lá se misturavam com a população local, geralmente por casamentos, para estabelecer relações mercantis, aderindo às culturas locais.

Poucos recém-chegados sobreviviam aos primeiros meses na África. Os que viviam anos no continente tinham que lucrar e pagar as dívidas do crédito concedido para eles iniciarem seu próprio negócio. Se eles lucrassem, ou voltavam ao Brasil ou a Portugal, ou se mantinham em Angola e lá entravam para a elite luso-africana, que dominava a região (MILLER, 1988: 250-251). Em Angola, até o século XVII, o luso-africanos eram encarregados do transporte de escravos do interior para os portos, principalmente Luanda e Benguela, e também eram os responsáveis por levar as mercadorias para as Américas (1988: 245). Durante o século XVIII, ocorreu ascensão social desses indivíduos e eles se tornaram responsáveis pelas redes comerciais; estas conexões incluíam acordos com africanos até embarque dos escravos nos portos atlânticos. Na política, essa população não tinha unidade e também não estabelecia lealdade a Portugal ou aos sobas africanos. Na verdade, sua vassalagem estava nas relações econômicas, ou seja, eles transitavam entre os africanos e portugueses de acordo com os que lhes ofereciam melhores condições e lucros (MILLER, 1988: 249). Eles deviam lealdade às suas famílias, que participavam do comércio de escravos.

³ “In fact, the essence of the Luso-Africans resiliency as a group was precisely the ambiguity and flexibility they derived from the ability of individuals to move through the community, along the entire range of its personal and cultural continuum between the African and the European world of the southern Atlantic.”

⁴ “with a veneer of Portuguese Catholicism, dress, and language overlaid on local non-Catholic religious beliefs, a preference for speaking Kimbundu within home, and other habits derived from their African antecedents.”

Pantoja, ao dissertar sobre o espaço político e cultural desses luso-africanos em Luanda, afirma: “na construção das redes e teias que cercavam a comunidade de mercadores de Luanda as relações de parentesco, compadrio e amizade eram as garantias de um lugar no comando da vida política da cidade e de sucesso nos negócios no sertão” (2010a: 239).

As famílias luso-africanas, segundo Miller, tornaram-se a elite “angolana”, baseada no controle do comércio de escravos para o Atlântico. Nesse intuito eles formaram exércitos de mercenários e escravos para lutarem entre si e na busca por mais escravos.

Ao justificar a utilização do termo luso-africano e não crioulo, Miller afirma o seguinte:

Eu adotei o uso do termo “luso-africano” para esse complexo grupo, cheio de diferentes designações (“euroafricanos”, “crioulos”, “afroportugueses”, “portugueses negros” ou somente “português”) que outros autores têm utilizado para descrever as mesmas pessoas, entretanto, geralmente, com ênfase em um ou dois dos seus muitos aspectos. Sem uma afirmação exclusivamente válida, eu escolhi “luso-africano” defendendo e apontando para a ênfase em seu caráter essencialmente africano na política, economia, e estrutura do termo, com a especificação da lusofonia sobreposta que os distingue de similares grupos africanos que também adotaram alguns aspectos da cultura europeia na costa de Loango e outros lugares no século XVIII, na África. (1988: 246, nota de rodapé 2)⁵.

Portanto, o luso-africano se relaciona com uma construção identitária de comerciantes de escravos que se consideravam brancos e portugueses, todavia considerar-se branco e português na África vai além da relação com a cor da pele. A questão da cor no período Moderno não significava propriamente a coloração, mas sim status social. De acordo com a posição social, um indivíduo africano negro poderia ser considerado branco, assim como um branco poderia ser considerado negro. Isso

⁵ “I have adopted the designation “Luso-African” for this complex group, fully aware of the differing terms (“Euro-Africans”, “creoles”, Afro-Portuguese”, “black Portuguese”, and just “Portuguese”) that other authors have used to describe the same peoples, though usually with emphasis on only one or two of their multiple aspects. Without asserting exclusive validity for the phrase I have chosen, “Luso-African” may be defended by pointing to its emphasis on the essentially African character of the group in political, economic, and structural terms, with a specifically Lusophone veneer that distinguished it from similar African groups who also adopted aspects of European culture at the Loango Coast and elsewhere in the eighteenth-century Africa.”

significa que um indivíduo, ao se afirmar branco, poderia confirmar que fazia parte de classe social alta e próspera na África (MARK, 2002: 26).

Cândido afirma que ser branco ou negro em um censo de Angola no final do século XVIII não condizia com uma classificação objetiva como concebemos atualmente. Relevante era uma série de características, como: atividade econômica, local de residência, língua falada, comportamento social, acesso a terras e aparência, que incluía estilo do cabelo, roupas e linguagem corporal (CÂNDIDO, 2006: 139).

Os luso-africanos se caracterizaram por uma população que se denominava portuguesa ou branca. No entanto, eram mestiços culturais e/ou genéticos que transitavam entre africanos e europeus a fim de comerciar escravos e outras mercadorias. Eles formaram uma elite em Angola e ocuparam cargos administrativos e militares.

O conceito de luso-africano torna-se mais de acordo com o presente trabalho, pois é utilizado no contexto do comércio de escravos em Angola, e o termo enfatiza a participação das populações africanas na formação cultural do Atlântico lusófono. Dessa maneira, as sociedades formadas pelo comércio transatlântico são americanas, africanas, brasileiras, com elementos de suas regiões e portuguesas.

Os religiosos e os indivíduos com quem se relacionaram também podem ser considerados luso-africanos. Dois padres nasceram em Luanda, Lourenço da Costa de Almeida⁶ e Pedro Garcês de Souza⁷. Descendentes de famílias especializadas no comércio de escravos e militares, eles compuseram a elite luso-africana que circulava pelo Atlântico.

1.5 Comunidade atlântica

Vários autores que trataram dos temas relacionados à História Atlântica comentam a existência de uma comunidade atlântica ou crioula sem refletir sobre o conceito e a implicação de chamar as relações estabelecidas no Atlântico de comunidade.

⁶ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

⁷ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

Na historiografia, o termo afastou-se do conceito da Ciência Política, que implicava dizer grupo de nações que estabelecem políticas compartilhadas, acordos econômicos (DIEBOLD, 1963: 663-665), e aproxima-se ao trabalho na socioantropologia e sociologia atual, que defendem uma comunidade translocal, sem fronteiras. Na sociologia, o termo é problemático: foi criado como um oposto à sociedade moderna. Inicialmente, o conceito foi utilizado de maneira muito particular para indicar pequenos grupos situados em localidade específica. Com a expansão de seu significado, o termo ficou mais complexo e refutou a noção de comunidades primitivas para se expandir além das fronteiras.

Poplin comenta que o conceito de comunidade é um dos mais complicados na sociologia devido ao constante uso desse termo sem distinção e à reflexão sobre a conceitualização (1972: 4-5). Para o autor, existe uma definição social e moral. A social relaciona-se mais com a ideia de território, interações sociais e tempo. As comunidades morais, para o autor, definiram-se por meio de valores compartilhados, uma cultura dividida pela população que se sente parte de uma sociedade pela relação cultural estabelecida (1972: 7-9). Poplin define a comunidade moral da seguinte maneira:

comunidade como um fenômeno moral parece envolver um senso de identidade e unidade de um grupo e um sentimento de se sentir envolvido em algo e plenitude por parte do indivíduo. Em resumo, o termo comunidade tem sido utilizado para se referir a condição humana de estar conectado a importantes relacionamentos com outros indivíduos. (1972: 7).

A comunidade atlântica se define como parte dessa definição moral, proposta por Poplin, no entanto, muito mais relacionada à definição de Hall de comunidade diaspórica. Para Hall, a comunidade diaspórica é analisada com senso de identidade grupal, o que pode ser enganoso, pois dá a noção de homogeneidade grupal; não ocorre continuidade das tradições, mas sim revisão e re colocação das tradições vividas (2011: 62). As comunidades de caráter diaspórico, como se presenciou no Atlântico, têm relação identitária pessoal, pois as identidades são pensadas e revisadas de acordo com a vivência migratória de cada indivíduo (2011: 63).

A tentação de essencializar a “comunidade” tem que ser resistida- é uma fantasia de plenitude em circunstâncias de perda imaginada. As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da “hibridização” e da *différance* em sua própria constituição. Sua integração vertical as suas tradições de origens coexiste como

vínculos laterais estabelecidos com outras “comunidades” de interesse, prática e aspiração, reais e simbólicas. (HALL, 2011: 79).

Nesse sentido, a comunidade atlântica, em sua essência diaspórica, não se forma de uma relação direta de africanos com suas culturas, ou de portugueses e sua tradição. Pelo contrário, a formação de uma realidade nos portos e lugares de influência do comércio atlântico, a qual podemos chamar de comunidade atlântica, dá-se nas relações entre as culturas e identidades desses povos com as suas próprias tradições e com a cultura que os cerca, ou seja, com várias outras identidades. Foi a partir desta mistura, a cada geração, que se aprofundou uma cultura atlântica nas cidades portuárias, com uma língua em comum e com práticas comerciais e culturais compartilhadas. Os indivíduos que transitavam nessa comunidade eram euro-africanos e atravessavam o Atlântico com facilidade.

Mann comenta que historiadores têm estudado a formação cultural nas Américas em fluxo direto Europa/África para as Américas, porém, estão esquecendo o contrafluxo e a importância das culturas americanas nas africanas e europeias. O autor defende a formação de uma comunidade atlântica multilateral e espalhada em toda a costa oceânica, sem fluxos culturais diretos, mas de dispersão cultural multifacetada no Atlântico (MANN, 2001: 10). De fato, muito além da influência europeia nas culturas, o que ocorreu no Atlântico foi encontro, surgimento e alterações de todas as culturas e identidades que circulavam pelas margens do oceano.

Law e Mann definem: “‘Comunidade Atlântica’: é através do estudo histórico do desenvolvimento de uma comunidade de pessoas que se relacionam e compartilham práticas culturais cuja ponte é o Atlântico” (LAW; MANN, 1999: 311). Os dois autores demonstram a formação de uma comunidade atlântica na Costa dos Escravos, região da África Ocidental cujos portos mais importantes foram Lagos e Ouida, ressaltando a influência dos brasileiros na formação de uma sociedade na região africana. Law e Mann debatem a coerência dos comerciantes de escravos e suas relações interpessoais, contribuindo para criticar uma versão de comércio de escravos heterogêneo, com a participação de vários indivíduos, mas sem pressupor seus contatos e ligações – os autores afirmam que o que se forma é uma comunidade que compartilha cultura (1999: 321-322).

Ferreira critica Law e Mann porque: “Law e Mann afirmam, no entanto, que uma comunidade atlântica não se desenvolveu em Angola, porque Portugal ditou políticas na região como um poder colonial” (FERREIRA, 2012: 11)⁸.

O autor defende que o sucesso do comércio de escravos no século XVII em Luanda resultou de alianças com as soberanias locais, o que reduziu esse poder colonial. Ferreira atesta que os africanos adaptaram a cultura europeia para manter as suas hierarquias, ao mesmo tempo que os portugueses utilizaram, em seu aparato legal, elementos culturais, institucionais e religiosos africanos para conseguirem aceitação das populações de Angola – o que também caracteriza a formação de uma comunidade atlântica (FERREIRA, 2012: 11-12).

Os indivíduos do século XVIII não se autodenominaram como parte de uma comunidade atlântica, mas eles estabeleceram conexões culturais e formaram uma comunidade. Os luso-africanos que se autodenominavam “portugueses” transitavam de tal maneira entre os portos brasileiros e da África, dominavam as línguas africanas e portuguesas, além de ter conexões de parentesco nas margens do oceano, o que lhes dava relação direta com o Atlântico. Forma-se, na região, comunidade que compartilhava elementos culturais, que possibilitavam o entendimento e o comércio em todas as partes do oceano. Um dos exemplos que mais demonstram o surgimento dessa comunidade atlântica é o comércio de escravos entre Brasil e Angola. Segundo Thompson:

Ao estudarmos o tráfico de escravos entre “Angola” e a colônia brasileira, com suas crescentes redes negreiras em fins do século XVIII, damo-nos conta de que as cidades do Rio de Janeiro e de Benguela estão tão conectadas que poderíamos imaginá-las como parte de um mesmo território, unido pelo Atlântico. Suas rotas marítimas bem definidas permitiam a existência de uma comunidade negreira que se movimentava constantemente, habitando ambos os lados do oceano. (2006: 69).

Essa comunidade se espalhava por todo o Atlântico. No caso angolano, famílias de comerciantes se dividiam pelos principais portos do Atlântico Sul – como é o caso da família do padre Lourenço, que será apresentado com mais detalhes em nosso último capítulo. Seu avô fôra militar em Luanda, ascendeu via comércio de escravos e tornou-se escrivão da Fazenda Real de Angola. O pai, Rodrigo da Costa de Almeida, foi

⁸ “Law and Mann state, however, that no Atlantic community developed in Angola because Portugal dictated policies in the region as a colonial power.”

sargento em Angola, mudou-se para a Bahia, onde ocupou o posto de provedor proprietário da Alfândega da Bahia, e o irmão Domingos da Costa de Almeida, provedor da Alfândega na Bahia, assim como o filho deste último⁹ (CALMON, 1985: 105-106). Esta família se estabeleceu em dois portos importantes no comércio de escravos, Salvador e Luanda, além de Rodrigo ter embarcações que circulavam em Pernambuco, Rio de Janeiro, Bahia, Luanda e Benguela. A conexão entre as margens estabeleciam relações de proximidade e partilhamento de culturas, formando família e comunidade atlântica.

A criação dessa nova conexão familiar transoceânica só foi possível por meio do desenvolvimento do comércio de escravos no Atlântico e da formação e ascensão dessa elite de comerciantes. “O comércio negreiro era o elo que ligava os portos atlânticos, e possibilitava a ‘mestiçagem’ e a criação de ‘sociedades inéditas’ nesse espaço” (THOMPSON, 2006: 44-45). Henriques comenta que o surgimento destas sociedades em Angola deveu-se à formação de um mundo atlântico. Nelas, o africano não pode ser visto somente como coadjuvante da formação destas sociedades. Pelo contrário: livres ou escravizadas, as populações africanas foram essenciais na formação das sociedades inéditas. A autora defende a africanização das relações sociais na África Central Ocidental. Isto gerou uma elite de europeus luso-africanos e africanos que controlavam os setores da vida social em Angola (HENRIQUES, 2004: 112-116). O comércio de escravos foi o grande vetor na formação dessa comunidade atlântica, que, além das trocas comerciais, formou também culturas e novas realidades em cada porto.

Por fim, a História Atlântica contribui para o entendimento das mobilidades no Atlântico. Ao compreender relações transnacionais e multiculturais, temos a possibilidade de analisar o trânsito de pessoas, culturas e identidades pelas margens oceânicas. Essa concepção nos dá aparato para entender a história de Angola, que, a partir do século XV, entra na lógica atlântica. Foi, todavia, no século XVIII que se tornou centro do comércio de escravos e sua principal cidade, Luanda, pôde ser considerada atlântica, pois muitas pessoas e culturas circulavam na região.

Na História Atlântica, ocorre a dificuldade de se caracterizar o indivíduo que transitou no oceano e incorporou várias culturas. Os conceitos debatidos foram essenciais para demonstrar a escolha da nomenclatura para caracterizar os religiosos, seus familiares e conhecidos que compuseram os testamentos. Luso-africano parece o

⁹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 30, n. 7, cx. 53.

termo que melhor caracteriza esses indivíduos, que formaram uma comunidade nas margens do Atlântico.

CAPÍTULO 2

OS COMERCIANTES DE ESCRAVOS EM ANGOLA

2 COMERCIANTES DE ESCRAVOS EM ANGOLA

É necessário contextualizar o funcionamento do comércio de escravos em Angola para compreendermos melhor a relação dos padres católicos com os negócios escravistas. Assim, entenderemos as relações dos religiosos com as elites de negociantes e capitães-mores. A renda dos clérigos estava espalhada nos portos no Atlântico Sul, nos seus envolvimento com o comércio de escravos e na criação de redes comerciais e familiares nas margens do oceano. Toda essa mobilidade possibilitou a ascensão social desses sujeitos em Angola. Pretendemos, neste capítulo, desenvolver essas relações ao longo desses amplos espaços.

A África Central Ocidental foi o centro do comércio de escravos no Atlântico Sul: estima-se que saíram da região aproximadamente 4.875.000 escravos, número que equivale a 44% de todo o comércio atlântico (MILLER, 2002: 67). Desse total, a maioria saiu do porto mais importante ao sul da linha do equador do período, Luanda. O porto, no século XVIII, tornou-se a cidade mais populosa da África Central Ocidental, com maior número de europeus e com o maior volume em exportações de escravos.

A área do interior, nas cercanias daquela que hoje é conhecida como a cidade de Luanda, era ocupada pela população do Ndongo, reino que estava em plena expansão no fim do século XV e início do XVI (HEINTZE, 2007: 176). A sociedade era constituída por uma confederação de linhagens de povos Mbundu, situada na proximidade do rio Kwanza. Cada cidade tinha um chefe, chamado de soba, que exercia o poder local e devia impostos e lealdade ao soberano do Ndongo, o Ngola. De maneira simplificada, a sua coesão social dependia da relação que esses povos mantinham com suas linhagens (PANTOJA, 2008: 37-39).

O soberano da sociedade recebia a condecoração de Ngola, objeto sagrado e título, que posteriormente deu origem ao nome Angola (MILLER, 1988: 33; HEINTZE, 2007: 171). Em 1564, Kabasa era a maior cidade dessa sociedade, com aproximadamente 6 mil casas para população de cerca de 12.500 a 24.000 habitantes (VANSINA, 2004: 189). Desde o início das interações com os portugueses, a população do Ndongo e os habitantes de outras sociedades da região de Angola relacionaram-se direta e indiretamente com os ganhos e perdas advindos do comércio escravo.

As populações do Ndongo tinham relações com o litoral, pois, na área onde seria fundada a região de Luanda, havia a Ilha, que também recebeu o mesmo nome. Nela

ocorria o recolhimento do nzimbo, concha rara utilizada de moeda na África Central Ocidental (SANTOS, 1997/1998: 82, 87-89). Essas populações, encarregadas do recolhimento do nzimbo e da pesca e que viviam na costa, tinham contato com as autoridades do interior. A comunicação, geralmente, era feita pelos rios da região (1997/1998: 81-82). Além do recolhimento da moeda, os africanos dominavam as técnicas de navegação costeira e sabiam lidar com a sua geografia peculiar, anterior à chegada dos europeus (THORNTON, 2009: 40).

Os europeus aportaram na região que seria chamada de Luanda. Esta se situa na costa africana ocidental e sua linha oceânica é formada por muitos bancos de areia e recifes nas proximidades de suas praias (DIARRA, 1982: 332-337). Segundo Amaral, a cidade nasceu na região da seguinte forma:

Com um ancorador excelente, de ventos fracos e regulares ao abrigo dos ataques do oceano pela ilha e pelos cabos rochosos que protegem a baía ampla, num litoral aberto à penetração, entre dois rios, no cimo do morro, sítio e localização conjuram-se para favorecer a permanência do aglomerado. (AMARAL, 1968: 35).

Motivos importantes para a permanência na região e fundação da cidade foram, além da região ser propícia para aportar, ter em sua proximidade o leito de dois importantes rios, o Kwanza e o Bengo, que possibilitavam a rápida comunicação entre litoral e interior e facilitavam o comércio.

A vila de Luanda foi criada em 1575, quando Paulo Dias Novais recebeu do Rei de Portugal a doação da região e tornou-se governador (AMARAL, 1968: 33). A cidade foi fundada em 1605, sendo a primeira cidade do ocidente africano. Desde a sua criação, Luanda estava voltada para o comércio entre os portugueses e a população das proximidades. Inicialmente, essas relações foram conflituosas e várias guerras marcaram o avanço dos europeus em terras angolanas.

Os portugueses levaram um século para que o Ndongo se transformasse em “vassalo” do monarca português (VENÂNCIO, 1996: 27). O sistema de vassalagem em Angola é considerado vulgarização das relações estabelecidas no medievo. Os contratos de vassalagem tinham algumas características clássicas, como obediência, serviço militar e proteção militar do senhor. No entanto, também havia a cobrança de tributos sob os sobas, interferência política, econômica e militar dos portugueses, o que se afastava do contrato clássico de vassalagem (HEINTZE, 2007: 422-423). Esse sistema sempre foi motivo de desentendimento entre as sociedades africanas e as autoridades

militares/administrativas portuguesas. Para os povos da região, como os mbundu, o sistema chamado pelas fontes portuguesas de vassalagem, com suas práticas políticas e suas regras, não tinha significado. As relações internas em Angola eram formadas por hierarquias relacionadas com religião, parentesco, mito da origem e relações comerciais. Este funcionamento da hierarquia africana deslegitimou a vassalagem como os portugueses a concebiam (HENRIQUES, 2003: 158, nota 245).

No século XVIII, o comércio de escravos estava consolidado na faixa costeira e de forma precária nas redes/parcerias com o sertão, e em plena expansão. Na segunda metade do mesmo período, o volume de escravos aumentou, assim como as trocas culturais e sociais. Várias relações se alteraram, principalmente com as mudanças feitas pelo Marquês de Pombal. Dessa maneira, analisaremos, no século XVIII, o funcionamento do comércio e a formação de elite em Angola especializada nas trocas por escravos, para que as relações estabelecidas pelos religiosos envolvidos no comércio de escravos sejam mais bem compreendidas.

2.1 O funcionamento do comércio: do interior aos portos

O comércio de escravos transatlântico foi a união de duas lógicas comerciais diferentes e incompatíveis: a atlântica, que tinha a base de suas relações de trocas no anonimato das partes, ou seja, estas poderiam ser estabelecidas por pessoas desconhecidas umas das outras; e a africana, para as populações da África, era inconcebível estabelecer relações comerciais sem o prévio conhecimento do comprador, as trocas eram feitas com a presença do mercador e os africanos necessitavam conhecer a linhagem do comerciante e de onde ele veio (MILLER, 1988: 173-175). Segundo Henriques, essa incompatibilidade de transações econômicas só foi superada com a adaptação dos portugueses às regras africanas.

Convém ainda salientar que os africanos não são uma simples matéria passiva que os europeus podem manipular à sua vontade para lhes impor actividades que mais conviessem aos recém-desembarcados. A história das instalações dos europeus tanto nas ilhas como na costa, põe em evidência o peso das estruturas religiosas, políticas e económicas africanas, condenando os portugueses a aceitar as regras sociais propostas pelos africanos, para conseguir obter informações, mas também para instalar os seus agentes no território africano. (2004: 121).

Para que esse comércio a longa distância se efetuassem, foi necessária adaptação portuguesa e criação de uma complexa rede de agentes sociais e econômicos que garantiam que os escravos chegassem às Américas. Podemos separar a rede comercial que se formou a partir de Luanda em dois setores – o marítimo e o terrestre. No primeiro, havia contratadores, distribuidores de mercadorias, marinheiros, capitães de navios e oficiais do governo. O segundo setor envolvia os *pumbeiros*, *sertanejos*, *ambaquistas*, entre outros, que separavam a economia atlântica das redes do interior do continente, ou seja, eram intermediários (MILLER, 1982: 2-3).

Como já foi dito, o comércio de escravos no interior de Angola, até o século XIX, era controlado pelas autoridades africanas. Os sobas, nome dado aos chefes locais no interior de Angola, determinavam quem poderia entrar nas suas terras, abasteciam as caravanas, davam proteção e apoio militar aos comerciantes. Os portugueses sempre tentaram expandir suas influências; no entanto, era grande o controle dos sobas na autorização de quem poderia entrar nos sertões africanos (HENRIQUES, 1997: 115). A hegemonia dos sobas era tamanha que os portugueses deviam esperar os ritos de sucessão e outros momentos, porque era proibido o comércio nos sobados de Angola. Henriques enfatiza que os portugueses tinham que se submeter a série de regras impostas pelos sobas africanos, inclusive ao sacrifício dos comerciantes (HENRIQUES, 2003: 45-49). Segundo a autora:

Os africanos dão assim provas de tenacidade, obrigando o comércio vindo do exterior a submeter-se aos ritos que caracterizam as operações comerciais organizadas no quadro do comércio interno, que até hoje não pode ser analisado em função de seu volume econômico. (2003: 45).

Os agentes comerciais do interior se adaptavam a essas regras africanas e também faziam parte de uma complexa rede de influência entre africanos e luso-africanos que adquiriam a confiança dos sobas para comerciar em suas terras. A maioria desses negociantes eram conhecidos como *homens descalços*, denominação dada a indivíduos que andavam pelos sertões e estavam inseridos na cultura africana (HENRIQUES, 1997: 117). A importância dos pés descalços na cultura da região angolana deve-se à conexão dos homens com seus antepassados que, após a morte, viviam no chão. Não usar sapatos era sinal de respeito aos espíritos (HENRIQUES, 2003: 52). Portanto, os agentes comerciais deviam conhecer, respeitar todas as regras

africanas e inserir-se na cultura desses povos. Um desses agentes mais comentados na historiografia é o pumbeiro.

Os pumbeiros ou pombeiros tiveram o seu apogeu no século XVIII, eram luso-africanos ou africanos encarregados das caravanas que saíam dos portos e partiam para o interior de Angola com intuito de buscar escravos para os navios negreiros fazerem a travessia para as Américas (FERREIRA, 2012: 59-60). A palavra tem origem no termo pumbo ou pombo, do mbundu, que significava sertão ou interior de Angola (BALL, 1979: 133-135). Por meio do contato dos pumbeiros com os sobas, era possível estabelecer a troca das mercadorias europeias pelos escravos, pois os agentes comerciais sabiam os gostos dos africanos e suas necessidades (MILLER, 1988: 189). O pumbeiro compartilhava a cultura dos cativos; seu sucesso dependia da manipulação social e cultural. Dependendo de com quem este agente comercial estava lidando, ele reconfigurava suas práticas culturais e identidades, português ou africano. Esta alteração identitária demonstra a fluidez desses elementos em Angola (FERREIRA, 2012: 60). Os pumbeiros conheciam os espaços em que poderiam atuar e, mesmo sendo africanos, sabiam que não podiam entrar em algumas regiões. Para Rodrigues:

Esse saber dos pombeiros demonstra a agudeza de sua percepção sobre as relações entre as sociedades africanas, reafirmando que a identidade era fruto de outros elementos para além da cor da pele. “Pretos”, ainda que disfarçados, corriam perigo ao circularem por territórios desconhecidos e/ou inimigos, pois a cor da pele não os unificava e o disfarce nem sempre ocultava o fato de que eram membros de outra etnia, o que os tornava desprotegidos em terra estrangeiras. (2005: 105).

Com essa percepção, os pumbeiros se espalharam pelo interior de Angola em regiões em que eram protegidos pelos sobas e tinham relações com os povos locais. Esses agentes comerciais também se tornaram dependentes dos sobas no sentido de que, a partir do momento em que a aliança era feita, eles não conseguiriam comerciar com as populações rivais.

Eram inúmeras as estratégias utilizadas por africanos, portugueses e luso-africanos para adquirir escravos no interior de Angola – por exemplo, a pena para crimes cometidos, o sequestro ou as guerras, estas últimas sendo o meio mais comum de obtenção de escravos pelos comerciantes. Thornton afirma que não há dúvida de que a maioria dos africanos escravizados o foram através das guerras (THORNTON, 2009: 98-100). Para Meillassoux, “a escravidão impunha uma relação direta entre sociedade

escravagista militar e as populações saqueadas, e nestas a primeira se abastecia continuamente de cativos” (1995: 57). Os religiosos se envolveram com indivíduos nessas guerras, como o Reverendo José Ferreira da Silva Falcão. Ele tinha como primeiro testamenteiro Joaquim Vieira de Andrade, tenente da região de Benguela que atuou no interior organizando guerras contra sobados africanos para apreensão de escravos. Ele os capturava e os levava ao porto (CÂNDIDO, 2006: 88)¹⁰.

Quanto mais crescia o mercado de escravos mais guerras eram feitas para a obtenção da mercadoria homem. Com intuito de evitar a escravização de sua população e o esfacelamento de suas sociedades, alguns sobas reclamavam diretamente de abusos de pumbeiros e militares. Joaquim Vieira foi alvo de algumas reclamações dos sobas por abuso de poder (CÂNDIDO, 2006: 89-91). As autoridades africanas também tentavam controlar as influências dos pumbeiros nas suas regiões, mantendo os mercadores nas feiras, lugares de trocas no interior de Angola (MILLER, 1988: 190).

As feiras foram essenciais na formação do comércio de escravos do interior para a costa africana. Algumas já existiam antes da influência europeia na região, como a de Malebo Pool, que foi local de trocas comerciais na região do Kongo e proximidade com Angola (LOVEJOY, 2011: 53). Existiam dois tipos de feiras – aquelas que ficavam próximas aos presídios portugueses e as que estavam fora das regiões de influência portuguesa (VENÂNCIO, 1996: 156). As primeiras foram criadas nas rotas comerciais pelos portugueses nas proximidades dos presídios, que eram fortes militares criados por eles para manter sua autoridade. Porém, o domínio africano no interior era maior, o que impossibilitou o efetivo controle europeu. Em consequência, os portugueses tentavam exercer algum tipo de poder por meio dos “efeitos civilizadores das mercadorias e comércio” (HENRIQUES, 1997: 105). As feiras próximas aos presídios serviam para as trocas comerciais, no entanto, o governo português aplicava tributações sobre os produtos e tentava controlar os altos preços, o que causava insatisfação de mercadores e dos africanos (VENÂNCIO, 1996: 156-157). O segundo tipo de feira eram as controladas pelos africanos: os sobas notaram que a taxaço dos preços e os desmandos dos capitães-mores causavam inúmeros prejuízos e, como resposta, eles dominavam outras regiões de trocas e criavam rotas alternativas, que podiam ser itinerantes.

Os africanos autorizavam ou não a entrada de comerciantes europeus nas feiras dominadas por eles (MILLER, 1988: 176). Um exemplo do controle dos sobas foi a

¹⁰ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

feira mais importante na segunda metade do século XVIII, Kasanje, localizada no interior, próximo à região de Huambo. A feira localizava-se a alguns quilômetros de distância da cidade africana de mesmo nome. Esta separação do centro comercial com o perímetro urbano servia para que as tradições das sociedades da região, os Imbangalas, não se alterassem ou fossem influenciadas pelo comércio (HENRIQUES, 2003: 45). O local foi um dos maiores centros comerciais do interior de Angola e lugar de tensões entre portugueses e africanos. Vellut descreve várias tensões entre Portugal e as soberanias Imbangalas de Kasanje, a ponto de os portugueses criarem dois planos de desestabilização da região – o “máximo”, que seria acabar com a feira por intermédio de uma guerra, e o “mínimo”, que defendia a desestabilização da região com a criação de outra feira, a do Bono. Nenhum dos dois planos se concretizou (VELLUT, 1975: 122).

Assim como os pumbeiros, outros agentes comerciais frequentavam as feiras e também foram importantes no comércio de escravos do interior para a costa: os aviados, os ambaquistas, os quimbares, os feirantes ou funantes, os sertanejos, os maculuntos e os quilambas.

Os sertanejos eram homens “cafrealizados”, ou seja, europeus que aderiam à cultura e que se vestiam como africanos (PANTOJA, 1999: 110). Estes sujeitos entravam nos sertões para comercializar com os africanos, e a influência desses agentes no interior aumentou a partir da segunda metade do século XVIII (HENRIQUES, 1997: 117). Ferreira comenta que muitos deles eram degredados e negociantes do Brasil, de Portugal ou membro das famílias locais; para o autor, seu sucesso se dava pela sua proximidade com os capitães-mores e com os sobas (FERREIRA, 2012: 31-32).

Os ambaquistas eram homens calçados – conforme Pantoja, os “homens de sapato” ou os “pretos brancos” –, africanos que se vestiam, falavam as línguas africanas, praticavam os cultos da região e se relacionavam com as populações que habitavam os sertões angolanos, em suma, incorporavam a cultura europeia (PANTOJA, 1999: 114). Henriques comenta que os ambaquistas eram africanos ensinados nas missões e que sabiam ler e escrever em português. Esses agentes do comércio compreendiam o momento de retirar os sapatos e relacionar-se com a elite africana (HENRIQUES, 1997: 119). Para os portugueses da época, seriam os africanos “civilizados” (SANTOS, 2005: 429).

No século XVIII, os escravos eram trocados por três principais produtos: os tecidos, as bebidas alcoólicas e as armas. Segundo Thornton, todos os produtos comerciados com os europeus seriam supérfluos, utilizados para demonstrar prestígio,

pois os africanos eram bem abastecidos de mercadorias essenciais, e já tinham o comércio de produtos básicos bem desenvolvido (THORNTON, 2009: 45).

Os tecidos foram os mais trocados e as mais necessárias mercadorias na África – lãs e tecidos bem manufaturados vinham geralmente da Inglaterra; da Ásia, sedas chinesas e panos indianos. Estes produtos foram importantes para a elite de Angola, pois auxiliavam na manutenção das hierarquias das elites que eram detentoras de produtos estrangeiros e únicos. Os maiores comerciantes de tecidos eram os contratadores portugueses (o funcionamento dos contratadores desse comércio será explicado mais adiante), porém Florentino argumenta que no final do século XVIII o capital carioca retirou o domínio desses indivíduos e controlou, inclusive, a exportação dos tecidos asiáticos para a África (FLORENTINO, 2002: 113-114).

O álcool foi o segundo produto mais comercializado, e os luso-brasileiros foram os principais distribuidores deste produto na África. As bebidas alcoólicas sempre foram parte da realidade africana. As populações da África Central Ocidental utilizavam o *malavu*, licor com aparência de leite retirado de palmeira – os problemas desta bebida eram o seu gosto muito amargo e o fato de só poder ser armazenada por um ou dois dias, o que dificultava seu carregamento em viagens de longa distância e seu armazenamento (CURTO, 2004: 24-27). Os africanos utilizavam essa bebida nas guerras, em ritos, para se comunicar com seus antepassados, e podemos dizer que o consumo do álcool tinha ainda conotação econômica, sendo utilizado pela elite africana em transações comerciais (MILLER, 1988: 83; CURTO, 2004: 36-37).

Nos primeiros anos de influência, os portugueses introduziram o vinho na realidade de Angola, bebida com relativo teor alcoólico e gosto doce, a qual foi rapidamente introduzida nos costumes da população local; a bebida portuguesa, porém, logo perdeu mercado para a cachaça brasileira. Na segunda metade do século XVII, os brasileiros começaram a produzir e exportar a aguardente ou *geribita* (palavra no idioma mbundu), e a bebida logo teve aceitação maior que o vinho português devido ao seu alto teor alcoólico, ao seu baixo preço e à rapidez no comércio, já que a viagem entre Rio de Janeiro e Angola demorava poucos meses, o que reduzia os preços e os custos para os comerciantes (CURTO, 1999: 71-75).

A geribita foi o produto brasileiro mais exportado para Angola. Ela quebrou o monopólio português no comércio de escravos e proporcionou às famílias luso-brasileiras o controle do comércio de escravos em Angola (CURTO, 2004: 94-95). A cachaça era utilizada nos rituais africanos, mas, além disso, era consumida durante

transações comerciais com os africanos, e os comerciantes tiveram que se adaptar ao costume africano de ingerir bebida alcoólica durante a compra e venda de produtos. Também consumiam a geribita marinheiros e escravos durante a travessia do Atlântico, para aliviar as pressões no alto-mar (RODRIGUES, 2005: 113).

O terceiro produto mais trocado foram as armas e a pólvora, que alteraram a economia política das populações da África Central Ocidental, colocando o poder nas mãos de seus detentores (MILLER, 1988: 86). Devido ao comércio de armas, formou-se uma elite e novas populações especializadas nas guerras para obtenção de escravos. Como dito anteriormente, a maioria dos escravos era capturada pelas guerras e a influência europeia nos conflitos foi essencial para a manutenção do comércio de escravos. A relação entre o aumento do mercado de homens no Atlântico, no fim do século XVII e início do XVIII, é explicada pelo aumento no preço dos africanos e também pelo aumento das guerras, devido à influência na política e na venda e distribuição de armas pelos portugueses (THORNTON, 2009: 120-123). O governo português tentou controlar a entrada desses produtos em Angola, contudo, não foi efetivo e formou-se um ciclo: quanto mais armas de fogo eram introduzidas na realidade africana, mais escravos eram capturados e mais armas de fogo eram compradas (MILLER, 1988: 118-119).

As mercadorias de troca por escravos eram obtidas por meio do crédito. Este garantia que alguns recém-chegados, como o pai do padre Garcês¹¹, degredado para Luanda, pudessem começar relação de troca com os africanos no interior de Angola, ou com os pumbeiros na cidade. Antes do período de abertura comercial, a política econômica que imperava no sistema comercial escravista envolvia os contratadores. Estes homens eram responsáveis por obter crédito em Portugal, comprar os produtos na Europa, na Ásia e nas Américas, e vendê-los no mercado de Angola para os comerciantes encarregados da obtenção e do transporte dos escravos. Esse tipo de política econômica garantia o monopólio dos portugueses, os quais, via contratos, tinham vantagens na taxação de Portugal e superfaturavam os preços das mercadorias europeias e asiáticas (MILLER, 1988: 551-553; 1999: 19-21; FERREIRA, 1996: 97-98). A prática dos contratadores foi motivo de inúmeros protestos entre brasileiros e luso-africanos que tentavam inserir-se no comércio de escravos, principalmente depois da entrada da geribita no mercado de escravos de Angola.

¹¹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

O crédito aparece nos testamentos dos religiosos e seus parentes por intermédio da cobrança ou do pagamento de dívidas. Exemplo foi o testamento do pai do padre africano Pedro Garcês de Souza. O capitão João Garcês de Souza cobra de um tenente um galão de aguardente¹². O padre Lourenço também cobra dívidas da folha de partilha de seu pai, o capitão Rodrigo, que as tinha no Rio de Janeiro, em Pernambuco e na Bahia¹³.

A partir do final do século XVII, ocorreram alterações no comércio de escravos em Luanda. Antes, o principal importador de escravos era o nordeste brasileiro, devido à produção de açúcar e tabaco. Porém, no período, ocorreu ampliação do volume do comércio com a região da África Ocidental. As trocas comerciais com a região aumentaram devido a série de fatores, entre eles: a falta de vantagem no comércio com Angola, que estava controlado pelos contratadores; a série de epidemias e secas na região angolana, que elevou o preço das mercadorias; a introdução e expansão do mercado da geribita produzida no Rio de Janeiro, que invadiu o mercado angolano enquanto o tabaco de baixa qualidade produzido pelo nordeste brasileiro não foi bem aceito em Angola, mas muito apreciado na Costa da Mina; e o preço do escravo ficou muito alto para os produtores de açúcar, que vinham enfrentando baixa no mercado devido ao aumento da concorrência – especialmente da produção holandesa e francesa no Caribe. Essas dificuldades em comerciar com Angola alteraram o eixo comercial do nordeste brasileiro para a região da África Ocidental (MILLER, 1999: 14-18, 25).

Devido a essa mudança, na virada para o século XVIII, o sudeste brasileiro tornou-se o maior comprador de escravos de Angola. As principais razões para ampliação do mercado carioca foram a descoberta de ouro na região de Minas Gerais, no final da década de 1690, e o crescimento do comércio de geribita (CURTO, 2004: 91). Após a revogação da lei que proibia o comércio da cachaça em terras angolanas, em 1695, houve ampliação vertiginosa nas trocas pela bebida (CURTO, 2004: 90). A atuação dos cariocas no comércio de escravos foi além do comércio de bebidas, e eles se tornaram exportadores de produtos portugueses e asiáticos. Dessa maneira, segundo Florentino, “o capital traficante brasileiro aparecia como detonador e organizador do comércio negreiro” (2002: 113). O que se nota no século XVIII não é a formação de comércio triangular, mas relação direta entre Brasil e Angola. Klein afirma que as

¹² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

¹³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

condições marítimas dificultavam viagem de Angola para Portugal ou do Brasil para a Europa. O sistema de ventos facilitou o crescimento de comerciantes brasileiros que trocavam diretamente com Angola (KLEIN, 1972: 909).

Essa conexão Brasil e Angola se evidencia na análise dos testamentos dos religiosos que possuíam família, dívidas, dinheiro, negócios e conhecidos no Brasil. Rodrigo da Costa de Almeida tinha embarcações que circulavam nos portos africanos e brasileiros, cobrou dívidas de pessoas em Pernambuco e no Rio de Janeiro em sua folha de partilha¹⁴. O pai do padre Pedro, o capitão João Garcês de Souza, também foi citado no livro da Casa do Comércio de Luanda, ele devia 400\$000 para Manoel dos Santos Pinto, comerciante da praça do Rio de Janeiro, o que evidencia que os negócios da família do padre iam além de Luanda e atravessavam o Atlântico¹⁵. O reverendo José Ferreira da Silva Falcão solicitou que missas em sua memória fossem rezadas no Rio de Janeiro, além de ter como segundo testamentário Joaquim José Coimbra, representante comercial que organizava embarcações para Pernambuco e Rio de Janeiro¹⁶.

Quando o primeiro-ministro Marquês de Pombal subiu ao poder do governo português, ele implementou série de alterações na economia – aliado às políticas econômicas inglesas, Pombal empregou um dito liberalismo. Nesse intuito, o Marquês, em 1758, criou a lei de livre comércio, que possibilitava que outros países e pessoas comerciassem em terras de influência portuguesa (MILLER, 1999: 35). No entanto, manteve o monopólio português com a criação das Companhias do Grão-Pará e Maranhão e a Companhia de Pernambuco, principalmente na concessão de crédito para a compra de escravos (MILLER, 1988: 577). A Companhia do Grão-Pará não obteve sucesso no controle do comércio de escravos na região angolana e voltou-se para o comércio na Costa da Mina; já a outra companhia cresceu em Angola sob política econômica de concessão de crédito e alto endividamento, o que a levou à falência em 1770 (MILLER, 1999: 30-31). O comércio das companhias foi substituído pela união de comerciantes que juntavam recursos para financiar a viagem de alguns navios para Angola (KLEIN, 1999: 81).

¹⁴ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

¹⁵ ANTT, Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 61, f. 79.

¹⁶ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

O primeiro testamenteiro de João Garcês, pai do padre Pedro, foi Manoel Cardozo da Silva¹⁷. Conforme o livro da Casa do Comércio de Luanda, de 1763, ele era administrador das contas da Companhia do Grão-Pará, ou seja, cobrou inúmeras dívidas em nome da companhia¹⁸. Os administradores da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão eram responsáveis por cuidar das finanças da instituição em suas áreas de influência. Manoel Cardozo da Silva tinha que cobrar dívidas e poderia emprestar fazendas para outros mercadores. Os feitores das contas da companhia tinham direito a cinco por cento dos lucros, podendo ser pagos em escravos (DIAS, 1970: 273). Estes muitas vezes aproveitavam dos lucros e, mesmo proibidos de ceder crédito em pequenas quantidades, os administradores o faziam em benefício próprio, por intermédio de falsificações das contas (SHIKIDA, 2007: 13).

Pombal também buscou reduzir o controle dos luso-africanos. Os governadores representantes de Pombal, Vasconcelos e Sousa Coutinho, tentaram a atuação dos luso-africanos no interior de Angola e retomar o poder de Portugal sob as terras africanas. O governador Sousa Coutinho (1764-1772) programou série de medidas para retirar o poder dos luso-africanos: tentou eliminá-los do posto de capitães-mores, controlar o comércio do sal em Benguela e condenou práticas religiosas africanas. Porém, suas reformas tropeçavam em contradições. Ele se manteve no poder sob o domínio de funcionários luso-africanos, em meio ao controle político e econômico dos comerciantes de escravos na sociedade angolana da época. Com estas dificuldades, o governador retornou a Portugal sem conseguir o domínio português em Angola (MILLER, 1999: 32-33).

Marquês de Pombal acabou com os contratadores e tentou retomar o domínio português no comércio de escravos, no entanto, a elite luso-africana e brasileira ampliou cada vez mais sua liderança em Angola. Ao final do Governo do Marquês de Pombal, durante a década de 1770, o comércio finalmente se consolidou sem interferência de Portugal, o que aumentou a influência da elite luso-africana e brasileira na região (MILLER, 1999: 36). Os mercadores privados, inseridos em Angola depois de 1769, com a abertura comercial, raramente seguiam ordens da Coroa Portuguesa, que proibia o engajamento de oficiais militares e do governo no comércio (CÂNDIDO, 2006: 82). Mesmo com essas ordens, nota-se a participação de vários capitães e outros militares no

¹⁷ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

¹⁸ ANTT, Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 62, v. 1, f. 3.

comércio de escravos e que estes compunham os principais nomes presentes nos testamentos dos religiosos envolvidos no comércio de escravos. Os familiares dos padres envolvidos com o comércio exerciam esta dupla função: militares e comerciantes de escravos.

Com a abertura comercial, as trocas permaneceram por meio de sistema de crédito. A obtenção deste era possível para vários mercadores independentes. Comerciantes portugueses e brasileiros entregavam a mercadoria para os luso-africanos, que, por sua vez, passavam a fazenda, o crédito, para os sertanejos ou pumbeiros comprarem escravos. Esse sistema transferia os riscos do comércio no interior para o sertanejo, que se tornava responsável pelas mortes durante o transporte (CÂNDIDO, 2006: 119).

Depois da aquisição dos escravos, os pumbeiros retornavam aos portos. No caminho para a costa, as caravanas andavam por meses sem parar e os cativos eram amarrados uns aos outros com o limbambo, correntes de ferro amarradas ao pescoço. Os escravos eram transportados o mais rápido possível para se evitar perdas no interior (CÂNDIDO, 2006: 128). A segurança das caravanas era garantida por acordos com as autoridades africanas, que permitiam a passagem dos mercadores em suas terras. Além da proteção, todo o abastecimento das caravanas era garantido no comércio local africano (CÂNDIDO, 2006: 129). Acorrentados uns aos outros, eles caminhavam com pouca comida e pouco acesso a água. De acordo com Miller, a taxa de mortalidade nessa segunda fase do comércio seria de aproximadamente 13% (1988: 658).

Ao chegarem à costa, os escravos que sobreviviam eram aprisionados em barracões próximos do porto ou nos quintais das casas dos comerciantes que moravam perto do litoral, em região de Luanda chamada de Cidade Baixa. Nos barracões, eles davam aos cativos pouco suprimento de comida e água. Eles somente embarcavam nos navios após meses de espera (MILLER, 1988: 390-393). Azeredo, médico formado no Brasil, que trabalhou em Angola no século XVIII, descreve esses escravos da seguinte maneira: “A imensa escravatura, que para o giro do commercio corre de todas as partes do certão, e se accumula dentro da Cidade, e nas proprias casas dos negociantes, onde permanece até que se ofereça a occasião de ser transportada para o Brazil” (1967: 50).

Nos quintais, os escravos também estavam suscetíveis a adquirir doenças que levavam para os navios ou os levavam a óbito antes do embarque (MILLER, 1988: 393,

398-399). Uma nau poderia ficar meses no porto esperando para encherem os porões de escravos; algumas embarcações passavam por vários portos para acumular escravos e abastecer de mantimentos (KLEIN, 1999: 91). São Tomé foi um dos portos em que as embarcações paravam para se abastecer de água e suprimentos (KLEIN, 1999: 93). A ilha, depois do declínio do comércio de escravos e da transferência portuguesa da produção de açúcar, tornou-se porto de parada. Por causa da longa espera, Miller calcula que morriam mais de 40% dos escravos que estavam nos barracões (1988: 400).

Antes de entrarem nos navios, os escravos eram batizados, carimbados, registrados e embarcados. O carimbo era marca na pele dos escravos, que garantia que o comerciante pagou os impostos antes de os embarcar. Os impostos eram cobrados no mesmo momento do batismo e esses procedimentos eram feitos em massa antes do embarque ou nos quintais onde os escravos esperavam o dia de entrar nos navios. Esse processo gerava tensões entre a administração e os comerciantes. Para os padres e escrivães, quanto mais cedo batizassem e cobrassem o imposto maior a arrecadação. Por essa razão, eles queriam efetuar o batismo nos barracões. Os comerciantes tentavam postergar o pagamento do imposto até o momento do embarque, pois, como o número de mortos era elevado, eles teriam prejuízos (BOXER, 2007).

Após embarcarem, os escravos seguiam para as Américas. Descrever o que se passava no navio negreiro ou tumbeiro seria praticamente impossível: poucos são os relatos sobre a travessia no Atlântico Sul e as condições de todos eram subumanas. Klein descreve que quase todos os navios ingleses tinham a mesma rotina: os escravos eram separados por idade e gênero, durante o dia eram levados ao deck, onde eram forçados a se exercitar e eram lavados utilizando vinagre ou água do mar; à noite eram acorrentados para evitar rebeliões (1999: 95). Muitos morriam durante a viagem. Miller argumenta que a mortalidade aumentava de acordo com o tempo passado em alto-mar. Em uma embarcação saída de Angola para o Rio de Janeiro no século XVIII, em uma viagem de bons ventos, que durava aproximadamente 20 a 29 dias, morria 1,8 escravo por dia; durante travessia mais demorada, entre 60 e 69 dias, no período em que se navegava contra as correntes marítimas, essa taxa subia para 3,31 africanos por dia de viagem (MILLER, 1981: 396).

Rodrigo, pai do padre Lourenço, estava envolvido no transporte de escravos para o Brasil. Ele era dono de embarcações que circulavam em Angola, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Mantinha negócios com essas margens do Atlântico Sul e, ao que parece, a sua relação com a Bahia tornou-se muito lucrativa a ponto de este se mudar

para a região e ocupar cargos administrativos, tendo sua família espalhada pelas duas margens, Luanda e Salvador (CALMON, 1985: 106).

Os religiosos envolvidos no comércio de escravos apresentam em seus testamentos pessoas envolvidas em cada um desses momentos da travessia atlântica. Dívidas e créditos concedidos para comerciantes surgem no testamento do padre Pedro. Seu pai cobrou dívidas¹⁹, além de aparecer como devedor de Manoel Santos Pinto, do Rio de Janeiro, na Casa Comércio de Luanda²⁰. O padre Lourenço tinha rica família que ascendeu pelo comércio de escravos em Angola. Seu pai possuía embarcações que levavam escravos para o Brasil. A influência deste sujeito nas margens brasileiras foi tanta, que este se mudou para Salvador com o seu filho mais velho. Ele e seus descendentes compuseram a elite da região, adquirindo elementos de nobreza, como o hábito da Ordem de Cristo²¹ (CALMON, 1985: 106).

Os religiosos participavam dessa lógica do comércio de escravos, envolviam-se com pumbeiros, tinham familiares e relações com capitães-mores, cobravam dívidas deixadas pelos seus familiares falecidos, estas provenientes do comércio e de relações com contratadores. Portanto, integravam a lógica do mercado escravista em todos os momentos aqui descritos e participavam da elite de comerciantes luso-africanos que dominou a cidade de Luanda.

2.2 Luanda e os comerciantes de escravos

Luanda foi o centro do comércio de escravos no Atlântico Sul. A confluência de negociantes, escravos e senhores para a cidade portuária transformou o local em um dos maiores polos atrativos da África Central Ocidental. A região urbana tornou-se única, pois uniu as culturas europeias, africanas e brasileiras, atraindo indivíduos dos três continentes.

A cidade era dividida entre a parte comercial e a administrativa. Os comerciantes e a escravaria, assim como os mercadores de alimentos, transitavam na Cidade Baixa, aos pés do morro, região próxima ao litoral (VENÂNCIO, 1996: 36-37). A Cidade Alta

¹⁹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

²⁰ ANTT, Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 62, v. 1.

²¹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

era composta da parte administrativa, em que se situava as ordens religiosas e o palácio do governador (1996: 33-34). Em volta da cidade, havia zona de produção agrícola para abastecimento da região, onde se situavam os *arimos* à beira dos rios Kwanza e Bengo. Aqueles eram porções de terras, nas quais ocorria a produção de alimentos que abastecia a cidade (FERREIRA, 2012: 135).

A região da Cidade Baixa foi a mais importante comercialmente, pois foi onde se formou uma rede complexa do mercado escravista, principal produto de Luanda. Desse modo, os comerciantes de escravos tornaram-se os principais agentes econômicos, sociais, políticos e culturais da cidade. Suas famílias lideravam o comércio desde o interior, ao fazerem acordos com os pumbeiros e sobas, até a entrega nos portos brasileiros. A relação direta da cidade com o comércio criou nova elite em ascensão: a luso-africana, que interferiu em todos os setores da vida em Luanda. Segundo Pantoja:

Os moradores de Luanda, originários de várias regiões, africanas, europeias e americanas, estavam envolvidos com o comércio de escravos em todos os setores do seu cotidiano. Eram proprietários e comerciantes de escravos: os militares, funcionários, religiosos, lojistas, pequenos comerciantes e degredados. A variável era a proporção da propriedade, segundo o setor dos negócios que estivessem integrados poderiam ser mais ou menos ricos e poderosos. (2010a: 238).

Com o atrativo do comércio de escravos, a cidade de Luanda, no século XVIII, foi uma das mais populosas do Atlântico Sul. Vários tipos andaram pela região urbana durante o século: portugueses, luso-africanos, africanos e brasileiros. Entre eles, eram também classificados homens de sapato ou pretos brancos, homens de bem, cafres, sertanejos, homens do mar em fora, filhos da terra.

Os homens de sapato eram africanos que aderiam à cultura europeia, falando e se vestindo como os portugueses. Eles utilizavam essa maneira de se vestir para demonstrar a sua ascensão social (PANTOJA, 1999: 112). Os *homens de bem* também poderiam ser *pretos brancos*, os quais, geralmente, adquiriam prestígio social pelo comércio de escravos e, com esse novo status, eram capazes de inserir-se no Senado da Câmara, ocupando cargo político ou administrativo (1999: 108-109). Foi possível essa abertura para a entrada dos africanos ou luso-africanos no sistema administrativo português em Luanda, devido ao pouco contingente de portugueses na região e à certa maleabilidade até mesmo na condição da cor dos próprios habitantes de Angola (FERREIRA, 2006: 4). Segundo Pantoja: “em Luanda permitia-se, pelas leis e cargos

surgidos na administração portuguesa, a ascensão social do mestiço. Por falta de ‘gente católica e portuguesa’, essas funções eram preenchidas por ‘mistos’” (1999: 107-108).

O oposto dos *homens de sapato*, que se inseriam na administração portuguesa em Angola, os cafres foram europeus que entraram no interior de Angola e adquiriram hábitos dos africanos. Eles eram sertanejos encarregados do comércio de escravos do interior para Luanda. Vestiam-se, adoravam os deuses e casavam-se com africanas (PANTOJA, 1999: 110-111; HENRIQUES, 1997: 50). A maioria deles eram lançados, que retornavam do interior depois de terem construído redes comerciais com os sobas, para adquirir ganhos com o comércio atlântico em Luanda.

Os filhos da terra eram considerados brancos, podendo ser luso-africanos ou africanos, eram descendentes dos comerciantes de escravos ou indivíduos que nasceram em Angola. Eles, geralmente, exerciam cargos militares e/ou de comerciantes, começavam em presídios com postos mais baixos, porém poderiam subir ao posto de capitão-mor e coronel (PANTOJA, 2010b: 385-386). Os portugueses reclamavam constantemente da falta de fidelidade dos filhos da terra, da não submissão às leis e da assimilação de valores africanos (PANTOJA, 2010a: 180). Eles ascendiam socialmente por intermédio do comércio de escravos e formavam famílias especializadas neste mercado. Também eram donos da maioria das propriedades e dos estabelecimentos em Luanda.

Os homens do mar em fora eram o oposto dos filhos da terra. Recém-chegados em Angola, de várias origens, como militares, degredados, brasileiros, portugueses, homens de negócios, que tentavam se inserir no comércio de escravos africano e atlântico (FERREIRA, 2012: 26). Os homens do mar em fora encontravam dificuldade de se inserir no comércio de escravos, pois, no século XVIII, já havia monopólio das famílias luso-africanas de comerciantes de escravos na região de Luanda. Portanto, esses indivíduos, geralmente, iam tentar fortuna nos sertões.

A relação entre os filhos da terra e os homens do mar em fora não era harmoniosa. Havia conflitos em relação ao controle do comércio e à inserção dos últimos nas redes mercantis (FERREIRA, 2012: 27). Alguns homens do mar em fora, que iam comerciar em Luanda com a carta de crédito já adquirida, tornaram-se os principais credores da cidade, pois forneciam mercadorias para aquisição de escravos. Outros partiam para o interior da África Central Ocidental sem renda e se aventuravam nos sertões angolanos, tentando quebrar o monopólio dos filhos da terra (FERREIRA, 2012: 26).

Os homens do mar em fora deviam ter mobilidade geográfica quando comerciavam do interior para os portos. Mas não só isso: eles moviam-se cultural e socialmente e alteravam a própria identidade. Os que adentravam no sertão angolano, adaptavam-se à cultura das sociedades africanas. Deviam se africanizar para adquirirem confiança dos sobas africanos. Frequentemente, casavam-se com africanas, alterando a identidade portuguesa e conseguindo lucros com o comércio de escravos e contatos. Muitas vezes, eles retornavam às cidades portuárias com contatos estabelecidos no interior e passavam a comerciar também no Atlântico.

Dois religiosos eram filhos da terra, o padre Lourenço e o padre Pedro. O avô do padre Lourenço, Domingos da Costa de Almeida, foi um homem do mar em fora, que foi para Luanda servir no exército e comerciar. Seus filhos e parentes ascenderam na sociedade, tornaram-se filhos da terra e participaram da elite luso-africana e brasileira²². O pai do padre Pedro, João Garcês, foi degredado para Luanda. Lá entrou para o serviço militar e comercializou escravos, também entrou para a elite luso-africana de comerciantes de escravos²³.

Todos esses indivíduos transitavam pelo cotidiano de Luanda e a maioria estava relacionada direta ou indiretamente com o comércio de escravos. Segundo Cândido:

Os comerciantes consolidaram sua posição social adquirindo escravos, protegendo dependentes e mantendo uma série de pequenos negócios, como tavernas e vendas. Eles também investiram em um estilo de vida aristocrata que requeria um grande séquito de escravos e uma casa imponente. (2006: 117-118)²⁴.

A casa imponente comentada por Cândido deveria ser construída aos moldes portugueses, de pedra, o que a diferenciava das demais. Essas construções estavam relacionadas à demonstração de poder da elite luso-africana (MARK, 1995: 313). João Garcês, ao final de sua vida, deixa para seu filho, o padre Pedro, três casas em Luanda, entre elas uma de pedra, o que indica a inserção dele na elite luso-africana²⁵.

²² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

²³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

²⁴ “*Comerciantes* consolidated their social position acquiring slaves, protecting dependents and maintaining a series of small businesses, such a taverns and shops. They also invested in an aristocratic style of living that required large slave retinues and imposing houses.”

²⁵ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

A consolidação de elite de comerciantes de escravos em Luanda estava associada com a formação de empresas familiares que detinham o poder do comércio de escravos e da administração da cidade. As famílias de comerciantes de escravos que controlavam o mercado escravista em Luanda, geralmente, eram de luso-africanos, africanos e brasileiros, em sua minoria, portugueses. As empresas familiares se espalhavam pelas margens do Atlântico Sul e buscavam controlar o comércio de escravos em todos os momentos. A família mais vultosa entre os exemplos dos religiosos foi a dos “da Costa de Almeida”. Eles ascenderam com o comércio de escravos em Angola. Rodrigo mudou-se para a Bahia junto ao seu filho Domingos e lá abriram outra frente de influência política e comercial. Manteve alguns familiares em Luanda, como o padre Lourenço, o que possibilitava ter representantes em dois portos importantes (CALMON, 1985: 106)²⁶.

Essas empresas familiares, no caso dos religiosos analisados, iniciavam-se com a mudança de um de seus membros para Angola. A maioria dos portugueses e brasileiros que aportavam na África eram solteiros ou não iam com suas mulheres. Eles se estabeleciam em Luanda e formavam *famílias negras* com as africanas. As uniões eram ilegítimas aos olhos da legislação portuguesa, porém alguns luso-africanos assumiam seus filhos, garantiam o sustento deles e prosperidade aos seus descendentes (PANTOJA, 2004: 6-7).

As relações familiares foram utilizadas de inúmeras maneiras; o casamento era o principal meio de introdução e expansão da família no comércio de escravos. Para isso, alguns luso-africanos se casavam com mulheres da elite africana; outros, com filhas de famílias que competiam no comércio de escravos, ou de comerciantes residentes no Brasil, para expandir a rede de influência. O matrimônio era a possibilidade de ascensão e conexão com os parceiros comerciais (MILLER, 1988: 248), mas também o momento de demonstrar o prestígio da família dos comerciantes luandenses e estabelecer novos laços familiares. Os padrinhos de casamento eram escolhidos para selar aliança entre as famílias de comerciantes e as noivas eram aceitas de acordo com a sua influência nas elites luso-africanas e africanas (PANTOJA, 2010a: 11).

O casamento foi utilizado como meio de inserção na elite por Rodrigo, que, pai do padre Lourenço, foi capitão em Angola e, para inserir-se na elite luso-africana existente em Luanda, casou-se com Dona Ana Duque, filha da terra, nascida na região e

²⁶ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

de origem também luso-africana. Filha do capitão João Duque Estrada, que estava alocado em Traz os Montes (CALMON, 1985: 106), região do interior de Angola, seu pai, possivelmente, estava inserido no comércio de escravos do interior para o porto de Luanda.

Por intermédio dessas alianças, os luso-africanos se firmaram no poder de todas as instâncias da cidade de Luanda. As redes comerciais, sociais, pessoais dos luso-africanos eram complexas, de tal maneira, que tornava difícil para alguém de fora, como os portugueses e o governo, entender seu funcionamento. Essas relações complexas causavam conflitos com a administração portuguesa, que tentava controlar a influência dos comerciantes em Angola. Os problemas com o governo português também aconteciam porque os luso-africanos não defendiam os interesses da Coroa, caso esta não garantisse vantagens comerciais a eles. Suas alianças com os poderes africanos eram criadas de acordo com o interesse: seu comprometimento estava no comércio de escravos e na lealdade à família (MILLER, 1988: 249).

Os filhos das famílias de comerciantes geralmente exerciam cargos administrativos em Luanda e outras regiões de Angola, concomitante com o comércio de escravos (MILLER, 1988: 248; PANTOJA, 2010a: 6). Os filhos da terra também prestavam serviços militares até alcançarem a patente de capitão-mor. Eles eram recrutados no local e, devido a sua bagagem cultural e facilidade de se relacionar com as culturas africanas, conseguiam estabelecer parcerias comerciais com os sobas. As autoridades africanas se tornaram coadministradoras do comércio de escravos, prestando vários serviços, como o abastecimento das caravanas (FERREIRA, 2012: 37-39).

Os capitães-mores eram responsáveis pelos presídios, formações militares que agregavam população, na sua maioria, africana e luso-africana (SANTOS, 2005: 122). Eles eram os primeiros europeus a ter contato com os africanos do interior. Exerciam amplo poder no sertão de Angola, interferindo em decisões, como a sucessão de sobas e as guerras políticas, e intervindo nas relações comerciais (FERREIRA, 2012: 43). A legislação, nem sempre cumprida, dava preferência à nomeação de capitães-mores naturais da terra. Assim que havia uma vaga, fazia-se edital convocando candidatos; o governador ou rei decidia pelo candidato (PANTOJA, 2009: 25). Esses indivíduos muitas vezes já pertenciam a famílias de comerciantes luso-africanas. Eles serviam para expandir as redes comerciais e, com isso, se tornaram influentes comerciantes de escravos no interior de Angola. Sua influência era grande, assim como os problemas

causados por eles em terras angolanas. Algumas vezes, ao invés de entrar em acordo com os sobas, os capitães guerreavam, o que desestabilizava o comércio de escravos no interior de Angola e não agradava os negociantes do litoral (CÂNDIDO, 2006: 83-84).

Com aumento das reclamações dos comerciantes da costa, em 1720, o governo português proibiu todos os governadores e militares acima de capitães a participar de qualquer tipo de comércio (BOXER, 1965: 117). Na segunda metade do século XVIII, Pombal reiterou a proibição de os capitães-mores e os governadores comerciarem escravos (SANTOS, 2005: 73). Ambas as proibições foram com o intuito de retirar o poder das famílias luso-africanas e brasileiras do comércio de escravos, porém, essas medidas não surtiram efeito e em pouco alteraram a composição dos mercadores de escravos.

As famílias luso-africanas de comerciantes de escravos espalharam-se em todos os setores da vida em Luanda, na administração, na Igreja, no abastecimento de alimentos e na política. Nesta última, eles obtiveram o controle do Senado da Câmara da cidade. Esta instituição esteve presente em todas as regiões de influência portuguesa. Segundo Pantoja: “o percurso da instituição local é um excelente testemunho da vida cotidiana e econômica e fornece material indispensável para apreender as famílias de mercadores/as e seus entrelaces humanos” (2009: 12).

O Senado da Câmara foi criado em 1605 (PANTOJA, 2009: 14). O governo português também implantou o Senado da Câmara em outras regiões de influência, como Goa, Macau e Bahia. Esses conselhos municipais eram criados com o intuito de defender os interesses dos europeus nas cidades. No entanto, em Luanda, o Senado da Câmara fugiu do controle dos portugueses e foi dominado pelos comerciantes de escravos (VENÂNCIO, 1996: 34).

A câmara assumiu o poder de Luanda três vezes. A primeira, de 1667 a 1669, quando entraram em conflito contra o governador Tristão Cunha, e permaneceu no poder por quase três anos seguidos. Depois do mandato, acusaram os vereadores de participar do motim contra o governador. Alguns foram presos. A segunda, em 1702, quando o governador Bernardo da Tavora morreu e os vereadores subiram ao poder por um ano, esperando a chegada de novo governante em Luanda. A última, em 1732, após a morte do governador Paulo Caetano de Albuquerque, os vereadores ficaram no poder por alguns dias (BOXER, 1965: 115).

Boxer descreve algumas características das câmaras das regiões de influência portuguesa. A primeira foi a manutenção de um status quo português, em que a câmara

manteve seus privilégios de acordo com a lisboeta. A segunda característica foi que os conselhos municipais se mantiveram independentes de governadores e influenciavam em decisões da Coroa (1965: 142-143). Como no caso narrado por Boxer, o Senado da Câmara de Luanda, em 1678, entrou com ação solicitando que fosse proibida a importação da geribita – em um ano, a Coroa proibiu a importação do produto. Os componentes do Senado da Câmara revogaram a solicitação, pois o impedimento causou problema para os próprios senadores, que recebiam parte das taxações sobre os produtos. Com a proibição, o comércio ilegal da cachaça continuou, porém os senadores não recebiam pelo produto (1965: 122-123). A terceira característica foi que boa parte dos expedientes e debates eram relacionados às festas anuais religiosas. A quarta característica foram os constantes conflitos entre o Senado da Câmara e os representantes da Coroa, principalmente o Governo-Geral. Havia atritos entre esses dois poderes desde a criação da instituição (PANTOJA, 2009: 15).

O Senado da Câmara era constituído por três vereadores, dois juizes e um procurador, secretários e almotacés. No século XVIII, estes cargos eram obrigatoriamente ocupados pelos moradores (PANTOJA, 2009: 15-16; BOXER, 1965: 112-113). Cada representante poderia ficar um ano no cargo, porém, como havia poucos letrados na cidade, os cargos funcionavam em sistema de rodízio, para manter a representatividade das famílias de comerciantes de escravos. Um cargo no Senado da Câmara garantia vantagens políticas, um bom salário. Os vereadores da Câmara conseguiam a terceira parte dos navios que saíam de Luanda para embarcar seus próprios escravos ou dar esse direito a outros moradores da cidade (BOXER, 1965: 132). Ocorriam vários conflitos entre as famílias luso-africanas por uma cadeira no Senado da Câmara. As lutas por cargos e poder chegaram ao ápice no momento em que os representantes da instituição assumiram o poder. Por três vezes as famílias de comerciantes de escravos disputaram o poder de Luanda (PANTOJA, 2009: 18-20).

Dessa maneira, os luso-africanos controlaram o comércio de escravos e a política na cidade de Luanda. Este controle era obtido pela rede de influência criada por estes mercadores. A maior diferença desses indivíduos foram suas características e africanização, conforme discutido no capítulo 2 – eles dominavam o português, diziam-se católicos e, no entanto, aderiam à cultura africana no plano privado. A adaptação foi a principal característica dessa comunidade atlântica.

Os religiosos e as pessoas com quem se relacionaram compunham essa elite luso-africana, de tal maneira que exerciam cargos militares, como capitães, tenentes e alferes. Também tinham cargos administrativos, como Rodrigo da Costa de Almeida e seus descendentes, que ocupou o cargo de escrivão proprietário da Fazenda Real, em Angola²⁷. Os padres compunham essa busca pelo poder da elite luso-africana. Como veremos no próximo capítulo, com a instituição do padroado, eles também tornaram-se parte do Estado. Dessa forma, ter um representante neste setor também significava ter algumas facilidades no comércio de escravos, além da demonstração de ascensão social, que significava ter filhos na Igreja Católica.

²⁷ AHU, cx. 37, doc. 53.

CAPÍTULO 3

A IGREJA, ANGOLA E ESCRAVIDÃO

3 A IGREJA, ANGOLA E ESCRAVIDÃO

“Oh se a gente preta tirada da Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre!”

(Pe. Antonio Vieira, 1633)

A Igreja Católica se expandiu junto às navegações ultramarinas portuguesas. Dentro dos navios que aportaram no Brasil, na África, na Índia, na China e no Japão, estavam padres de várias congregações; nessas regiões, eles criaram Igrejas e missões. Além das obrigações religiosas, os clérigos espalharam a cultura europeia, confeccionaram as primeiras gramáticas das línguas de várias sociedades, alteraram a vida das populações por onde passaram, aderiram à cultura dos indivíduos que estavam em contato e participaram do cotidiano das regiões de influência.

A religião e as ordens papais levaram os sacerdotes a regiões remotas de Angola, sendo, algumas vezes, os únicos habitantes europeus nos vilarejos no interior angolano. Esses religiosos se envolveram com o comércio e os costumes. Mesmo os padres tendo ideia de superioridade cultural, inconscientemente, eram influenciados pela cultura africana (BOXER, 2007: 55). Enfim, a Igreja além de ir a Angola evangelizar, os seus padres exerceram outras funções além das religiosas.

A ideologia sobre a escravidão e como esta deveria ser também foi levada para as regiões onde as Igrejas foram montadas. Os interesses do Estado português e da Igreja Católica, devido à criação do padroado, tornaram-se mais próximos e favoráveis a Portugal. A instituição religiosa, muitas vezes, legitimou a presença portuguesa e a escravidão, mas também entrou em conflito com as decisões portuguesas – como no caso de revolta dos habitantes e dos jesuítas no início do século XVI, em Luanda, ambos ficaram insatisfeitos com o fim dos *amos* (ALENCASTRO, 2002: 14). Os amos eram terras doadas pela Coroa Portuguesa para particulares, em sua maioria os jesuítas. Nestas, eles poderiam cultivar; no entanto, poucos estavam interessados nisso. A maior utilização dos amos era na escravização das populações que habitavam as regiões doadas, pois eles tinham o direito de explorar a população local, escravizá-la e vendê-la quando quisessem (HEINTZE, 2007: 439-440).

Este capítulo busca entender a expansão do cristianismo em Angola e a ideologia que a Igreja Católica difundiu. Portanto, será dividido em duas grandes partes:

a primeira debaterá brevemente sobre a Igreja e a escravidão – como a fé católica discutiu a questão do comércio humano e a escravidão africana; a segunda parte analisa a história da Igreja Católica em Angola, que resumirá a chegada do catolicismo na África Central Ocidental e a expansão da Igreja nas regiões, na época chamada pelas fontes de Kongo e de Angola. Ambos os assuntos são temas de longos debates historiográficos, porém não são os eixos principais deste trabalho. Portanto, abordarei essas questões brevemente, pois são essenciais para a compreensão das razões, além de como os padres conseguiram se envolver com o comércio de escravos em Angola.

3.1 O clero e a escravidão: uma ideologia

A legitimação da escravidão por meio do cristianismo foi fundamental para a manutenção do comércio de escravos, assim como a oposição de religiosos foi essencial na ideologia da abolição. O que se constrói no período escravista é uma lógica da exploração do trabalho humano que a Igreja ajudou a propagar. A constituição de ideário sobre a escravidão segue a linha de pensamento da própria época. Discutir a formação dele no catolicismo não significa falar de ideias que se propagam até hoje na Igreja e, sim, comentar estrutura de pensamento da época. Este imaginário propagado pela Igreja possibilitou o envolvimento de padres no comércio de escravos. Foi por intermédio da construção dessa ideologia e da participação de religiosos na legitimação da escravidão que os clérigos puderam se envolver no comércio e ascender socialmente via ofício de religioso e de negociante.

Entendemos ser importante tratar desde as ideias da antiguidade até o século XVIII, pois as opiniões propagadas foram contínuas até o período Moderno. Os autores gregos e medievais foram a base para a construção da ideologia escravista. Esta permitiu, até o século XV, que escravos bérberes, árabes, turcos, armênios, búlgaros, eslavos, gregos, circassianos fossem utilizados na Europa (COSTA E SILVA, 2002: 849). A expansão marítima trouxe consigo o problema da representação de novos sujeitos no imaginário europeu – já não era mais o infiel mulçumano o único possível escravizado, mas sim o americano e o africano, que também necessitaram de ideário para legitimar a sua escravização. Foi por esta nova ordem que o preconceito criou suas raízes mais profundas e representou o negro como inferior, o escravo natural.

Os gregos debatiam a questão da escravidão e sua legitimação. Aristóteles e Platão questionavam o que ensejaria a escravidão e por que ela existia. Aristóteles defendia escravidão natural, ou seja, “(...) a verdadeira escravidão derivava de uma deficiência inata da beleza e na virtude interna da alma.” (DAVIS, 2001: 89). Para Aristóteles, os homens bárbaros, aqueles que não eram cidadãos, homens da natureza, do meio rural, deveriam ser escravizados para se inserirem na sociedade. Segundo o filósofo, os escravos existiam naturalmente para dar ao seu senhor a oportunidade de reflexão filosófica e retirar do seu dono os trabalhos manuais, para que ele pudesse refletir e evoluir intelectualmente. No final da Idade Média, a crítica ao trabalho manual e no campo incumbiu aos escravos esse ofício (AZZI, 2001: 208-213).

Durante o período Medieval, com a consolidação do catolicismo, surgiu linha de pensamento que envolvia padres e monges chamados escolásticos. Nesta tradição, vários padres refletiram sobre a escravidão, sua relação com a religião católica e partes da Bíblia que defendiam ou comentavam sobre a escravização. Os principais nomes dessa vertente foram Agostinho de Hipona (354 d.C-430 d.C) e Tomás de Aquino (1225 d.C-1274 d.C). Ambos afirmavam que a escravidão advém para remediar os pecados, ou seja, a escravidão é relatada como parte do pecado original. Para os escolásticos, o homem seria escravo da busca para redimir seus pecados e servo de Deus na terra. Agostinho de Hipona argumentava que, embora a natureza do homem fosse livre e só condissesse utilizar os animais como servos, os homens deveriam ser escravizados para coibir os excessos da natureza humana (DAVIS, 2001: 107).

O ideário de Tomás de Aquino vai além: o escolástico comentou a relação da escravidão com os pecados, mas também se uniu a Aristóteles na argumentação de ordem social natural, em que alguns nasceram para dirigir a sociedade e outros para serem escravos (AZZI, 2001: 216). O religioso acreditava que os homens nasceram para se subordinarem a uma autoridade e, dependendo de como o indivíduo nasceu, ele deveria cumprir seu destino, sendo escravo ou senhor, ou seja, a desigualdade humana é parte do direito natural de cada sociedade (DAVIS, 2001: 116-118).

No medievo, os religiosos questionavam quem poderia ser escravo e se um cristão poderia escravizar outro. Muitos condenaram a escravização de outro cristão, pois este, a partir do batismo, estaria perdoado do pecado original. Porém, caso um escravo se convertesse à religião católica, ele seria livre ou permaneceria escravo? A saída para o impasse foi encontrada pelos priores de Florença, em 1366, os quais definiram o indivíduo infiel como todos os de origem pagã, o que, mesmo com a

conversão, os manteve definidos como escravos (DAVIS, 2001: 123). Mesmo com esta nova definição de infiel, a postura de não escravizar cristãos reduziu o número de escravos europeus no continente. Porém, essa retração causou expansão dos escravos estrangeiros, como os cativos obtidos, de início, pelas cruzadas e, depois, via expansão marítima na África e nas Américas. Segundo Davis:

No entanto, no século XV, os europeus tornaram-se cada vez mais prejudicados com a escravização de homens dos países cristãos. A Igreja denunciava e ameaçava punir os fiéis que raptassem ou escravizassem forçosamente os companheiros cristãos. Todavia, esses escrúpulos não se estendiam aos incrédulos, que costumavam ser considerados indignos da liberdade. Quando os europeus capturavam ou compravam pagãos, eles viam atacando a infidelidade em geral, assim como conseguindo novas almas para a Igreja ganhar. Essas foram as ideias que guiaram a Igreja quando os europeus entraram, pela primeira vez, em contato com a África Negra. (DAVIS, 2001: 122).

O período Medieval foi essencial na construção de uma postura de toda a sociedade, que não questionava a escravização do infiel e a via como direito natural do europeu. A argumentação utilizada pelos pensadores da época será revisada e revisitada durante todo o período da escravidão moderna.

3.1.1 Escravidão na Igreja do período Moderno

No início do período Moderno, a escravidão quase desaparecia no continente europeu quando ressurgiu muito mais poderosa, ostensiva e cruel nas Américas. O pensamento moderno retrabalhou as ideias discutidas anteriormente e acrescentou roupagem da época, dessa vez com dois novos indivíduos no imaginário escravista, o africano e o índio.

O comércio de africanos escravizados era conhecido desde a antiguidade. Os egípcios, gregos e romanos já comercializavam as populações da África subsaariana, porém, seu comércio não era abrangente como foi no período Moderno (COSTA E SILVA, 2002: 17-25). O africano foi introduzido na lógica mercantilista quando o comércio de escravos vindo da África subsaariana feito por europeus se tornou ostensivo. Não se pode falar ao certo quando o mercado escravista teve sua gênese. Alguns pesquisadores, como Abramova, afirmam que o comércio de escravos iniciou-se em 1441. Nesse ano, a expedição de Antão Gonçalves e Nuno Tristão levou para a

Europa dez africanos escravizados. Alguns desses indivíduos foram enviados como presente para o papa Eugenio IV (ABRAMOVA, 1981: 19-20).

Pouco tempo depois desse contato com o africano escravizado, antes da expansão marítima para as Américas, o papa Nicolau V, em 1452, outorgou a Bula Dum Diversas, que reconhecia aos portugueses e espanhóis o direito exclusivo de explorar as terras “descobertas”, reduzir os pagãos à escravatura, criar missões católicas e fundar Igrejas nas regiões (ABRAMOVA, 1981: 20; MIRA, 1983: 44). A bula demonstrou dois motivos para a escravização, razões já explicitadas na tradição escolástica: a primeira, o pecado, comentado por Santo Agostinho, e a segunda, a ordem natural social, defendida por Aristóteles e São Tomás de Aquino (OLIVEIRA, 2007: 358-359).

O poder concedido pelo papa para o rei de Portugal na Bula Dum Diversas originou a outra ordem papal que instituiu o padroado: essa instituição permitia ao monarca criar Igrejas e ser responsável pelas missões em suas áreas de influência. No padroado, o rei português ficava a cargo das missões nas suas regiões de relacionamento; em consequência, a bula papal dava ao monarca o dever de pagar a remuneração dos religiosos e proporcionar locais de domínio a eles. No significado completo da palavra, Portugal ficou encarregado de proteger a Igreja fora da Europa e, em troca, ganhou apoio e sacralidade (AZZI, 1987: 46-49).

Com a promulgação da bula, Portugal controlou o clero: os religiosos só podiam investir em regiões depois da autorização do rei; a Coroa também podia proibir a publicação de bulas pontífices. Funcionando sobre esse regimento, a religião tornou-se aparato para a expansão do poder português (ALENCASTRO, 2002: 23). A união entre Portugal e a Igreja foi a base da evangelização em Angola, por conseguinte, foi importante para manutenção do discurso da escravidão no catolicismo, pois este estava relacionado aos interesses do monarca, cuja principal mercadoria em Angola era os escravos.

A ampliação do comércio de escravos a partir do século XVI, devido ao aumento da produção agrícola nas Américas e à exploração das minas de ouro pelos espanhóis, fez que aumentasse a discussão sobre a legitimidade da escravidão e quem deveria ser escravizado. Na primeira impressão, as populações das Américas e os africanos foram vistos como homens bestiais, sem racionalidade e incapazes de entender o catolicismo. Porém, os habitantes das Américas aos poucos foram se transformando. No discurso dos padres, eram criaturas infantis que deviam ser ensinadas. Com a educação religiosa, alcançariam maturidade e racionalidade a partir do conhecimento

ocidental. Quanto mais se alterava a concepção sobre as populações americanas, mais o africano se tornava o escravo natural.

Durante o século XVI, os jesuítas no Brasil eram contra a escravização dos habitantes das Américas e a favor da do africano. Para os jesuítas, as populações das Américas já eram livres desde a chegada do português, porém o africano já vinha escravizado, e, por essa razão, vários jesuítas defendiam o emprego do trabalho dos africanos escravizados (OLIVEIRA, 2007: 359). Os habitantes das Américas não tinham a dualidade explícita do cristão contra o pagão. Na realidade, para o europeu, que estava em conflito entre a vontade de acumular riqueza e o retorno a uma vida simples e espontânea, o indígena americano representava idade de ouro perdida, quando não ocorria o pecado (DAVIS, 2001: 196). Enquanto o africano passou a representar o bestial em sua mais completa forma. O importante a ser ressaltado nessa questão da escravização das populações das Américas é que, a partir da proibição da escravização delas, os africanos tornaram-se as únicas populações legalmente escravizadas, ou seja, nunca foi posto nenhum empecilho oficial da Igreja ou do Estado sobre a escravização das populações africanas até o final do século XVIII.

Apesar da ideia do africano como escravo natural, alguns padres questionaram a escravização das populações da África, sua crueldade no comércio e trato dos cativos; porém, foram vozes isoladas. O papa Paulo III, em 1537, retificou uma bula chamada *Sublimus Deus*, a qual proibiu a escravidão indígena e africana. Contudo, a última população foi esquecida e a bula ignorada (BOXER, 2007: 47-48).

Outra questão levantada sobre o comércio de escravos no período Moderno foi a de como o escravo era adquirido. Para legitimação da obtenção do cativo, direito antigo e medieval também foi retomado, o das guerras justas ou santas. As cruzadas foram os principais modelos – iniciadas no século VIII, duraram até a expulsão dos árabes da Península Ibérica no século XV. Essa instituição foi retomada com os preceitos de se conquistar as terras e evangelizar os seus habitantes. A América e a África foram tratadas como vazias e sua população sem capacidade de raciocínio. Teoricamente, os europeus deveriam oferecer a fé cristã e, caso essa fosse negada, poderiam guerrear contra as populações. No entanto, os portugueses valiam-se de qualquer motivo para iniciar conflito e obter mais escravos. O padre Antonio Vieira questionava a forma de aquisição dos africanos, porém ele jamais se opôs à escravização das populações da África, mesmo admitindo que a maioria era adquirida de maneira ilegítima (BOXER, 2007: 50). Vieira comenta sobre a escravização do indígena e do negro:

Olhai para os dois pólos do Brasil, o do Norte e do Sul, e vêde se houve jamais Babilônia nem Egito no mundo, em que milhares de cativeiros se fizessem, cativando-se os que fez livres a natureza, sem mais direito que a violência, nem mais causa que a cobiça, e vendendo-se por escravos. (1957a: 116).

E o padre continua: “bem sei que alguns destes cativeiros são justos, os quais só permitem as leis, e que tais se supõem os que no Brasil se compram e vendem, não dos naturais, senão dos trazidos de outras partes” (1957a: 117).

Mesmo os escravos não sendo adquiridos de maneira legítima, era necessário para a ideologia maneira cristã de se lidar com os escravos. O convívio cristão seria gerido por relação fraternal entre natural desigualdade, ou seja, na lógica do período ter escravos era manter a ordem do mundo. Para o controle desse dito convívio cristão entre senhores e escravos, padres fizeram sermões e dissertaram sobre como o senhor deveria tratar seu escravo. Um exemplo desse tipo de obra foi a de Benci (1705), jesuíta que morou no Brasil – ele não questionou a escravidão, mas descreveu como um senhor deveria tratar a sua escravaria de maneira cristã; seus escritos são manuais de comportamento cristão dos senhores. Com narrativa que sempre se remete a textos bíblicos, o padre comenta que o senhor teria três obrigações para com seus escravos: o sustento, o trabalho e o castigo (1977: 50-51).

Portanto, a Igreja Católica se aliou à escravidão auxiliando na construção de uma ideologia escravista, ou seja, eles não se opunham à escravidão e poderiam até defendê-la desde que os senhores seguissem os preceitos da religião de tratamento de seus escravos. Sem impecílios doutrinários, os religiosos adquiriam escravos e também comerciavam.

3.1.2 A representação do outro: a escravização do africano

A construção de representações faz parte da vida humana. Para Chartier, o homem vive em constante construção de representações. A imagem construída pelo homem nunca é a imagem real, ao ponto de que todos construímos variações de um mesmo objeto, fato ou indivíduo. Porém, essas representações também são determinadas por um grupo ou sociedade, ou seja, tendem a impor autoridade (CHARTIER, 1988: 17). A imagem criada do africano no período da escravidão foi em vista de uma escravização do mesmo e da subjugação de todo um continente. Essa

representação auxiliou na legitimação, para o ocidente, de séculos de escravidão.

Segundo Henriques:

Ainda não há muito tempo, em pleno período colonial, se registavam algumas perigosas confusões: os africanos seriam perigosos, antropófagos, e destinados por todas estas “boas” razões à escravatura. Deste ponto de vista podia compreender-se até a necessidade da escravatura, como afirmaram alguns missionários católicos, como o Padre Antonio Vieira no seu Sermão da Epifânia (1652), pois o escravo, dedicado ao seu senhor poderia assim aceder ao paraíso, em companhia dos bem-aventurados. (2003: 64).

A criação da imagem do africano como selvagem, sem alma, bárbaro, novamente retoma os debates filosóficos do período grego. Heródoto, Aristóteles e outros já chamavam os homens da Líbia, nome que denominava a África, como bárbaros – a negação do que é ser civilizado (MUDIMBE, 1994: 72-86). A criação de pensamento sobre a existência de raças monstruosas inicia-se na antiguidade e se perpetua e complexifica no imaginário moderno (ALMEIDA, 2009: 56).

O europeu, ao alcançar a costa africana, já vem munido de pressupostos preconceituosos a respeito do outro e da África, pressupostos estes que fazem parte de seu imaginário. Este era uma constituição imagética cuja norma da beleza era o branco; portanto, o que não era caracterizado como tal, poderia ser ilustrado como diabólico (HENRIQUES, 2004: 25). Dessa forma, desde a Idade Média a pele negra foi concebida como parte de estatuto servil que permeou a escravização do africano negro (ALMEIDA, 2009: 59, 63).

A Igreja participou da criação dessa visão de superioridade do europeu e buscou em textos bíblicos e na religião legitimação de sua superioridade e da escravidão. O argumento mais utilizado por religiosos da época para a escravização do africano se baseava em duas passagens bíblicas. No trecho do Gênesis 9:21 a 27, é descrita a maldição de Cam, em que Noé, ao se embriagar, retira a roupa, e seu filho Cam, em vez de evitar olhar para seu pai nu, faz chacota de sua situação. Como castigo, Noé amaldiçoa seu filho e os seus descendentes a serem servos de seus irmãos. Esta penitência de pai para filho vai suscitar a ideia, no período Medieval, de que Deus é o pai e castiga o homem; posteriormente, a maldição de Cam vai caracterizar relação entre servo e escravo. Esta noção se aprofundará no imaginário europeu, em que o outro sempre será caracterizado como Cam, ou seja, o escravo (ALMEIDA, 2009: 70-73).

Sendo o africano o escravizado comum, este se torna, no imaginário europeu católico, o filho de Cam.

Além dessa passagem, outra relevante para a concepção escravagista do período Moderno foi o trecho em que Deus amaldiçoa Caim, após matar seu irmão Abel, a andar pelo mundo e carregar a marca de seu pecado na pele. Segundo a interpretação da época, a cor da pele seria o sinal do pecado da descendência dos africanos desses dois personagens bíblicos, Caim e Cam.

Por exemplo, na narrativa de missionários do Kongo relacionaram os africanos aos trechos bíblicos, comentaram que os jagas seriam descendentes de Caim, outros afirmavam a descendência dos africanos de Cam, filho de Noé (ALMEIDA, 2009: 354-356). Criou-se ideologia em que predominaram estereótipos que consideravam negro e africano como bárbaros, preguiçosos, canibais, idólatras, supersticiosos (COSTA E SILVA, 2002: 850).

A partir do final do século XV, o europeu atribuiu características negativas às populações da África subsaariana. Uma delas foi a antropofagia como hábito alimentar. Aquele foi criado para separar as duas sociedades, as populações africanas e as europeias, os bestiais e o homem civilizado (HENRIQUES, 2004: 225-226). Segundo Henriques, esse processo de enselvajamento, do outro, o africano, por meio da criação dos mitos, como a antropofagia, sobre as populações da África, envolveu a desvalorização do africano a sua imagem, sua cultura e sociedade. Esse processo de construção do imaginário negativo sobre os habitantes do continente africano tinha como consequência a escravização, principalmente, para os católicos que pregavam a salvação deste outro que vivia na barbárie (2004: 266).

Quando os portugueses chegaram a terras africanas, os papas já haviam promulgado as bulas *Romanus Pontifex* (1454), *Dum Diversas* (1452), *Ineffabilis et summi* (1497), entre outras, que davam ao europeu o direito à colonização e à apropriação das terras, como se a região e a população fossem *terras nullius*. Sem o cristianismo, eles consideravam que as populações africanas não eram propriamente humanas, mas sim animais sem civilização (MUDIMBE, 1994: 33). Para Medina, as bulas também legitimaram o comércio de escravos da seguinte maneira:

Em suma, a fé salvava o comércio negreiro e a própria escravatura de qualquer mácula anticristã ou desumana. E o Vaticano saberia aliás consagrar em bulas esta dicotomia entre corpos que se escravizavam e

almas que se salvavam através da prática infame da escravidão. (HENRIQUES; MEDINA, 1996: 38).

Na África, os missionários que ali estiveram desde o início escreveram sobre a cor dos habitantes do Kongo e Ndongo. Ao comentarem sobre isso, relacionavam a pigmentação da pele com a imagem de indivíduos sem espírito, dóceis ou instáveis; ou seja, o desconhecido (ALMEIDA, 2009: 342-344). É por meio desta criação imagética que o comércio e o envolvimento de padres no comércio de escravos seria legitimado e inquestionado.

Quando o tema da cor da pele é tomado como um tópico de conversa entre missionários e africanos, a resposta dos primeiros não deixa de remeter os negros para a condição de desvio ou degradação em relação a um padrão ou norma que só pode ser a cor branca. (2009: 358).

O padre Antonio Vieira foi o principal nome na ideologia colonial do Brasil, e, como parte de sua época, falou sobre a escravização do africano e negro. Para Costa e Silva, Vieira jamais se opôs à escravização do africano, como todo homem de sua época, devido ao caráter de lei sancionada pelo direito, aceita pelo papado e pela impossibilidade de se pensar as Américas funcionando sem escravos (2002: 853). Bosi situa o padre Antonio Vieira como homem de seu tempo, parte de realidade mercantilista, e comenta que a retórica de Vieira demonstra as contradições do período quando ele debate a igualdade dos sujeitos defendendo, porém, a escravidão (1992: 119-120). O objetivo do padre Antonio Vieira era pedagógico, ou seja, ensinar aos escravos como se portar perante os infortúnios da escravidão.

Os sermões funcionavam como prelações pedagógicas que objetivavam engendrar uma consciência - imposta de fora para dentro - fundada na dependência, isto é, visavam introjetar na consciência do escravo a consciência do senhor, e, portanto, da aceitação da condição “ser em si” escravo como manifestação social “natural” da sociedade dos homens. (BITAR; FERREIRA JR., 2003: 49).

Ambos os autores comentam os sermões mais importantes de Vieira sobre a escravidão africana, nos quais ele se dirige diretamente a escravos e negros, estes são: XIV, XX e XXVII. Todos são proferidos para a irmandade do Rosário, que era constituída por negros livres ou escravos. O que se tem é uma justificação pedagógica e o retrato das ideias sobre escravidão. No sermão XIV, o jesuíta profere seu discurso

para público de escravos de um engenho na Bahia, em 1633. Neste sermão, o padre compara o martírio dos escravos ao sofrimento de Jesus no calvário, rumo à salvação.

Porque os gostos desta vida tem por consequência as penas, e as penas, pelo contrario, as glórias. E se esta é a ordem que Deus guardou com seu Filho e com a sua Mãe, vejam os demais o que fará com eles. Mais inveja devem ter vossos senhores às vossas penas do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho. Imitai, pois, ao Filho e à Mãe de Deus, e acompanhai-os com São João nos seus mistérios dolorosos, como próprios da vossa condição e da vossa fortuna, baixa e penosa nesta vida, mas alta e gloriosa na outra. (VIEIRA, 1957a: 275).

No sermão XX, Vieira critica as três principais razões para os senhores desprezarem os seus escravos. Na primeira, o nome, o padre argumenta que o título de escravo não era um problema primordial e comenta a relação de Maria e Jesus terem sido considerados escravos de Deus. Vieira em sua retórica busca glorificar o trabalho escravo, demonstrando a condição escrava de Jesus e Maria (1957b: 142-143). O segundo motivo era a cor: para o jesuíta a cor não é desigualdade. No sermão XX, Vieira chega a dar razões de que a cor negra é melhor que a branca, por encobrir melhor os defeitos e não ter variações. Para o autor, esta condição dá característica de união aos negros (155-156). No último argumento, o padre afirma que a fortuna não seria motivo para desprezo, pois os escravos estariam rumo à salvação e também são igualmente filhos de Deus. Dá, ainda, alguns exemplos de trechos em que pessoas muito afortunadas não alcançavam a salvação (173-180).

No sermão XXVII, Vieira argumenta que corpo e alma são diferentes e que os senhores têm o direito de escravizar o corpo, porém não podem alterar a alma do escravo.

Todos os intérpretes declaram que são os senhores temporais, como os vossos, aos quais servis por todo o tempo de vida; e chama-lhes o apóstolo senhores carnis, porque o escravo, como qualquer outro homem, é composto de carne e espírito, e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma. (VIEIRA, 1957a: 73).

Vieira defende que os trabalhos dos escravos serão compensados:

Muito melhor que as saturnais, porque todos aqueles escravos que neste mundo servirem a seus senhores como a Deus, não são os senhores da terra os que os hão de servir no céu, senão o mesmo Deus em pessoa o que os há de servir. (VIEIRA, 1957a: 107).

O padre Antonio Vieira é somente um exemplo de eclesiástico que comentou sobre a escravidão no Brasil. Em sua retórica, percebemos a lógica escravista de manutenção da instituição, de tal maneira que ele utiliza exemplos e argumentos para justificar a escravidão para os próprios escravizados.

Outra razão para a justificação religiosa e a barbarização do africano foi o dito “paganismo”. Os africanos praticavam religião diferente daquela dos europeus e, para a lógica da época, mesmo batizado, o escravo permanecia escravizado devido a sua origem infiel (DAVIS, 2001: 123) e sua natureza bestial – que deveria ser controlada pelo europeu racional. Os jesuítas defenderam que os africanos já eram escravos em sua terra antes de irem para as Américas (VAINFAS, 1986: 79).

Antes da chegada dos europeus na África, os africanos tinham escravos? Essa é questão muito debatida na historiografia, pois o debate se relaciona muitas vezes com abstenção ou culpabilização do africano ou europeu em um dos mais cruéis comércios.

Kopytoff e Miers argumentam que a escravidão africana não existiu, mas o que ocorreu na África foi uma variedade de outras formações sociais completamente diferentes da maneira ocidental de se entender escravidão, apenas um produto (1977: 3-8). O principal argumento dos dois autores está relacionado a parentesco contínuo, ou seja, o escravo era naturalmente reinserido na sociedade africana por intermédio das gerações quando ele retomava a condição de livre socialmente (1977: 10-15). Lovejoy (2011) em sua clássica obra *Transformation of slavery*, discorda da posição desses autores e argumenta que existiu escravidão africana, porém sua estrutura foi mudando por meio do tempo e do contato com os árabes e europeus (2011: 12). Kopytoff e Miers defendem algo extremamente ambíguo, pois o sujeito escravizado pode ser reintegrado na sociedade; no entanto, sempre será marginalizado.

Seguindo outra argumentação, Henriques debate que não existe nas sociedades africanas palavra que represente a escravidão de maneira ocidental, ou seja, a escravidão como entendemos não existe na África e no imaginário africano (HENRIQUES; MEDINA, 1996: 90).

Efectivamente, tanto o *escravo* como a *escravatura* são termos recentes na história cultural do mundo: o termo *escravo*, do latim medieval *slaves*, provindo de *slavus*, terá aparecido no século XIII, enquanto a palavra *escravatura* só teria integrado as línguas europeias no século XVI. A utilização dos dois termos deve-se assim a uma operação banalizadora que, em certo sentido, cria uma espécie de

homogeneidade das práticas sociais, negando o próprio sentido histórico. (HENRIQUES, 2003: 62).

A lógica cristã da escravização do africano não serviu para mascarar uma ordem econômica ou dar motivos para a sua implantação, mas foi utilizada porque não poderia ser separada da economia (HENRIQUES; MEDINA, 1996: 106). A construção de uma representação cristã sobre o africano e a escravização dele deve ser vista como justificadora e parte da lógica econômica; a Igreja deve ser entendida nessa época como parte da economia e do sistema social. Portanto, a ideologia difundida pela Igreja sobre o africano também se promove por essa continuidade da ordem social e econômica.

Essa discussão é importante, pois, segundo Henriques, o comércio de escravos banalizou a ideia de que: “o continente africano seria caracterizado pela prática da escravatura, o que, por sua vez, nos explicaria a maneira fácil como os africanos parecem ter aderido ao tráfico negreiro” (2003: 63).

Questionar e debater essa posição sobre como funcionava a escravidão na África e caracterizá-la como sendo ou não formação escravista envolve pensar na construção ideológica da escravidão, que perdurou até o século XIX. Seguindo essa lógica, esse elemento também serviu para a naturalização da escravização do africano.

A ideologia escravista foi fundamental para as missões e a entrada da Igreja Católica na África Central Ocidental, em parte dela esteve a subjugação do africano, em que a Igreja Católica contribuiu. Sem esses dois elementos do imaginário escravista, os padres não poderiam ter e vender escravos.

3.2 A história da Igreja Católica na região então chamada de Angola e Kongo

Com esse aparato ideológico, os missionários adentraram a África e evangelizaram os africanos. O contingente que viajou para Angola e Kongo foi expressivamente menor do que para o Brasil. Os missionários tinham medo de ir para o continente africano devido às histórias dos homens bestiais, que se espalhavam por toda a Europa, e do alto número de mortes; poucos europeus sobreviviam às doenças tropicais (BOXER, 2007: 21). Os missionários chegavam com medo e postura de superioridade, pois se consideravam emissários de uma religião superior (2007: 55). No entanto, sem perceber, os que passavam mais tempo na África aderiam à cultura local.

A atividade missionária foi marcada pelo ideário da época. Por intermédio dessa ideologia escravista, os padres adentraram na África pressupondo que os povos da região não tinham sistema religioso organizado e que seus ícones eram caracterizados somente como feitiços. “Não se pode dominar o Outro enquanto ele dispuser de um sistema religioso autónomo: se assim for, ele pode sempre furtar-se da dominação do Mesmo” (HENRIQUES, 2004: 41). A tentativa de converter os africanos faz parte de um sistema de aculturação, no qual se buscou a conversão e dominação do outro para impor a cultura do dominador – este sistema pressupõe uma cultura inferior e outra superior (2004: 42).

Dessa maneira, a Igreja Católica penetrou na África e mais especificamente em Angola. No entanto, a conversão dos africanos foi diferente de outros lugares. Os povos que habitavam as regiões hoje conhecidas como Congo e Angola tendiam a aderir a religião, dependendo dos seus interesses. Caso eles quisessem apoio português para alguma guerra, eles facilmente se convertiam. Todavia, caso os portugueses fossem os inimigos, eles negavam a fé católica e continuavam a cultuar seus próprios deuses. Os africanos da África Central Ocidental não abandonaram suas crenças e costumes; muitas vezes, adaptaram-nas para lhes garantir status em suas próprias sociedades ou na luso-africana, que se formou nas cidades portuárias.

Comentaremos nesta parte sobre a penetração da Igreja na região do Kongo e de Angola. Retomaremos o que foi dito na primeira parte: as Igrejas e os padres que vieram de Portugal eram enviados no sistema de padroado, o que deixou a Igreja Angolana subordinada aos interesses do rei português em Angola. A catequização, a construção de seminários, a criação de bispados, o advento de padres seculares ou missionários de Portugal, a criação das missões, enfim, todos os investimentos e a influência do catolicismo na África dependiam da vontade do monarca português.

Tendo isso em mente, apresentaremos breve história da Igreja no Kongo e em Angola. No início da influência portuguesa nas regiões, esses dois reinos eram vistos em conjunto, sendo chamados nos documentos de “Reino de Angola e Congo”; durante o século XVII, foram separados. Portanto, iniciaremos a análise pelo reino do Kongo e, posteriormente, comentaremos o avanço da Igreja em Angola.

3.2.1 O Kongo

A população do Kongo habitava o norte da África Central Ocidental, próximo ao rio Zaire ou Congo. A sociedade era delimitada pela floresta tropical ao norte até as proximidades do rio Kwanza, ao sul. A região tem solos ricos, planalto bem irrigado e com acesso à floresta tropical, o que favorecia agricultura próspera (BIRMINGHAM, 1992: 30-33).

O Kongo tinha comércio organizado com moeda própria, o Nzimbo e o pano de ráfia. A língua do reino era o kikongo. A base de sua política era a aldeia, que se baseava em relação de linhagem matrilinear. O soberano máximo era chamado de manikongo. Ele garantia sua hegemonia por meio do reconhecimento das chefias locais; o relacionamento era marcado pela troca de presentes ou tributos (BIRMINGHAM, 1992: 32). O soberano também controlava a moeda, principalmente o recolhimento do Nzimbo, que eram conchas encontradas na Ilha de Luanda. A sucessão no Kongo é descrita por Chantal Luís da Silva como:

A monarquia conga era eletiva. O rei era eleito pelos grandes chefes. Contudo, a eleição estava, em geral, associada ao sistema de parentesco matrilinear, e, por isso, o cetro real só podia recair entre parentes uterinos do defunto, isto é irmãos ou sobrinhos. Havia, assim, muitos candidatos à conquista da autoridade real. Mas a legitimidade do rei não era sempre reconhecida por todos os membros do seu reino. As rivalidades entre os diferentes candidatos fomentavam partidos, prontos a revoltarem-se contra o rei. (2005: 3).

No plano espiritual, a população do Kongo acreditava que havia dois mundos, duas montanhas onde viviam os vivos e os mortos e no meio delas passava um oceano. Quando alguém morria o corpo ficava branco e ia para o mar para subir a montanha dos espíritos. Devido a essa importância dada ao branco que a população do Kongo cultuava os albinos (HILTON, 1985: 9).

Em 1482, o português Diogo Cão e sua esquadra aportaram no Kongo. Com eles havia dois padres. Os europeus, ao desembarcarem na região do Kongo, foram confundidos com os espíritos devido a sua cor branca, semelhança com os albinos e chegarem do mar (HILTON, 1985: 50). Após curto período no Kongo, os portugueses retornaram a Lisboa e levaram alguns habitantes da região com o intuito de aprenderem o português e auxiliarem no retorno. Os africanos passaram algum tempo em Lisboa e

tornaram-se os primeiros tradutores da esquadra portuguesa. Ao retornarem ao Kongo, com vários presentes e produtos, os europeus foram bem recebidos e o manikongo mostrou-se conivente com a fé católica (HILTON, 1985: 51).

A elite do Kongo foi receptiva aos primeiros contatos com os missionários que aportaram na região, no dia 19 de dezembro de 1490. Muitos deles foram batizados e auxiliaram na expansão da fé no período. A aceitação dos portugueses na região não foi sem razão alguma: as elites estavam em guerra de sucessão e precisavam de apoio para conseguir subir ao trono. O manikongo Njinga-a-Nkuque foi o primeiro a aceitar a presença da fé católica em seu reino e foi batizado, com o nome de João. Porém, ao final da sua vida, voltou a praticar a fé africana (HILTON, 1985: 50).

Com a morte do manikongo Njinga-a-Nkuque em 1506, seu filho, batizado D. Afonso, assumiu o trono e se tornou importante aliado dos portugueses, pois ele não poderia suceder seu pai por não participar da linhagem principal. No entanto, conseguiu assumir o Kongo com o apoio dos padres e portugueses (HILTON, 1985: 53). O período do reinado de D. Afonso foi o de maior influência da Igreja Católica na região – ele enviou alguns de seus filhos e vários nobres para Portugal e Roma com a intenção de ampliar o seu poder com a associação ao cristianismo e a formação de elite relacionada com a religião europeia. O mais ilustre dos enviados a Portugal foi o filho do manikongo, Henrique, que estudou em terras portuguesas e retornou consagrado como bispo de Utica, porém morreu poucos anos depois de retornar para a África (BOXER, 2007: 14). Para conseguir a formação católica da sociedade congoleza, o manikongo, D. Afonso, solicitou várias vezes o envio de missionários para o seu reino. Todavia, dos missionários que aportavam na África, poucos sobreviviam, e era escasso o número de sacerdotes que queriam ir para terras africanas.

D. Afonso utilizou-se do comércio atlântico e do cristianismo para se estabelecer politicamente; dessa maneira, ele transformou o cristianismo em religião pertencente à realeza africana sobre seu próprio controle (HILTON, 1985: 60). O manikongo ignorou várias regras impostas pelo cristianismo, como a monogamia, e se aproveitou das várias correlações existentes entre as crenças africanas e a fé católica (1985: 91-95). Segundo Hilton: “A religião cristã foi bem adaptada para prover à elite do Kongo uma legitimidade ideológica independente das crenças locais e estrutura de

descendência, sendo associada ao crescimento das bases comerciais na região” (1985, 103)²⁸.

Após a morte de D. Afonso, seu neto Diogo I assumiu o trono da mesma maneira que o soberano anterior, utilizando-se do catolicismo e do comércio atlântico para se consolidar no poder. Ele também ignorou a monogamia, de tal maneira, que os jesuítas tentaram impor o casamento com única pessoa, mas não obtiveram êxito. Os religiosos apoiaram outro possível soberano para derrubar o manikongo e acabar com a poligamia. Porém, Diogo I não gostou da imposição da Companhia de Jesus e expulsou os padres da região em 1555 (HILTON, 1985: 65-66).

Afirmar que a região foi cristianizada ou adotou a fé católica seria equívoco: o que surgiu na região do Kongo foi mistura de fés e cultos. Os africanos entendiam de forma diferenciada o catolicismo. Segundo Thornton, a maneira que os padres professavam o catolicismo foi mais permissiva na região congoleza do que em outras regiões, como nas Américas. Eles permitiram a associação com alguns elementos da fé africana, contanto que os habitantes da região do Kongo entendessem os ensinamentos básicos do cristianismo. Os padres não se importavam com as alterações em alguns cultos; na verdade, foi importante a aceitação de algumas práticas para os missionários atuarem na região (THORNTON, 1984: 152-155).

Hilton demonstra que a população da região “encaixou” o catolicismo em suas crenças, manteve os nomes preexistentes para Deus, Igreja e outros termos, e isso demonstrou não uma cristianização, mas sim manutenção da religião africana (1985: 90-95). Essa aproximação entre as fés facilitou o entendimento da religião católica, o que deu meios de alterar o cristianismo ao seu modo. Almeida também concorda com Hilton e afirma algo semelhante: que essa “adesão” ao catolicismo não foi completa ou europeizada, mas que, para os africanos, foi nova maneira de se comunicar com os espíritos do além. As populações do Kongo viram os europeus como emissários dos espíritos e a crença católica como novos rituais que estavam em constante mudança (ALMEIDA, 2009: 114-115). O que os portugueses entenderam como conversão, para os africanos foi, na verdade, seletiva apropriação de símbolos e rituais. Exemplo dessa escolha é o fato de a poligamia não ter sido abandonada pelos africanos, mesmo com a condenação da Igreja Católica (ALMEIDA, 2009: 116).

²⁸ “The Christian religion was further adapted to provide the élite with a legitimating ideology independent of local religious and descent structures and closely associated with trade-based wealth.”

Thornton discorda e afirma que, mesmo com essas diferenças em relação às práticas do catolicismo no Kongo, descartar cristianização do lugar seria equivocado. Para o autor, a maneira que Hilton analisa a conversão é relacionada à contemporaneidade, que exige alteração na maneira de vida do adepto. Porém, no período Moderno, era diferente a concepção de conversão (THORNTON, 1983: 63-64). Portanto, para o autor, se a Igreja Católica e os europeus sempre consideraram a região como oficialmente católica, não se pode afirmar o contrário (THORNTON, 1983: 64).

Thornton não nega as misturas de crenças, mas afirma que o modo de ver a conversão era diferente e, se foi aceito que a região era cristã, então ela deve ser considerada católica. O autor também concorda com Hilton e Almeida ao comentar que os africanos dominaram o cristianismo no Kongo. Segundo o autor:

Desde que o Kongo se converteu ao cristianismo por espontânea vontade, o formato, a estrutura e a doutrina da Igreja foram determinados mais pelo Kongo do que pelos Europeus. Porque o Kongo controlou a Igreja, os estrangeiros não tiveram sucesso em controlar e influenciar a região através da religião, Portugal tentou regularmente mas não conseguiu. (THORNTON, 1984: 148)²⁹.

Assim, a Igreja penetrou na região, inicialmente, via influência dos habitantes de São Tomé. O Kongo, desde o princípio do comércio de escravos com portugueses, sempre esteve relacionado com as ilhas, pois estas eram o principal consumidor de escravos. Os portugueses que habitavam São Tomé tinham ampla influência no Kongo e buscavam garantir seus interesses no comércio com o reino. Devido a essa estreita relação, em 1534 foi criado o bispado de São Tomé e Kongo. Isso gerou desconforto para o manikongo, que almejava domínio da fé católica. Somente em 1596 foi criado o bispado do Kongo e de Angola.

Em 1628, o bispo D. Frei Francisco Soreval solicitou a mudança do bispado para Luanda, devido a pressões holandesas na região. Com a permanência dos holandeses até 1648 no Kongo, a influência estrangeira tornou-se mais forte. O manikongo manteve relações comerciais com eles. Porém, mesmo com a entrada dos protestantes na região, estes não conseguiram influenciar nem as fés africanas nem o cristianismo.

²⁹ “Since Kongo converted to Christianity of its own free will, the shape and structure of the Church and its doctrines were determined much by Kongo as by Europeans. Because Kongo controlled the Church, attempts to use the Church for political leverage by outsiders were not successful, although the Portuguese tried regularly to do so.”

Ao retomar as terras do Kongo, Portugal já não tinha grande interesse pela região, pois, economicamente, a partir do início do século XVI, o Kongo deixou de ser o lugar mais importante para Portugal – que se concentrou no comércio de escravos em Angola. Essa nova postura portuguesa reduziu sua influência no local e isso facilitou a penetração de religiosos de várias outras regiões, como Itália, França e Holanda.

A partir da segunda metade do século XVI, os jagas invadiram o Kongo, o que enfraqueceu o reino (HILTON, 1985: 69). No mesmo período, os padres italianos capuchinhos entraram na região e continuaram a ensinar o catolicismo, e mantiveram-se na lá até o século XVIII – quando o secretário de Estado da Marinha e Conquista ordenou ao governador de Angola que vigiasse a fronteira do Kongo, porque missionários estrangeiros estavam entrando na área (SANTOS, 1969: 134).

A partir da metade do século XVII, o reino do Kongo sofreu processo de descentralização e guerra civil. Thornton afirma que, mesmo durante essas guerras, a Igreja permaneceu como um Estado à parte, sem muitas influências nos conflitos, e somente enfraqueceu sua participação na região devido à saída dos capuchinhos (1984, 164-167). As constantes lutas por sucessão eram dominadas por dois grupos, os cristãos e os que defendiam a fé africana. A decadência do Kongo não foi somente por causa da relevância que Angola passou a ter, a partir da segunda metade do século XVII, ou devido à alteração do centro comercial e de interesse. A influência europeia na região não era efetiva e seu declínio se deu por motivos internos, de tal maneira que as mudanças sofridas pela região foram fruto de suas próprias dinâmicas e das guerras civis que assolaram o reino por séculos (THORNTON, 1983: XV-XVII).

Mesmo com a descentralização do Kongo, o soberano continuou solicitando missionários para o governador e para Angola. Em 1803, o manikongo escreve:

e neste em particular quero que Vossa Excellencia se ajuste com Sua Excellencia, e o Padre Prefeito de S.to Antonio, em mandar-me três, ou dois Missionários, para vir acodir a Minha Real Pessôa, dando-me a Coroação na Igreja Sancta Sé Apostolica, segundo as pizadas do primeiro Rei Dom Affonso. (ARQUIVOS DE ANGOLA, 1965, p. 57).

Com o esfacelamento do Kongo, Angola tornou-se central, a princípio, devido à crença de que havia jazidas de prata na região e, posteriormente, devido ao lucro com o comércio de escravos. Esse deslocamento do interesse dos portugueses também alterou a principal região de influência da Igreja, em 1714, quando o bispado de Angola e do

Kongo saiu oficialmente do Kongo para Luanda (SANTOS, 1969: 137). As missões foram diminuindo, principalmente quando Portugal proibiu, no final do século XVIII, a entrada de estrangeiros, como os capuchinhos italianos e padres franceses, em terras congolenses. Kongo tornou-se região de várias influências. Os ingleses, os franceses e os holandeses continuavam comerciando ilegalmente na região.

3.2.2 Angola

As atenções dos estudos sobre religião voltam-se para o Kongo durante os séculos XIV ao XVII. Esse interesse pela região do Kongo dá-se por dois motivos: o primeiro, devido à abundância de documentação e registros sobre o Kongo – há vários relatos de padres missionários da época, extensa correspondência do manikongo e do papa e outros registros importantes para a construção da história da região –; o segundo, porque a região “converteu-se” ao catolicismo, transformou-no e criou algo novo – o cristianismo da região tornou-se curioso e com várias diferenças.

Segundo Birmingham, durante todo o período que se inicia no século XV e que vai até o XX, Angola foi palco de várias disputas entre as ordens religiosas para o controle das missões e influência em Luanda e interior (1997: 259). A constante briga entre as instituições pode demonstrar busca pelo lucro que regiões escravistas davam para as missões. Além de receberem ordenados do Estado português e de Roma, os religiosos garantiam seu lucro na produção de produtos e no comércio.

O padroado criava relação direta entre os padres e o Estado português. No entanto, era uma subjugação relativa. Eram constantes os conflitos entre eclesiásticos e Portugal, ou mesmo, entre o Vaticano e Portugal (BIRMINGHAM, 1997: 263). A remuneração de alguns religiosos era garantida pelo rei de Portugal, porém, havia diferença hierárquica entre o clero secular e o regular, o que fazia o regular receber altas remunerações e o secular baixas ou nenhuma (1997: 267).

O clero secular era composto em sua maioria por africanos, luso-africanos. Os europeus eram minoria, mas ocupavam cargos nas Ordens. O clero regular era subsidiado pelo governo português. Essas diferenças de remuneração e os altos lucros gerados pelo comércio de escravos possibilitavam que os religiosos se envolvessem cada vez mais com os negócios. A escolha da carreira religiosa garantia aos padres ascensão social. Assim, como clérigos, eles poderiam exercer ofícios relacionados com

o comércio, como o batismo ou a carimbação dos cativos. Os padres também poderiam ascender com o seu envolvimento e de seus familiares no comércio de escravos.

A recepção dos portugueses em Angola foi diferente da chegada deles no Kongo. Desde que os europeus chegaram à região no final do século XV e XVI, foram barrados. Em 1559, Paulo Dias Novaes, governador de Angola, entrou no interior para buscar acordos comerciais e com ele foram quatro religiosos da Companhia de Jesus (SANTOS, 1969: 56). O soberano Ndambi-a-Ngola não foi muito receptivo com os padres que acompanhavam os portugueses e chamou-os de feiticeiros, confiscou todos os pertences e os fez reféns (1969: 56-59). A Igreja só conseguiu penetrar na região junto com os acordos comerciais portugueses, e a religião não teve ampla aceitação como no Kongo.

O início do século XVII foi marcado pelas guerras entre os portugueses e a rainha Jinga, que foi batizada em 1622 com o nome de D. Ana de Souza. Ela aderiu e renegou a fé católica quando lhe conveio. A rainha foi conhecida pela sua habilidade diplomática e por ter se aliado aos jagas (PANTOJA, 2001: 101-103). Os holandeses invadiram Luanda em 1641 e permaneceram até 1648. Nesse período, a Igreja, na região de Angola, desarticulou-se e perdeu força.

O crescente interesse por Angola não aumentou o número de padres na região. As missões e Igrejas em Angola foram abandonadas. No século XVIII, havia poucos sacerdotes na região, como afirmam os autores Grohs e Czernik:

No século XVIII os clérigos presentes em Angola estavam entre dez regulares e vinte e cinco padres paroquianos, metade deles de origem africana e quase todos interessados em viver em Luanda. A relação entre Portugueses e Africanos nesses anos foram, principalmente, caracterizadas pela violência e um grupo de Europeus que apreciavam o estilo de vida africano. Além das estatísticas de batismo das paróquias, os europeus não tinham muita vontade de converter ao Cristianismo. (CZERNIK; GROHS, 1983: 23).

No final do século XVIII, Corrêa descreveu a religiosidade em Luanda e proximidades. O autor da obra *História de Angola*, foi um “americano-português” e, entre 1789 e 1799, no primeiro volume, ele comentou sobre a cidade de Luanda e as Ordens religiosas que se estabeleceram lá. Existiam na cidade: dois conventos Camerlitas; um Hospital de Santo Antonio, ocupado por padres franciscanos; uma Santa Casa da Misericórdia; uma Igreja Nossa Senhora do Nazaré, próxima do cemitério; uma Igreja do Corpo Santo, conservada por irmandade de marinheiros; uma Igreja do

Rosário, frequentada por irmandade negra; e uma igreja do Santo Amaro (CORRÊA, 1937a: 104-106).

Corrêa comenta a dificuldade de se recrutar religiosos para as missões em Angola. Para o autor, essa fraca atuação da Igreja na região de Luanda criou religiosidade mista, em que a população ia à missa, mas praticava cultos africanos: “a população d’Angola igualmente crêm em J. Cr., e no Moênê-bengo, ou em outros Feiticeiros” (1937a: 87). No interior, ele afirma que a presença da Igreja é ainda mais fraca e descreve os presídios com Igrejas sem párocos, devido à dificuldade de encontrar padres que queiram se aventurar por terras em que muitos morriam (1937a: 94).

Em 1754, D. Antonio Alvarez da Cunha também reclama do pouco contingente de padres na região de Angola e da baixa remuneração dos párocos. Ele afirma: “com e sobretudo trabalho, e aplicação tenho alcançado que a nossa Santa Fé se acha em tal decadência neste Reyno que merece a Real atenção de Sua Magestade para prover remedio”³⁰.

Mais à frente, D. Antonio completa:

A maior parte deste Reyno se dividiu em missões: e que estas redistribuirão pelos religiosos Carmelitas descalços, ordem terrena de São Francisco, e Capucho Italianos, e que cada uma destas missões é de tão dilatada extensão de território e tão abundante o gênero humano que dez sacerdotes seriam poucos para a curarem, pelo que claramente se vê que não hera naturalmente possível que o pudesse fazer um só missionário que assiste em cada uma dessas missões, em certas vezes sucede não haver nelas nenhum³¹.

Poucos padres queriam ir para a região que foi considerada insalubre pelos europeus. Por essa razão, durante o período inicial da ocupação portuguesa, durante o século XV até o final do XIX, foi discutido se poderiam construir seminários em terras africanas. Foram construídos dois: um em São Tomé e outro em Cabo Verde. Em Angola não foi criado seminário. Nos primeiros séculos de influência portuguesa, Portugal tinha interesse no intercâmbio de africanos. Havia projetos de criação de um seminário na Europa para as populações africanas, porém a pouca concretização da formação eclesiástica em Angola se deu devido ao aumento do volume do comércio de

³⁰ AHU, cx. 29, doc. 94, fólio 1.

³¹ AHU, cx. 29, doc. 94, fólio 2.

escravos, e, por conseguinte, ao preconceito (BOXER, 2007: 18-19; MARCUSSI, 2012: 54).

Por causa da demora na construção de um seminário, em Portugal ou Angola, sendo este construído na última região, no final no século XIX, para que suprisse a necessidade do Estado para as missões, os jesuítas e outras ordens ficavam a cargo da formação de padres seculares de segunda classe (BOXER, 2007: 20). Os padres seculares naturais de Angola eram importante instrumento para a inserção da Igreja Católica em terras africanas. Eles dominavam a cultura, as línguas locais, o que os portugueses tinham grande dificuldade de compreensão (MARCUSI, 2012: 43-44). Os padres nascidos na África supriam a escassez de religiosos. Muitos dos clérigos portugueses eram designados para cargos em terras africanas pela Mesa da Consciência e Ordem de Cristo, no entanto, a maioria não assumia, outros morriam nas embarcações e, os que chegavam, morriam em pouco tempo. Alguns religiosos tinham vontade de ir para a África, porém o intuito deles era enriquecer com o comércio de escravos e, quando alcançavam este objetivo, retornavam para Portugal ou se mudavam para o Brasil (MARCUSI, 2012: 45-48).

No século XV e XVI, havia leis que obrigavam os padres a terem puro sangue, porém, com a impossibilidade de envio de religiosos para todas as regiões de influência, essa regra foi ignorada. Os principais frequentadores das escolas de formação de padres em Luanda eram filhos de sobas ou filhos de comerciantes luso-africanos ou africanos (MARCUSI, 2012: 51). A formação de religiosos garantia status aos seminaristas. Muitos dos comerciantes de escravos colocavam um de seus filhos, geralmente o mais novo, para se tornar religioso. O padre Lourenço foi um deles: formado em Luanda, foi cônego pela Irmandade de São Pedro; seu pai era comerciante de escravos e tornou-se parte da elite luso-brasileira e luso-africana³².

A partir do século XVIII, instaurou-se crise nas ordens religiosas de Portugal, o que reduziu o número de missões para a região. Houve retração no número de padres devido à expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, em 1759. As missões em Angola se secularizaram com a expulsão desses padres e o declínio das ordens, ou seja, os eclesiásticos seculares, em sua maioria filhos da terra, luso-africanos e africanos,

³² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

assumiram postos fixos ou itinerantes em todo o território de influência portuguesa (SANTOS, 2005: 228-231). Segundo Santos:

A secularização da evangelização dos espaços coloniais mantinha-se com poucas exceções. Ao invés das missões, existiam paróquias, à maneira europeia. Os religiosos, então existentes em Angola limitavam-se a alguns Carmelitas Descalços e Franciscanos da primeira e terceira regras. O clero secular também era diminuto. O Cabido da Sé de Luanda encontrava-se relativamente incompleto. (2005: 232).

O catolicismo funcionava precariamente. As várias Igrejas de Luanda, anteriormente listadas por Corrêa, estavam abandonadas; o batismo, em compensação, rendia alto lucro para os padres seculares de Luanda. Motivo de várias discórdias entre a administração portuguesa e os comerciantes de escravos, a legislação determinava que todos os escravos embarcados deveriam ser batizados, e os comerciantes pagavam taxa para o governo e o clero (RODRIGUES, 2005: 61). O conflito entre o clero e os comerciantes de escravos era: as taxas altas e a quantidade de escravos que chegavam debilitados nos barracões em Luanda. Os comerciantes queriam postergar o pagamento, pois demorava meses para os escravos entrarem no navio e vários morriam durante a espera. Pagar pelo batismo de escravos ainda não embarcados seria prejuízo e, como eles queriam gastar o menos possível, os comerciantes tentavam não pagar a taxa até o último minuto. A Igreja dizia que queria salvar várias almas e recolher mais impostos para Portugal; portanto, tentava batizar os escravos assim que chegavam na cidade de Luanda, mesmo que eles ficassem ali por meses esperando os navios (MILLER, 1988: 402).

A cultura europeia, assim como a Igreja, fizeram parte da construção de uma ideologia sobre escravidão – a formação desta perpassou o pensamento e as bulas católicas. Da mesma forma, a expansão das missões e Igrejas em Angola auxiliou na consolidação do comércio de escravos no interior desta região. A fé foi levada para regiões remotas. Muito além disso, a cultura europeia, o comércio e, por conseguinte, a ideologia escravista se espalharam por toda a África e as Américas. Os religiosos envolvidos com o comércio de escravos se inserem nessa lógica da época, o que possibilitou a participação e aquisição de lucros com os negócios escravistas.

CAPÍTULO 4

OS PADRES ENVOLVIDOS NO COMÉRCIO DE ESCRAVOS EM ANGOLA

4 OS PADRES ENVOLVIDOS NO COMÉRCIO DE ESCRAVOS EM ANGOLA

A ideologia e o modelo de sociedade escravista já estavam amplamente difundidos no século XVIII. A Igreja participou dessa lógica, mas não só isso: seus padres eram senhores de escravos e envolviam-se com o comércio atlântico. A formação desses indivíduos que transitavam entre várias esferas sociais se deu a partir da ascensão da elite luso-africana ligada ao comércio de escravos no Atlântico Sul. Em Angola, estas estavam sob o controle dos meios sociais e políticos da região e isso também envolvia fazer parte da Igreja.

As trajetórias dos religiosos aqui analisadas são bem diferenciadas. O padre Lourenço faz parte do clero “natural” de Angola. Seu processo data de 1752³³. Pedro Garcês de Souza é também originário de Luanda. No entanto, formou-se na Universidade de Coimbra, entrou para a Ordem de São Pedro; portanto, era padre regular. Faleceu em 1806³⁴. O vigário José da Silva Falcão nasceu em Portugal e foi convocado pelo bispo de Angola para assumir uma igreja em Benguela, fazendo parte dos padres seculares. Morreu em 1802³⁵.

Todos viveram em Angola, na segunda metade do século XVIII e primeiros anos do XIX, momento de grandes mudanças na África Central Ocidental. Em 1750, Marquês de Pombal tornou-se secretário de Estado e implementou série de mudanças econômicas nas regiões de influência portuguesa. Até segunda metade do século XVIII, o mercado de escravos em Angola foi controlado pelo governo português: os comerciantes só obtinham crédito com autorização da Coroa. Isso gerou monopólio na região, em que somente empresas e comerciantes portugueses, ou com o apoio de Portugal, compravam mercadorias para trocar por escravos, o que os fazia superfaturar os produtos para os comerciantes de escravos em Angola, como foi o caso dos contratadores. Estes eram responsáveis pela obtenção de crédito na praça de Portugal, onde compravam mercadorias de troca na Ásia, na Europa e no Brasil, e as comerciavam por preço elevado com os comerciantes da região da África Central

³³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

³⁴ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

³⁵ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

Ocidental em Angola (MILLER, 1988: 551-553; 1998: 19-21; FERREIRA, 1996: 97-98).

No final do século, o governo pombalino afrouxou as leis do monopólio e permitiu que qualquer luso transitasse com mercadorias no Atlântico português, ou seja, os comerciantes não necessitariam de autorização do governo para comerciar. O decreto possibilitou que não portugueses negociassem em Angola (RUSSELL-WOOD, 2009: 94-95). As reformas criadas por Pombal aumentaram o comércio de escravos e atraíram mais habitantes para as cidades de Luanda e Benguela. No mesmo período, os níveis de exportações de escravos foram um dos mais altos de todo o período escravista moderno, chegando a 2.887.586 homens embarcados em navios portugueses entre 1750 e 1850, sendo os lusófonos responsáveis por 43% das viagens atlânticas da época (VOYAGES..., 2013).

O crescimento econômico do mercado escravista, na segunda metade do século XVIII, possibilitou o aumento de fortunas e facilitou a inserção de novas famílias que chegavam a Angola. Essa ascensão social dos luso-africanos marcou o mesmo século. Em Angola, mesmo com a política pombalina que tentava reduzir a influência e o poder dessa elite, os luso-africanos mantiveram o controle em setores importantes de Luanda, como a economia e a política (MILLER, 1988: 32-33). O pai do padre Pedro e o avô de Lourenço foram exemplos da possibilidade de ascensão social dos recém-chegados em terras africanas. O primeiro, João Garcês de Souza, foi degredado para Luanda, na região africana, iniciou a carreira militar e de comerciante de escravos, constituiu outra família, pois sua mulher faleceu logo após desembarcar em terras africanas³⁶. Ao final de sua vida, acumulou grande fortuna: dono de pelo menos três casas na região africana, uma em Lisboa e com dinheiro espalhado pelas margens do Atlântico³⁷. O avô do padre Lourenço, Domingos da Costa de Almeida, foi para Luanda servir o exército e alcançou ascensão social na África por meio do comércio de escravos. As gerações posteriores ampliaram seus domínios e tornaram-se influentes em Luanda e na Bahia³⁸.

Os comerciantes de escravos iam para Angola em várias situações, como degredados, militares, religiosos, mas boa parte chegava em terras africanas com o

³⁶ AHU, Angola, cx. 38, doc. 71.

³⁷ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

³⁸ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

mesmo objetivo de comercializar escravos. No continente, eles estabeleciam relações com mercadores locais e as chefias africanas, caso estes resolvessem adentrar o interior angolano. A maioria dos homens do mar em fora era composta por negociantes e militares, que começavam suas carreiras como voluntários nos exércitos. Exemplo dessa situação foi o caso do avô e pai do padre Lourenço³⁹ e do pai do padre Pedro⁴⁰ que entraram para o serviço militar de Angola, e serão tratados com mais profundidade adiante. Os homens do mar em fora, como o avô do padre Lourenço e o pai do padre Pedro, eram recém-chegados em Angola, que comerciavam ou iam para a África para iniciar um negócio.

Os filhos dos homens do mar em fora, quando já estabelecidos em Angola, eram chamados de filhos da terra ou moradores, pois já eram nascidos e criados em terras africanas. Eles tinham papel importante no controle da economia, dominavam o comércio em Luanda e nos sertões. Também eram donos da maioria dos estabelecimentos na cidade e das propriedades nos sertões (FERREIRA, 2012: 27). Esses sujeitos eram tratados com pessimismo na documentação portuguesa, pois não tinham fidelidade a Portugal, não se submetiam às leis e eram acusados de “comportamento escandaloso”, ou seja, assimilação dos valores africanos (PANTOJA, 2010b: 380). Os padres luso-africanos, Pedro e Lourenço, eram filhos da terra, e suas famílias tinham envolvimento nos meios sociais e comerciais de Angola.

Os padres analisados têm algo em comum, os indícios de relação com o comércio de escravos em Angola. O padre Lourenço e o padre Pedro tinham relações com o comércio por intermédio de suas famílias. São nascidos em Luanda, filhos de militares e fazem parte da elite luso-africana. Segundo Miller, “os filhos mais novos das famílias de comerciantes tinham o controle de tudo, eles tomavam conta do clero, e do pessoal do exército colonial das baixas patentes aos altos cargos no início do século XVIII.”⁴¹ (MILLER, 1988: 251-252). Isso demonstra a busca das famílias luso-africanas pelo controle de várias esferas da sociedade luandense.

Durante todo o período escravista, foi reconhecida a participação de padres no comércio de escravos. Exemplo do envolvimento dos clérigos no mercado escravista foi

³⁹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

⁴⁰ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

⁴¹ “The younger son of these same families had all but taken control, too, of the local clergy, and they saffed much of the colonial army below its topmost ranks by the beginning of the eighteenth century.”

o caso do padre africano João Teixeira de Carvalho. Nascido em Benguela, onde exerceu o ofício de pumbeiro, tornou-se padre e mudou-se para Luanda. Na primeira metade do século XVIII, com o auxílio do bispo de Santa Catarina, ele ingressou no cargo de mestre-escola. Este era ocupado, geralmente, por cônegos das elites luso-africanas, o que gerou críticas e processos contra o padre João. Ele foi acusado de cristão-novo, não saber o latim e concubinagem, além das acusações de comércio com estrangeiros (PANTOJA, 2012: 62-64). Ao analisar como esse indivíduo se relaciona com a elite de Luanda, Pantoja demonstra que os padres podem ser os principais sujeitos no comércio de escravos em Angola (2012: 77).

O envolvimento de indivíduos participantes da Igreja Católica no comércio de escravos é visto em vários níveis: alguns poderiam participar como intermediários do comércio do interior e agir “diplomaticamente”, buscando a manutenção de relações com as elites. Elias Corrêa comenta sobre a participação de padres no comércio no final do século XVIII:

Estes clérigos ambulantes, comissários do seu próprio cabedal; ou porque tenham achado esquisito gosto pelo comércio que praticão; ou porque o temor da morte que apresta o clima em regulares estações os constanja a ter pouca demora nele; não se atrevem a adquirir Curado, ou Benefício de Igreja. As dos Certoens, inculcando vistas de interesse aos espíritos ambiciosos; nem por isso os convida apertendellas; mas seria bonita punição encomendar-lhas. (CORRÊA, 1937a: 100).

Existem vários comentários sobre a participação de clérigos no comércio de escravos, entretanto há poucas pesquisas sobre a atuação desses indivíduos e sua identidade. Para demonstrarmos o envolvimento de padres no comércio de escravos em Angola, analisaremos as relações desses religiosos pelos seus testamentos e outros documentos. Nos processos de herança e de habilitação, quando um sujeito solicita a herança que lhe foi designada, ele deve provar a sua identidade e sua relação com o falecido. Nos documentos de partilha dos bens, várias pessoas são citadas, o que demonstra com quem esses padres se relacionavam.

Desse modo, os testamentos tornam-se peças-chaves para a análise do envolvimento de padres com o comércio de escravos. Neste capítulo, analisaremos três religiosos, suas famílias e os indivíduos que são citados em seus testamentos e nos processos de habilitação dos herdeiros, para traçarmos possíveis paralelos entre os religiosos e o comércio de escravos em Angola.

4.1 Padre Lourenço da Costa de Almeida

Muitos padres se formavam na África. Em regiões de influência portuguesa no continente africano, existiam dois seminários, um em Cabo Verde e outro em São Tomé. Porém, os padres se formavam em Angola pelo Colégio de Jesus e por outras Ordens, sendo que raramente se dirigiam a outras localidades, como Portugal e Brasil. Os que estudavam na Europa tinham alto poder aquisitivo e compunham a alta elite luso-africana de Angola.

Os jesuítas davam aos seminaristas educação rasa, ou seja, eles formavam clero menos instruído do que os religiosos formados nos seminários fora de Angola. As escolas de formação clerical de Luanda eram financiadas pela elite luso-africana, que colocava seus filhos nessas instituições como parte de demonstração de prestígio e ascensão social (BOXER, 2007: 19-20).

Com o padre Lourenço não foi diferente, ele fez parte da Irmandade de São Pedro e, ao que tudo indica, teve toda a sua formação clerical em terras africanas⁴². A formação de clérigos naturais é parte importante na formação de um catolicismo africano, que uniu a cultura africana com elementos do cristianismo. Padres africanos ou luso-africanos preenchiam vagas que os sacerdotes portugueses não queriam ocupar. Muitos deles eram filhos de sobas ou faziam parte da elite luso-africana que dominava a região de Angola. Eles eram instruídos porque tinham facilidade com as línguas locais, pois, muitas vezes, aprendiam desde pequenos, o que os fazia dispensar tradutores em sermões e confissões. Os padres nascidos em Angola também tinham facilidade com a cultura africana, o que facilitava a aproximação com as sociedades africanas, além de eles morrerem menos de doenças da região (MARCUSI, 2012: 43-48).

O padre filho da terra, Lourenço, nasceu em Angola. Nos registros de sua morte e em seu testamento não há menção à data de seu nascimento e à sua idade. Sabemos que ele escreveu seu testamento em 1748 e que o processo de solicitação e habilitação de sua herança pelo seu sobrinho, o provedor da Alfândega da Bahia Domingos da Costa de Almeida, foi concedido em 1752.

⁴² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

A família do padre Lourenço inicia sua trajetória em Angola com a mudança de seu avô, Domingos, para a região. Domingos foi para a África com sua mulher e filhos. Como muitos homens do mar em fora, ele iniciou a carreira militar, com rápida ascensão social. Ao final da vida, foi coronel e escrivão proprietário da Fazenda Real, cargo exercido pelos poucos letrados de Luanda e que dava remuneração e prestígio na cidade⁴³. Ao mesmo tempo que exercia esses ofícios, Domingos fez fortuna com o comércio de escravos, o que garantiu a ascensão de sua família na elite luso-africana de Angola e na luso-brasileira da Bahia.

O pai do padre Lourenço, o tenente Rodrigo, nasceu no Faro, em Portugal e, como muitos luso-africanos, ascendeu na carreira militar e também foi comerciante de escravos, inserindo-se na elite de Luanda:

Serviu em Angola sete anos, de 1687 a 1694, capitão-mor da província de Lobolo, tenente-general de artilharia, provedor da fazenda, “com muito zelo e desvelo”. Mandava suprimentos às fortalezas “em embarcações suas sem despesas da fazenda real”, e nelas foram de Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia muitos soldados. “sem frete”. Deu 4 mil escudos à Santa Casa de Luanda, que era provedor; recebeu em 1688, o hábito de Santiago transformado no de Cristo com tença de 50\$ para a filha D. Maria. A mulher, D. Ana Duque, era de Luanda, filha de João Duque Estrada, capitão de Traz os Montes, T.T., **Genealogia Manuscritas**, v. 30, arv. 71 v. Na Bahia fora soldado e alferes, capitão da guarda do governador Alexandre de Souza Freire, 5 de janeiro de 1671, **Doc. Hist.**, v. 61, p. 214, que renunciou em seu benefício o lugar de provedor da alfandega, 7 novembro de 1713, **Doc. Hist.**, v. 24, p. 94. (CALMON, 1985: 106).

As embarcações de Rodrigo circulavam por todo Atlântico Sul. O dinheiro de sua folha de partilha, comentado pelo seu filho, o padre Lourenço, estava espalhado em Luanda, Lisboa, Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia⁴⁴. A ligação da família do tenente Rodrigo com a elite luso-brasílica, principalmente na Bahia, fê-lo mudar com o primogênito Domingos para a cidade brasileira, deixando alguns de seus filhos, como o padre Lourenço, em Angola, para controlar a margem africana, parte importante dos seus negócios. Em Salvador, ele integrou a guarda do governador e ocupou o cargo de

⁴³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53; AHU, cx. 37, doc. 53.

⁴⁴ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

provedor proprietário da Alfândega da Bahia, ofício que era ocupado por poucos, indicando a ascensão da família luso-africana em terras brasileiras (CALMON, 1985: 106).

Rodrigo fazia parte da elite de Luanda e da Bahia, podendo ser chamado de nobre. Como os moradores das regiões de influência de Portugal, como Brasil e Angola, não tinham condições de se inserir na nobreza natural ou hereditária, eles buscavam várias maneiras de participarem da nobreza civil. Para isso, algumas instituições serviam na formação de nobres regionais, como a fidalguia Real, os hábitos e comendas das três ordens, familiatura do Santo Ofício, cargos oficiais, tropas pagas e cargos municipais (SILVA, 2005: 8). Rodrigo acumulou vários desses elementos de constituição de nobiliatura civil em Angola e na Bahia. Ele foi proprietário do cargo de escrivão da Fazenda Real em Angola e provedor proprietário da Alfândega da Bahia, cargos de distinção na lógica dessas regiões.

Havia duas maneiras de ocupar um cargo da Fazenda Real, serventia ou propriedade (SILVA, 2005: 81-82). O tenente foi proprietário de dois cargos da Fazenda Real. Significava que este poderia ser transferido aos seus descendentes, como ele fez com o cargo de escrivão, que foi passado por gerações pelos seus filhos e parentes de Angola. O seu genro, doutor Manoel Antunes de Almeida, casado com dona Maria de Almeida, recebeu o ofício de escrivão da Fazenda Real de Rodrigo⁴⁵. Seu cargo de provedor da Alfândega também perdurou em sua família, sendo ocupado pelo seu filho, neto e bisneto (CALMON, 1985: 106-107). Outro elemento de ascensão social em Angola e na Bahia foi a inserção como provedor da Santa Casa de Misericórdia de Angola. Na Bahia deste período, segundo Vasconcelos, esta irmandade era a mais prestigiosa e, geralmente, seus provedores eram homens de negócios (1997: 22).

A participação de Rodrigo no hábito de Santiago e na Ordem de Cristo pode ser considerada a consagração da inserção da família na elite luso-africana e brasileira. A habilitação nas Ordens de Cristo, de Santiago e de Avis foi importante no período Moderno para a construção de ideia de nobreza civil nas regiões de influência portuguesa (SILVA, 2005: 16). Existiam duas maneiras de se adquirir um hábito das ordens militares: “por via da graça”, em que o rei concedia a um nobre natural a mercê,

⁴⁵ ANTT, Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 8, f. 112-112v; AHU, cx. 37, doc. 53.

e “por via da justiça”, essa foi a mais comum, em que um civil requeria a ordenação (OLIVAL, 2001: 22).

Rodrigo solicitou a habilitação na justiça – o processo era longo, burocrático e caro. O candidato, no período da solicitação do tenente antes de 1750, deveria preencher alguns requisitos, como limpeza de sangue, que significava não ter familiares cristãos-novos (OLIVAL, 2001: 56; SILVA, 2005: 100). Outro deles era não ser filho nem neto de “mecânico”, pessoa que exercia trabalhos manuais, como sapateiro, cozinheiro, entre outros. Essa categoria era complexa, pois durante o tempo se alterou (SILVA, 2005: 20-28; OLIVAL, 2001: 57). O candidato que solicitava a habilitação das ordens pedia devido a um serviço prestado à Coroa – eram militares com mais de oito anos de serviço prestado e não poderiam ter problemas com a justiça (SILVA, 2005: 78; OLIVAL, 2001: 119). Para provar que se encaixavam nessas categorias principais, os requerentes iniciavam o processo via Conselho Ultramarino, que avaliava a requisição e dava o seu parecer ao rei. Este, geralmente, seguia o parecer do conselho e encaminhava o processo para a Mesa da Consciência. Na petição, tinham que provar a veracidade por meio de testemunhas e documento (SILVA, 2005: 79-80; OLIVAL, 2001: 108-109).

Ter o hábito das ordens militares garantia status de nobre, privilégios na justiça, isenção de impostos e alguns recebiam uma tença, pensão. Na Bahia, região em que Rodrigo residia quando recebeu suas habilitações, as ordens eram desejadas por vaidade, o que não causou ônus na Coroa Portuguesa, pois facilitava a concessão de mercês honoríficas em vez de pecuniárias que exigiam da Fazenda Real. Poucos recebiam a Ordem de Santiago. Na Bahia, antes de 1706, haviam 22 pessoas; entre elas estava o pai do padre Lourenço. Esse baixo número de portadores do hábito dessa ordem não era pela dificuldade de recebê-la, mas pela falta de interesse (SILVA, 2005: 114). Posteriormente, Rodrigo recebeu a habilitação de Cristo, a mais disputada e valorizada.

Nota-se a mobilidade social de Rodrigo, pai do padre Lourenço, sua ascensão e de sua família em uma elite baiana e angolana. Essa representatividade nas duas margens do Atlântico também evidencia a sua mobilidade geográfica. Sua família ficou dividida entre as margens. Segundo Vasconcelos, os comerciantes da Bahia mantinham essa mobilidade geográfica por intermédio de suas parcerias nas várias regiões do comércio escravista (1997: 12). Lourenço e sua irmã, a já citada dona Maria, ficaram

encarregados dos negócios da família em Angola, enquanto o pai e o irmão residiam em Salvador e controlavam seu comércio.

O casamento de Rodrigo também compõe elemento importante na vida da elite luso-africana. Eles utilizavam-se dos casamentos para estabelecer relações sociais e comerciais. A escolha de uma noiva cuja família já estava inserida no comércio de escravos era essencial para ascender socialmente em Luanda. Rodrigo casou-se com D. Ana Duque⁴⁶, nascida em Luanda, filha de um capitão de Traz os Montes, interior de Angola, provavelmente comerciante de escravos da região. Dona Ana Duque teve quatro filhos, além da já citada D. Maria de Almeida, e o padre Lourenço, o primogênito Domingos. A outra irmã do padre Lourenço foi a madre Maria da Costa de Almeida, que viveu no mosteiro de Santa Clara na Bahia⁴⁷.

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia foi o primeiro fundado no Brasil, em 1677, e logo tornou-se retrato do mundo secular da Bahia e repositório das mulheres da elite baiana (SOEIRO, 1974: 210). Colocar uma filha no convento era demonstração de status e ascensão social da família. A maioria das famílias ricas, principalmente as de comerciantes e senhores de terras, colocava suas filhas na instituição. A mulher deveria cumprir alguns requisitos, como pureza de sangue, ser batizada e sua família deveria arcar com taxa alta para a manutenção da moça no Convento de Santa Clara (SOEIRO, 1974: 214). Havia alguns motivos para colocar a filha na instituição, religiosidade, tradição familiar e, o mais importante, a manutenção da pureza da mulher, que, devido à falta de bom casamento, deveria manter-se casta para não alterar o status da família (SOEIRO, 1974: 218-219). Ter parentes no convento facilitava a aquisição de crédito, a inserção em irmandades e ordens. Rodrigo, neto do já comentado tenente homônimo, teve três irmãs no convento, o que facilitou a obtenção de créditos para negócios (SOEIRO, 1974: 223-224).

O primogênito da linha sucessória de Rodrigo e D. Ana Duque, também nascido em Luanda, Domingos, serviu no exército em Angola por 20 anos. Mudou-se para a Bahia, onde se tornou provedor da Alfândega da Bahia no lugar de seu pai (CALMON,

⁴⁶ Anexo 1.

⁴⁷ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

1985: 106). Ele também adquiriu o hábito da Ordem de Cristo e, como seu pai, colocou três de suas quatro filhas no Convento de Santa Clara, na Bahia.

O filho de Domingos também foi chamado Rodrigo da Costa de Almeida, nome de seu avô e pai do padre Lourenço. Nascido na Bahia, foi descrito como homem de negócios e importação⁴⁸. A partir da segunda metade do século XVIII, ocorreu valorização do comércio de grandes volumes e o termo negociante começou a ser utilizado alterando o sentido da palavra mercador (PEDREIRA, 1992: 411-412). O termo negociante, a partir do século XVIII, referia-se aos comerciantes de grandes volumes e ultramarinos, com grande variedade de negócios, e a parcela da elite (PEDREIRA, 1992: 413; 1996: 358). Essa alteração no termo foi parte da valorização do comércio, ser chamado de homem de negócio significava participar de elite de negociantes que poderiam se enobrecer. A trajetória do negociante foi descrita da seguinte maneira:

Rodrigo da Costa de Almeida, II, Nasceu na Bahia, batizado a 17 de maio de 1717 na freguesia de São Pedro, padrinhos o avô e homônimo e D. Joana Cavalcanti, mulher do desembargador Joseph de Sá de Mendonça (disse, requerimento a habilitação à Ordem de Cristo, **T. T.**, m. 1, n. 5, que obteve a 3 de novembro de 1751). Familiar do Santo Ofício a 27 de junho de 1756, **T. T., Fam.**, m. 4, n. 62, Irmão da Santa Casa em 1759, **L. de Irmãos**, 4, fl. 229, duas vezes vereador, membro de número da Academia Brasílica dos Renascidos, ao lado do cunhado, José Pires de Carvalho e Albuquerque, Intendente de marinha e armazéns reais, em cujo exercício ainda estava em 1778, foi, como o pai e o avô, Provedor proprietário da Alfândega da Bahia. Casando a filha única, passou “com toda a sua casa” para os Reinos. (CALMON, 1985: 107).

O negociante e senhor de engenho da Bahia também adquiriu vários cargos e fez parte de instituições que demonstravam a sua participação na elite da Bahia. Como seu pai e avô, foi provedor proprietário da Alfândega e adquiriu o hábito da Ordem de Cristo. Tornou-se irmão da Santa Casa da Bahia, outra importante instituição na nobilitação e nos status dos comerciantes de escravos (VASCONCELOS, 1997: 22). Ocupou o cargo de vereador no Senado da Câmara Municipal da Bahia, outro elemento da ascensão social (SILVA, 2005: 146).

Outro ofício de ascensão social que exercia Rodrigo foi o de familiar do Santo Ofício. Segundo Silva:

⁴⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral Habilitações, Rodrigo, mç. 4, doc. 62.

Eram os familiares do Santo Ofício que informavam o comissário local sobre os casos que pertenciam à jurisdição inquisitorial, ao mesmo tempo, que se encarregavam de todas as diligências determinadas por aquele representante eclesiástico do Santo Ofício. Quando a prisão dos suspeitos era acompanhada do sequestro de bens, deviam os familiares mandar chamar imediatamente o Juiz de Fora, ou o Juiz Ordinário, para que fosse inventariar os bens do preso” (2005: 160).

Os critérios para a escolha de familiar do Santo Ofício eram: ter pureza de sangue, saber ler e escrever, ser capaz de fazer averiguações secretas e, o mais importante, possuir fortuna, pois se exigia que o familiar viajasse para acompanhar casos (SILVA, 2005: 161). A participação como familiar do Santo Ofício não dava caráter nobre aos participantes, no entanto garantia o prestígio social e a constatação de alta renda. Rodrigo, ao ser integrante dessa instituição, garantia para a sociedade a sua distinção social.

A participação de Rodrigo na Academia Brasílica dos Renascidos da Bahia foi parte da demonstração de prestígio e ascensão social. Criada em 1759, essa instituição visava à elaboração de história da América portuguesa nos moldes da Academia Histórica Portuguesa. Ambas as academias buscavam demonstrar a legitimidade da ocupação dos portugueses nas suas regiões de influência, principalmente no Brasil (PESSOTI, 2008: 5-6). Rodrigo estava entre os 40 membros numéricos, ou seja, participantes efetivos que deviam apresentar monografias sobre variados temas (LAMEGO, 1923: 13). O provedor da alfândega também esteve na reunião de fundação da academia, em 19 de maio de 1759, e permaneceu no seu curto tempo de atividades até 10 de novembro do mesmo ano, quando o fundador e diretor, José Mascaranhas, foi preso por não cumprir ordens de expulsar os jesuítas da região (LAMEGO, 1923: 116; PESSOTI, 2008: 8).

A Academia dos Renascidos da Bahia tinha entre os seus integrantes oficiais da administração religiosos, juristas e nobres. Exigia-se que os integrantes fossem bons oficiais, capazes de ter conhecimento teórico, fazer parte da elite e, em alguns casos, ser nobre (MORAES; NASCIMENTO; SILVA, 2010: 57). A participação de Rodrigo nessa instituição lhe dava status de letrado, o que aumentava seu prestígio e sua ascensão social.

Os negócios da família do padre Lourenço se espalharam em todas as margens do Atlântico. Sua relação com o comércio iniciou-se com o envolvimento de seu avô no

comércio em Angola e atravessou as gerações, envolvendo os descendentes de seus irmãos. A empresa familiar tornou-se proeminente tanto nas margens de Angola, onde ocuparam cargos de alta relevância, como escrivão da Fazenda Real, como no Brasil, onde as gerações ocuparam o cargo de provedor da Alfândega da Bahia. Esses indivíduos fizeram parte da construção de uma comunidade atlântica com conexões em várias margens do oceano e influência em quase todas as regiões lusófonas.

Rodrigo, sobrinho do padre, entrou com o processo de requisição da herança que o clérigo concedeu a seu irmão. No documento, o padre Lourenço deixou vários indícios de sua relação com o comércio de escravos em Luanda. O primeiro elemento demonstrativo foi a declaração de Lourenço da Costa, em seu testamento, afirmando que tinha juros na Junta do Comércio, em Lisboa. Segundo o padre:

Em Lisboa na Junta do Comércio e hoje no Conselho da Fazenda tenho a juro como consta da minha folha de partilha dois contos de reis cento e cinquenta e seis mil reis duzentos e quarenta e sete reis na mão de Francisco Velho da Costa em Lisboa os juros vencidos deste dinheiro que por cartas e mais documentos consta estarem cobrados⁴⁹.

A Junta do Comércio de Lisboa substituiu a Confraria do Espírito Santo da Pedreira, irmandade fundada no século XV, que reunia os mais ricos e “honrados” mercadores de Lisboa. Pombal, em sua política econômica, suprimiu a confraria e instituiu a Junta do Comércio de Lisboa, em 1755, posteriormente alterando o nome desta para Conselho da Fazenda, como afirma o padre Lourenço na citação anterior. Segundo Pedreira: “com efeito na nova instituição, que é entendida como uma “Junta de homens de negócio”, apenas estão representados os “homens de negócio estabelecidos com cabedal e crédito nas praças de Lisboa, ou do Porto” (1992: 413).

Ter dinheiro em instituição como esta significava participar de grupo seleto de comerciantes de “grosso modo”, ou seja, incumbia-se de altos volumes comerciais de exportação. Os membros da Junta do Comércio tinham algumas facilidades na obtenção de crédito e isenção de impostos para o comércio (PEDREIRA, 1992: 412-414).

Para se aplicar dinheiro na Junta do Comércio de Lisboa, devia-se estar envolvido com o comércio ultramarino ou de abastecimento em Portugal, ou seja, era necessário comerciar grandes volumes. O autor comenta que o volume comercial dos

⁴⁹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mc. 30, n. 7, cx. 53, f. 5v.

negociantes era tão elevado que eles tinham aplicados na junta entre 2 a 65 contos de reis cada um (PEDREIRA, 1992: 421). Portanto, quando o padre Lourenço comenta em sua folha de partilha que tem juros na Junta Comercial de Lisboa, significa que o clérigo e sua família tinham dinheiro aplicado nessa instituição, mesmo por meio do nome de outra pessoa. Ele somente poderia estar com dinheiro ali devido ao seu envolvimento com o comércio de grande volume ultramarino.

As relações do padre Lourenço também revelam homem proeminente em Angola, e sua rede de influência pode ser percebida pelo seu testamento. O padre demonstra essa influência via nomes citados – tanto como os testamenteiros quanto a quem ele deixa a sua herança. Primeiro comentarei os testamenteiros, que tinham papel fundamental para o entendimento das redes formadas.

A escolha de indivíduos específicos demonstra as relações estabelecidas pelo sujeito durante a vida. Padre Lourenço solicita que três pessoas cuidem de seus pertences: a primeira, o tenente-coronel Paulo Domingues Vila Nova; a segunda, o tenente-general da Artilharia do Reino de Angola José Correia Leitão, filho do também tenente João Teixeira Leitão – a sua patente foi concedida em 1719⁵⁰. O último testamenteiro era o capitão da Fortaleza de Santo Amaro em Angola Custódio Simões da Silva⁵¹.

Todos os testamenteiros foram militares de alta patente em Angola, o que demonstra relação próxima do padre com pessoas da alta sociedade da região de Luanda e do interior. Ocorria relação direta entre os capitães-mores e os militares. Geralmente, especializavam-se também no comércio de escravos. Seus pagamentos eram efetuados em mercadorias, como tecidos, farinha e aguardente, principais produtos de troca com os africanos. Isso facilitava a inserção dos capitães-mores no comércio de escravos. Mesmo com a proibição, em 1765, eles permaneceram envolvidos com o mercado de homens em Angola (CÂNDIDO, 2006: 85).

⁵⁰ ANTT, Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 10, f. 437.

⁵¹ ANTT, Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 32, f. 399v.

A respeito da distribuição dos bens do padre Lourenço, começando pelo Brasil, deixou a maioria do seu dinheiro para seu irmão Domingo, provedor da Alfândega da Bahia.

Declaro que no Brasil na mão de meu irmão o senhor Domingos da Costa de Almeida param vinte e nove contos, quinhentos quarenta mil duzentos noventa e cinco reis, e deste deixo na conta do meu irmão quatorze contos e setecentos trinta mil novecentos e quarenta e sete reis⁵².

O padre deixou o dinheiro de Lisboa na Junta do Comércio também para o seu irmão. Lourenço declara que tem mais de dois contos de reis no Rio de Janeiro, dinheiro que era de seu pai e o padre o herdou, com o capitão Domingo Francisco de Araújo, já falecido, deixando-no para a viúva do capitão. O padre cobrou dívidas de Francisco Cazado de Lima, que vivia em Pernambuco, deixando a quantia para sua sobrinha dona Ana de Almeida.

Em Angola, o capitão Francisco Antônio Roberto, filho do desembargador e ouvidor do Reino de Angola, Gaspar da Silva Reis, herdou do padre duas escravas. O clérigo deixou propriedades de terras aos arredores de Luanda, chamadas arimos. Essas terras eram responsáveis pelo abastecimento de produtos alimentícios, situadas em Luanda e ao longo dos rios. A autora remete sua origem à fase inicial de apropriação das terras pela guerra e acordos feitos pelos sobas (PANTOJA, 2001: 37-38; FERREIRA, 2012: 135). A escrava Izabel Conceição recebeu a alforria, herdou dinheiro para o seu casamento e dois arimos no Bengo com todos os escravos e objetos de valor dentro das propriedades. Para a mãe dela, Felippa Ribeiro, o padre deu a carta de alforria, um terreno em Guinby e dois outros em Sacle⁵³. Essa prática era comum em Angola: comerciantes, militares e religiosos deixavam suas heranças para as escravas e libertas, geralmente, os arimos (PANTOJA, 2001: 38).

Além das terras, o padre Lourenço deixou para Izabel Conceição e Felippa Ribeiro vários escravos, em sua maioria de ganho, ou seja, escravos que tinham ofício definido, prestavam serviços para outros moradores e a remuneração ia para seu senhor. O religioso tinha mais de quatro carpinteiros, dois barbeiros, um cozinheiro, um

⁵² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53, f. 5.

⁵³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53, f. 7-7v.

sapateiro e um ferreiro. O barbeiro era uma espécie de cirurgião, que fazia sangramentos e tentava curar as pessoas. Era ofício bem específico e mais ocupado pelos africanos, pois esses eram considerados mais especializados que os brancos (FERREIRA, 2012: 131-132).

Como em todas as cidades do Atlântico, em Luanda o escravo era amplamente utilizado e era responsável por série de serviços. O valor de um escravo com ofício específico era alto, pois este tinha habilidade que poucos exerciam. Eram comuns reclamações sobre a falta de carpinteiros, barbeiros e principalmente trabalhadores para os ofícios relacionados com a construção civil. Portanto, ter escravos desse gênero dava lucros ao dono.

O padre Lourenço fez parte de família luso-africana e atlântica. Os seus parentes tinham negócios espalhados por Brasil, África e Portugal. Tornaram-se prósperos no comércio de escravos e outros negócios, como produção agrícola e abastecimento. As pessoas com quem ele se relacionava também compuseram a elite escravista de Luanda, o que aproximou o padre Lourenço ao comércio de escravos. A herança que ele herdou, assim como as terras, são consequência da ascensão da sua família por intermédio do comércio de escravos em Angola.

4.2 Padre Pedro Garcês de Souza

O padre luso-africano Pedro, diferente do padre Lourenço, teve sua formação na Universidade de Coimbra. Poucos religiosos africanos eram admitidos em universidades portuguesas; os que ingressavam nestas instituições eram preparados em Portugal para ocupar cargos de mais responsabilidade na África (BOXER, 2007: 20), o que indica a participação da família do padre nas elites de Luanda.

O padre Pedro, natural de Luanda, faleceu em Lisboa em 1806. Presbítero do hábito de São Pedro, era coadjutor da Paróquia da Nossa Senhora das Mercês⁵⁴. O pai, João Garcês, nasceu no Porto e foi degredado para Luanda, em 1734, devido à acusação de roubo. A pena foi de 14 anos em terras africanas e, passado este tempo, ele solicitou

⁵⁴ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

revogação da condição de degredado – o que possibilitaria seu retorno a Portugal. Ele, porém, permaneceu em Angola, provavelmente, devido aos lucros obtidos com o comércio de escravos⁵⁵.

O degredo foi instituição muito utilizada no século XVIII. Ela se iniciou já nos primeiros anos de influência portuguesa na África e perdurou até 1954 (ALÓ, 2006: 12). Ocorreu aumento gradativo do número de degredados para Angola, tendo o seu apogeu na segunda metade do século XIX, quando o Brasil declarou a independência e os degredados foram todos enviados para a África Central Ocidental (CUNHA, 2013: 88). Diferente do exílio ou expatriamento, o degredo não significa somente expulsar o indivíduo do seu local de morada, mas afastá-lo mantendo-o sob jurisdição e uso do Estado. A instituição foi utilizada pelo governo português para transplantar populações para as novas regiões de influência, como África Central Ocidental e Brasil (TOMA, 2005: 439).

João Garcês foi um dos muitos degredados em Luanda. Ele foi um dos vários que foram para África Central Ocidental, após o aumento de degredos para a região devido a um decreto de 1675. Este afirmava que todas as pessoas condenadas pela justiça por crimes não passíveis de pena de morte poderiam obter o perdão caso fossem para Angola, estimulando o degredo para a região (CUNHA, 2013: 90-91).

O pai do padre Pedro, João, foi expulso de Portugal junto a sua mulher Maria de Oliveira. A esposa do capitão faleceu em Luanda e ele se casou novamente com D. Isabel Teresa Jesus, natural de Penamacor, Portugal. O percurso de João se uniu à trajetória de vários degredados aportados em Luanda, chamados de homens do mar em fora. O recém-chegado se ofereceu para as atividades militares e tornou-se cabo de esquadra, buscando inserir-se nas relações de parentesco da região (PANTOJA, 2010b: 378). Essa patente militar era considerada baixa, pois soldado estava abaixo. O cabo de esquadra era designado para comandar pequenos regimentos de soldados.

A partir do ingresso na carreira militar, ele subiu gradualmente de patente, sendo capitão ao final de sua vida⁵⁶. Ou seja, como comentamos em capítulos anteriores, os

⁵⁵ AHU, Angola, cx. 38, doc. 71.

⁵⁶ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

filhos do mar em fora se inseriram nas instituições militares e ascenderam de patente à medida que também aumentaram os seus lucros no comércio de escravos, fazendo parte da elite luso-africana em Luanda (PANTOJA, 2010b: 379). João Garcês foi escalando na elite luandense e, em seu testamento, demonstrou relações próximas com os grandes comerciantes de escravos da região.

O testamento de João Garcês, foi anexado no processo de habilitação de Maria Barbara para receber a herança deixada pelo clérigo, pois o padre Pedro cobrou dívidas que alguns indivíduos tinham com seu pai e foram transferidas para ele na partilha de João Garcês. Esses débitos ainda não haviam sido pagos na época do falecimento do religioso e ficaram para os seus herdeiros.

O testamento de João Garcês indica a ascensão do degredado em Luanda, as pessoas citadas em sua folha de partilha demonstravam a relação deste com a elite luso-africana da cidade e de outras regiões. Os principais eram os testamenteiros citados no testamento do capitão João Garcês. O primeiro, o capitão Manoel Cardozo da Silva, desistiu da incumbência. Ele também devia para João Garcês a quantia de um conto e quatrocentos e oitenta e sete mil reis. O capitão Manoel foi citado nos livros da Casa Comercial de Luanda, de 1763, nos quais havia o registro de alguns contratos de empréstimo, venda e compra de vários produtos – sendo os três principais marfim, escravos e aguardente. O capitão vendeu muitas peças de marfim, o que demonstra sua inserção no comércio de grande volume em Angola⁵⁷. Ele também é citado em contratos de vendas de escravos como um dos principais credores individuais e também em nome da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. O capitão foi administrador das contas dessa instituição em Luanda. Um dos indivíduos que adquiriu dívidas com o capitão Manoel foi Antônio Simões. Este tinha débito de 1687\$473, testemunha da redação do testamento de João Garcês, o que indica seu envolvimento no comércio de escravos no Atlântico e com João⁵⁸.

O segundo testamenteiro, o capitão Manoel Rodriguez Pereira, assim como o primeiro, também recusou o pedido do capitão João Garcês; o terceiro, o tenente-coronel Manoel Araújo Rodriguez da Silva, que tinha dívida de um galão de aguardente

⁵⁷ ANTT, Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 61, f. 1-3.

⁵⁸ ANTT, Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 62, v. 1.

(produto utilizado na troca por escravos), um boldrié⁵⁹ e seis presos, ou seja, escravos. O capitão também deixou em seu testamento mais de 30 escravos citados e comenta de outros que ele não lembrava do nome. João Garcês solicitou que todos fossem vendidos para entregar os lucros, depois de terem pagado as dívidas ao seu filho, o padre Pedro⁶⁰.

No testamento, João Garcês comenta que possui três casas espalhadas por Angola: uma de pedra, que era a sua residência, e outras duas de barro. Os comerciantes de escravos ampliavam os próprios investimentos em vários negócios, o que lhes garantia estabilidade caso houvesse perdas durante a travessia dos escravos para os portos ou para outro continente. Parte dessa diversificação consistia em adquirir imóveis para alugar, além da renda que as propriedades garantiam. Quanto mais propriedades, maior o status do indivíduo. João demonstra a sua ascensão com a aquisição de três casas. A casa de pedra em estilo português também faz parte dos elementos para destacar a elite dos demais, pois o costume na região eram as casas de barro.

O testamento do padre não é tão detalhado como o de seu pai. Maria Barbara herdou tudo, a casa em que ele viveu em Lisboa e as de seu pai em Luanda, o que totalizaria quatro casas. O padre afirmou que o total dos seus bens renderiam aproximadamente 8 contos de reis, além de cobrar as dívidas da partilha da herança de seu pai⁶¹. Ele solicita que tudo seja vendido e entregue à sua herdeira.

A casa de pedra que consta no testamento do padre, em Luanda, era administrada pelo brigadeiro Anselmo da Fonseca Coutinho⁶², que pertencia a uma das famílias mais ricas em Luanda na época. Os Fonseca Coutinho foram para terras africanas quando o avô de Anselmo foi para Luanda prestar serviço militar e lá constituiu uma das famílias mais importantes do cenário político-econômico em Angola (PANTOJA, 2009: 3). Segundo Pantoja, a família Fonseca Coutinho era pertencente à elite luso-africana em Luanda e teve sua trajetória parecida com a de outros portugueses ou brasileiros que chegaram em terras africanas (PANTOJA, 2009: 2). Os membros

⁵⁹ Cinto de couro utilizado para carregar armas.

⁶⁰ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

⁶¹ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

⁶² ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

dessa família subiam nos cargos militares, estabeleciam relações com a elite luandense e se envolviam na política da região (PANTOJA, 2010b: 381).

António da Fonseca Coutinho, pai de Anselmo, esteve envolvido nas crises políticas no Senado da Câmara em 1727, 1730, 1733 e 1748, quando houve disputas de poder entre as famílias luso-africanas. O coronel disputava o cargo de governador-geral de Angola (PANTOJA, 2010b: 384). Ele esteve relacionado às disputas que envolveram o padre João Teixeira de Carvalho, aliado do clérigo para a sua manutenção no cargo de mestre-escola (PANTOJA, 2009: 4; 2012: 69). Pantoja afirma que o coronel António era um rico militar e comerciante de escravos, dono de várias casas e posições de prestígio, que ele garantiu estabelecendo relações de parentesco via casamentos e compadrio (2009: 6-7). Segundo Pantoja:

Já na segunda metade do século (XVIII), o controle da vida da cidade pertenceu a seu filho, o brigadeiro Anselmo da Fonseca Coutinho, que construiu uma fabulosa carreira de militar/comerciante. Do brigadeiro Anselmo conhecem-se duas famílias: com Catarina José de Mello, natural de Luanda, solteira, foi pai de Luiza da Fonseca Coutinho, nascida em 1785, educada em Lisboa e casada com o governador de Angola, Matias José de Almeida, em 1799; e, com Maria Antonia, “preta livre”, teve em 1811, um filho por nome Antonio, a quem, no seu testamento, deixa parte de sua fortuna. (PANTOJA, 2009: 8).

O padre estabeleceu relações com uma das maiores famílias de comerciantes de escravos em Luanda. O pai do religioso foi para Luanda e ascendeu na sociedade luso-africana, com carreira militar e de comerciante. Lucrou com o ofício de negociante e inseriu-se na elite luso-africana da região. O único filho legítimo seguiu a carreira religiosa, estudou em Coimbra e permaneceu em Lisboa, o que também indica o poder aquisitivo do pai, que teve renda suficiente para custear a ida do padre a Coimbra. Mesmo vivendo em Lisboa na época de sua morte, Pedro demonstrou envolvimento com as grandes famílias de comerciantes de escravos de Luanda, pela relação estreita com um dos maiores comerciantes de escravos, que era encarregado de recolher o aluguel das propriedades que seu pai havia lhe deixado.

Nota-se nas relações estabelecidas pelo padre Pedro e seu pai, João, a mobilidade social e possibilidade de inserção na elite luso-africana que dominava Luanda. A mobilidade geográfica também fica evidente devido à manutenção dos negócios do pai do religioso em Luanda.

4.3 Reverendo José Ferreira da Silva Falcão

O vigário José Ferreira da Silva Falcão foi um caso diferente dos outros dois primeiros padres. Ele foi indicado pelo bispo de Angola, Dom Luiz Brito, para ocupar o cargo de reverendo na Igreja de Santa Maria de Pópulo, na cidade de Benguela, e faleceu em 1802. Dois fatores o diferenciam dos demais religiosos tratados. Primeiro, a região em que o padre exerceu e ocupou cargo, Benguela, fica mais ao sul e se encontra em posição geográfica afastada de Luanda, o que possibilitou o desenvolvimento de contexto histórico de certa autonomia de Benguela em relação à capital ao norte. Segundo, sua indicação para ir a África. Os dois primeiros religiosos são luso-africanos, nascidos em Luanda. O vigário foi indicado para ir ao continente africano. A trajetória do recém-chegado na África e suas relações pessoais são traçadas por ele próprio e não por familiares, ou seja, o padre não vem de tradição familiar luso-africana. No entanto, ele estabeleceu relações próximas com grandes comerciantes de escravos de Benguela.

O vigário José Ferreira e os demais possuem trajetória que ilustra o envolvimento de religiosos com o comércio de escravos. A relação do religioso com a elite de comerciantes de escravos em Benguela se evidencia, como os demais, pelas redes sociais estabelecidas por ele em terras africanas. A maioria dos sujeitos citados pelo vigário em seu testamento são indivíduos que comerciavam escravos em Benguela.

Benguela tinha contexto diferente de Luanda. Os comerciantes brasileiros e luso-africanos dominaram a costa sul angolana. De maneira resumida, a descida desses indivíduos para o porto remoto de Benguela foi por causa de série de fatores. Faltavam vantagens comerciais para os luso-africanos e brasileiros, mesmo os brasileiros dominando o comércio da geribita desde o início do século XVIII, porém, os contratadores portugueses continuavam com o monopólio de crédito e produtos de luxo, como as sedas orientais (CURTO, 2004: 93). Em 1740, um novo governador aliado à Coroa controlou as instituições angolanas, o que reduziu as vantagens dos comerciantes brasileiros. Em busca de lugares mais vantajosos, os brasileiros se instalaram em Benguela, porto com correntes marítimas diretas para o Rio de Janeiro e quase inacessível vindo do norte pelo mar a partir de Luanda. A localização da cidade facilitou

o comércio com o Sudeste brasileiro, já que dificultava o acesso dos portugueses na região, reduzia o controle da Coroa Portuguesa e, por consequência, diminuía a taxaço e aumentava o lucro (MILLER, 1998: 21-23).

O reverendo José Ferreira tinha relações pessoais com comerciantes nascidos no Brasil, em Angola e em Portugal e que eram influentes no comércio de escravos em Benguela e no interior da África Central Ocidental. Os principais indivíduos que demonstram a relação dele com os grandes negociantes de escravos foram os seus testamenteiros: o primeiro, Joaquim Vieira de Andrade; o segundo, o capitão Joaquim José Coimbra; e o terceiro, Ignácio Teixeira Carneiro⁶³.

O primeiro testamenteiro, o tenente-coronel Joaquim Vieira de Andrade foi capitão-mor de Quilengue, região do interior de Benguela. O clérigo também comentou uma dívida que tem com o tenente⁶⁴. Ocorreram vários eventos envolvendo o primeiro testamenteiro do padre José, o tenente-coronel Joaquim, que esteve envolvido em vários conflitos no interior de Benguela – em um deles, o soba de Socoval reclamou ao governador da região que o capitão-mor e tenente-coronel estava cometendo abusos quando ele atacou o seu subordinado, o soba de Cacombo. O último solicitou ao governador que o mudasse de local junto a seu povo em razão dos abusos dos militares (CÂNDIDO, 2006: 88). Essa prática de fazer razias em busca de escravos era motivo constante de reclamações dos sobas (CÂNDIDO, 2006: 43). Como dito anteriormente, a guerra foi o principal instrumento de escravização, utilizada pelos portugueses e também por africanos (LOVEJOY, 2011: 4-5; MEILLASSOUX, 1995: 57-58).

Ocorreu outro problema também envolvendo o capitão-mor, em 1796. Joaquim, com alguns residentes e oficiais, sequestrou 30 pessoas do soba de Cacombo, porém não pagou o imposto necessário para a quantidade de cativos apreendidos, seis escravos, enviando para a administração somente três (CÂNDIDO, 2006: 88). Em 1797, o capitão-mor organizou junto ao governador de Benguela, da época, expedição punitiva contra o soba de Socoval, considerado rebelde. Durante esta razia, eles capturaram mais de 225 pessoas e o próprio soba. No entanto, o soba de Socoval reclamou do abuso e o governador ordenou que os prisioneiros fossem soltos, solicitou o retorno da

⁶³ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

⁶⁴ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

embarcação encaminhada com os escravos para o Brasil e Andrade teve que soltar os escravos. Contudo, não se sabe se foi efetuada esta ordem (CÂNDIDO, 2006: 88-89). Essas descrições demonstram a participação do primeiro testamenteiro do reverendo em razias no interior de Angola.

O segundo testamenteiro, capitão Joaquim José Coimbra, representa o comércio atlântico. O comerciante foi o quinto testamenteiro do rico mercador de escravos de Benguela, Antonio José de Barros. Coimbra fazia carregamentos de escravos para Pernambuco com outro negociante da região, José Antonio da Costa (THOMPSON, 2006: 129). Esse último deixou de herança sete escravos, que deveriam ser vendidos em Pernambuco; o capitão ficaria com o lucro obtido (THOMPSON, 2006: 79).

O terceiro testamenteiro, o alferes Ignácio Teixeira Carneiro, aparece como um dos sócios credores do comerciante de escravos José Antonio da Costa e segundo testamenteiro deste (THOMPSON, 2006: 87). O alferes também foi o terceiro testamenteiro e sócio de um grande comerciante de Benguela, Antonio José de Barros (THOMPSON, 2006: 92). Essa relação direta com os grandes comerciantes de escravos também demonstra a participação do alferes no comércio de escravos em Benguela.

As testemunhas do testamento do reverendo José Ferreira também se relacionaram com o comércio de escravos em Benguela. O tenente José Antonio Fernandes de Sá esteve presente no dia em que o testamento do reverendo foi redigido⁶⁵. O militar exercia sua incumbência com o exército e também comerciava escravos. Ele se casou com uma luso-africana chamada D. Perpétua Rosa de Sá e tinha alguns escravos em sua casa. Um deles trabalhava como cabeleireiro nas ruas de Benguela (CÂNDIDO, 2006: 106). O tenente tinha envolvimento no comércio de escravos e foi o primeiro testamenteiro de um dos maiores comerciantes de escravos de Benguela, na época, Antonio José de Barros (THOMPSON, 2006: 127).

O calafate João Coelho Cunha também esteve presente na redação do testamento. Era natural da Bahia e um dos nomes citados na lista dos 30 maiores comerciantes de escravos de Benguela, feita em 1798 (CÂNDIDO, 2006: 104-105). Ele também foi um dos credores do grande comerciante de escravos em Benguela, Francisco Xavier de Reis (THOMPSON, 2006: 84).

⁶⁵ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

O calafe João exercia um terceiro ofício, o de taberneiro. Muitos comerciantes de escravos investiam seus lucros na compra de terras, casas, tabernas, produção de alimentos para o abastecimento. No entanto, exercia os dois ofícios, o abastecimento local e o comércio de escravos (THOMPSON, 2006: 84).

Outro elemento que evidencia a relação do reverendo José Ferreira com o Atlântico: em seu testamento, ele solicita ao testamenteiro que mande rezar missas e doe esmolas em Angola e também no Brasil⁶⁶ – o que indica que o padre tinha contatos nas regiões e também demonstra prestígio do religioso nas localidades, além de poder aquisitivo relevante, pois todas essas missas encomendadas eram pagas.

É importante compreendermos que o padre supracitado relacionou-se com pessoas que cobriam todas as regiões do comércio de escravos: o primeiro, um capitão-mor, que foi acusado de guerras excessivas contra sobas do interior de Benguela para escravizar os africanos da região; o segundo, capitão Joaquim José Coimbra, responsável pelo comércio para o Brasil; o último, sócio de grandes comerciantes que atuavam em Benguela e Luanda na segunda metade do século XVIII. As suas testemunhas também foram todas comerciantes de escravos em Benguela ou no Brasil. Essas relações evidenciam um sujeito envolvido no comércio de escravos.

Todos os religiosos citados envolviam-se no comércio de escravos, direta ou indiretamente. Suas famílias espalhavam seus negócios, parentes e pessoas próximas em todas as margens do Atlântico, o que auxiliava na construção de uma comunidade atlântica. Ao relacionarem-se com africanos e brasileiros, os padres e suas famílias tornavam-se intermediários culturais (GRUZINSKI, 2001a: 9-10) e auxiliavam na composição de toda a nova cultura atlântica.

Por fim, os padres envolvidos no comércio de escravos compunham grande trama que formava a comunidade atlântica e a elite luso-africana em Angola, que se dedicava aos negócios escravistas. O estudo sobre essas tramas familiares e sociais auxiliam na percepção do envolvimento de vários agentes no comércio de escravos, inclusive religiosos.

⁶⁶ ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O comércio de escravos no Atlântico Sul teve estrutura complexa, com a participação de vários agentes sociais. A ideologia escravista garantiu por séculos a manutenção do comércio de escravos enquanto este se estabelecia cada vez mais como mercado organizado. A construção de toda a rede de trocas, que garantia a compra e venda de homens e também envolveu a mobilidade de seus agentes social, cultural e geograficamente.

A mobilidade cultural está presente na inserção de indivíduos em novos contextos culturais e nas transformações das regiões em que o comércio atlântico estava presente. Exemplo desse fato foi a mudança do vigário Francisco da Silva Falcão para Benguela, onde teve que se adaptar a nova cultura e se relacionar com a elite luso-africana. A mobilidade cultural também insere-se na trajetória da família do padre Pedro, cujo pai chega a Luanda na situação de degredado e insere-se no serviço militar, onde adentrou o interior e teve que se adaptar à cultura dos africanos. Assim como outros exemplos que surgem nas trajetórias paralelas dos padres.

A mobilidade geográfica é parte constante da vida dos comerciantes de escravos no Atlântico Sul e isso se evidencia nas relações estabelecidas com parceiros comerciais que estavam no Brasil e em Portugal. O caso expressivo foi o do pai do padre Lourenço, que se mudou para Luanda ainda novo, ingressou na carreira militar e serviu no interior de Angola. Após oito anos em Luanda e já tendo adquirido embarcações que transitavam por todo o Atlântico Sul, mudou-se para Bahia, levando seu filho primogênito e filha. Em Luanda, deixou o padre Lourenço e sua filha dona Maria.

A mobilidade e a ascensão social dos indivíduos são evidenciadas nas suas trajetórias. Os religiosos e suas famílias demonstram ascensão social que pode ser vista, individualmente, via relações estabelecidas pelo vigário José Ferreira, que foi um homem que se estabeleceu facilmente na elite de comerciantes de escravos em Benguela. Também a análise dos religiosos envolvidos com o comércio de escravos mostra a ascensão social individual de João Garcês no serviço militar e no comércio, deixando, em sua folha de partilha, imóveis e escravos.

A mobilidade social também marcou a trajetória da família do padre Lourenço. Esta participou da elite de Luanda e se concretizou como parte da nobreza na Bahia. Em algumas regiões, os da Costa de Almeida ocuparam cargos públicos de relevância, como escrivão da Fazenda Real em Luanda e provedor proprietário da Alfândega da Bahia. Foram provedores da Santa Casa de Misericórdia nas duas cidades e receberam a maior honraria nas regiões de influência portuguesa, o hábito da Ordem de Cristo. A ascensão da família do padre foi garantida por meio do comércio de escravos, que possibilitou o enriquecimento e a formação de uma empresa familiar espalhada pelo Atlântico Sul (CALMON, 1985:106).

O envolvimento de padres no comércio de escravos não revela somente a atuação desses religiosos, mas também a ascensão deles e de suas famílias nos negócios transatlânticos. Eles se espalharam pelas margens do Atlântico – como no caso da família do padre Lourenço, que participou das elites baiana e luso-africana em Luanda, ocupando cargos e recebendo mercês.

Todos os religiosos representam a mobilidade no Atlântico Sul, tendo transitado por culturas, identidades, sociedades e regiões. Eles não representam somente o envolvimento no comércio de escravos, mas a busca dos negociantes por estabelecimento de poder em todas as instâncias da sociedade em Angola. Os comerciantes buscavam ser os representantes do Estado português ou influenciar os administradores. A Igreja, como parte desse Estado no período Moderno, foi almejada pelos negociantes. Para influenciar essa esfera da sociedade de Luanda, os comerciantes de escravos designavam seus filhos para a vida religiosa ou estabeleciam relações pessoais com os padres.

O funcionamento do comércio de escravos foi muito além dos comerciantes e seus navios: envolviam indivíduos de todos os setores da sociedade de Angola e um desses eram os padres. A análise do envolvimento dos religiosos com o comércio de escravos demonstra como as relações eram estabelecidas no Atlântico e em Angola. Pensar nas atuações desses sujeitos no comércio de escravos é entender relações complexas e compreender a história de Angola e do comércio de escravos pela mobilidade e participação de sujeitos variados na composição da história.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS MANUSCRITOS

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). **Testamento Vigário José Ferreira da Silva Falcão**. Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 4, n. 7, cx. 8.

_____. **Testamento Padre João Gacês de Souza**. Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 24, n. 9, cx. 42.

_____. **Testamento Padre Lourenço da Costa de Almeida**. Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, África, mç. 30, n. 7, cx. 53.

_____. **Livro da Casa do Comércio de Luanda**. Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 61.

_____. **Livro da Casa Comercial de Luanda**. Feitos Findos, livro dos Feitos Findos, liv. 62, v. 1.

_____. **Testamento Rodrigo da Costa de Almeida**. Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral Habilitações, Rodrigo, mç. 4, doc. 62.

_____. **Registro Geral de Mercês**, Mercês de D. João V, liv. 32, f. 399v.

_____. Carta Patente. Tenente-Geral da Artilharia do Reino de Angola, **José Correia Leitão**. Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 10, f. 437.

_____. Carta Patente. Capitão da Fortaleza de Santo Amaro, **Custódio Simões da Silva**. Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 10, f. 437.

_____. Carta de **Rodrigo da Costa de Almeida**, para que o seu genro **Manuel Antunes de Almeida** desempenhe o ofício de Escrivão da Fazenda Real do Reino de Angola. Registro Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 8, f. 112-112v.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (AHU). Solicitação de **D. Ana Dionizia Duque de Almeida**, filha de **Manuel Antunes de Almeida**, para que o cargo de Escrivão da Fazenda Real de Angola permaneça em sua família. Angola, cx. 37, doc. 53.

_____. Solicitação de **João Garcês de Souza** para que ele seja autorizado a poder viajar novamente para Portugal devido ao cumprimento da sua pena de degredo. Angola, cx. 38, doc. 71.

_____. Relatório do bispo sobre a situação das missões e das Igrejas em Angola. Angola, cx. 29, doc. 94.

ARQUIVOS DE LUANDA. Luanda, Museu de Angola, 2. série, v. XIX, n. 75-78, jan./dez. 1965.

ABRAMOVA, S. U. Aspectos ideológicos, doutrinários, filosóficos, religiosos e políticos do comércio de escravos. In: UNESCO. *O comércio de escravos negros, séc XV – XIX*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 19-38.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região Mbundu (meados de século XVI-primeiro quartel do século XVIII)*. Tese (Doutoramento)–Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, jul. 2009.

ALÓ, Clarisse Moreira. *Angola: lugar de castigo ou jóia do império. O degredo na historiografia e fontes (séc. XIX)*. Dissertação (Mestrado)–Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em História, Brasília, 2006.

AMARAL, Ilídio. *Luanda: estudo de geografia urbana*. Coimbra: Atlântica, 1968.

ANTÓNIO, M. Luanda “Ilha Crioula”. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1968.

APPIAH, Kwame A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZEREDO, José Pinto de. *Ensaio sobre algumas enfermidades d’Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica d’Angola, 1967.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Razão e fé: o discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.

BAILYN, Bernard. The idea of atlantic history. *Itinerario*, v. XX, n. 1, p. 19-44, 1996.

_____. *Atlantic history: concept and contours*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005.

_____. (Ed.). *Sounding in atlantic history*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

BALL, Wily. Portugais pombeiro “comerçant ambulant du sertão”. In: _____. *Afro-romanica Studia*. Alujeira: Edições Poseideu, 1979.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BERLIN, Ira. From creole to african: atlantic creoles and the origins of african-american society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., v. 53, n. 2, p. 251-288, Apr. 1996.

BERNSTEIN, Henry; DEPELCHIN, Jacques. The object of african history: a materialist perspective II. *History in Africa*, v. 6, p. 17-43, 1979.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIRMINGHAM, David. The date and significance of Imbangala invasion of Angola. *The Journal of African History*, Cambridge, Cambridge University Press, v. 6, n. 2, p. 143-152, 1965.

_____. *A África Central até 1870*. Luanda: ENDIPUIUEE, 1992.

_____. Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos. In: ACTAS DO II SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE HISTÓRIA DE ANGOLA: construindo o passado angolano – as fontes e a sua interpretação. *Anais...* Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 4-9 ago. 1997. p. 259-279.

BITAR, Marisa; JUNIOR, Amarilio Ferreira. A pedagogia da escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 84, n. 206/207/208, p. 43-53, dez./jan. 2003.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, C. R. *Portuguese society in the tropics*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1965.

_____. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALMON, Pedro. *Introdução e notas ao catálogo genealógico das principais famílias de Frei Antonio da Santa Maria Jaboaão*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. v. 1.

CÂNDIDO, Mariana Pinho. *Enslaving frontiers: slavery, trade and identities in Benguela 1780-1850*. Tese (Doutoramento)–York University, Programa de Pós-Graduação em História, Toronto, jul. 2006.

CHARTIER, Roger. *Cultural history: between practices and representations*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

COOPER, Frederick. The problem of slavery in african studies. *The Journal of African History*, v. 20, Issue 1, p. 103-125, 1979.

CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*. Lisboa, 1937a. v. 1. (Série E-Império Africano-Coleção dos Clássicos da Expansão Portuguesa).

_____. *História de Angola*. Lisboa, 1937b. v. 2. (Série E-Império Africano-Coleção dos Clássicos da Expansão Portuguesa).

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

CUNHA, Anabela. Degredo para Angola: setença de morte lenta. *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 87-104, 2013.

CURTIN, Philip. *The atlantic slave trade: a census*. Madison: Wisconsin University Press, 1969.

CURTO, José C. Vinho versus cachaça: a luta luso-brasileira pelo comércio de álcool e de escravos em Luanda, c. 1648-1703. In: PANTOJA, Selma A.; SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 69-97.

_____. *Enslaving spirit: the portuguese-brazilian alcohol trade at Luanda and its Hinterland – 1550-1830*. Boston: Brill, 2004.

CZERNIK, Godehard; GROHS, Gerhard. *State and the church in Angola 1450-1980*. Genève: Institute Universitaire de Hautes Etudes Internationales, 1983.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DIARRA, S. Geografia histórica: aspectos físicos. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. p. 345-366. v. 1.

DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970. (Coleção Amazônica, Série José Veríssimo, v. 1).

DIEBOLD, William. Economic aspects of an atlantic community. *The Atlantic Community: Progress and Prospects*, v. 17, n. 3, p. 663-682, Verão 1963.

FERREIRA, Roquinaldo. *Dos Sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860*. Dissertação (Mestrado)—Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. Biografia, mobilidade e cultura no Atlântico: Angola, sécs. XVIII-XIX. *Tempo*, Niterói, v. 10, n. 20, jan. 2006.

_____. “Ilhas Crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural da África atlântica. *Revista de História*, n. 155, p. 17-41, 2-2006.

_____. *Cross-cultural exchange in the atlantic world: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GABACCIA, Donna. A long Atlantic in a wider world. *Atlantic Studies*, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2004.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

- GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 169-178.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GREEN, Tobias. Fear and atlantic history. *Atlantic Studies*, v. 3, n. 1, p. 25-42, 2006.
- GREENE, Jack P.; MORGAN, Philip D. The present state of atlantic history. In: _____. (Ed.). *Atlantic history: a critical appraisal*. New York: Oxford University Press, 2009.
- GRUZINSKI, Serge. *Passeurs culturels: mécanismes de métissage*. Paris: Maison des Sciences de l'homme, 2001a.
- _____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- HANNERZ, Ulf. The world in creolisation. *Journal of the International African Institute*, Serra Leoa, v. 57, n. 4, p. 546-559, 1987.
- _____. Fluxos, híbridos e fronteiras: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, 1(3), p. 7-39, abr. 1997.
- HEGEL, George W. F. *The philosophy of history*. Kitchner: Batoche Books, 2001.
- HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais em Angola no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.
- _____. *Pássaro do mel*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- _____. *Os pilares da diferença: relação Portugal-África séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.

HENRIQUES, Isabel Castro; MEDINA, João. *A rota dos escravos: Angola e a rede do comércio negreiro*. Lisboa: Cegia, 1996.

HEYWOOD, Linda M. Introduction. In: _____. (Ed.). *Central africans and cultural transformations in the american diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-18.

HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John. Central african creole culture and the making of the “plantation generation”, 1660-1740. *International Seminar on the History of the Atlantic, 1500-1825*, Havard, 2006.

HILTON, Anne. The jaga reconsidered. *The Journal of African History*, v. 22, n. 2, p. 191-202, 1982.

_____. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HORTA, José da Silva. Evidence for a luso-african identity in “portuguese” accounts on “Guinea of Cape Verde” (sixteenth-seventeenth centuries). *History in Africa*, v. 27, p. 99-130, 2000.

KANANOJA, Kalle. Healers, idolaters, and good christians: a case of creolization and popular reigion in mid-eighteen century Angola. *International Journal of African Historical Studies*, v. 43, n. 3, p. 443-465, 2010.

KI-ZERBO, J. (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. v. 1.

KLEIN, Herbert S. The portuguese slave trade from Angola in the eighteenth century. *The Journal of Economic History*, v. 32, n. 4, p. 894-918, Dec. 1972.

_____. *The atlantic slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne. Introduction. In: _____. (Ed.). *Slavery in Africa: historical and anthropological perspective*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

LAMEGO, Alberto. *A Academia Brasileira dos Renascidos: sua fundação e trabalhos inéditos*. Paris: L'edition d'art gaudio, 1923.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the atlantic community: the case of the slave coast. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., v. 56, n. 2, African and American Atlantic Worlds, p. 307-334, Apr. 1999.

LOVEJOY, Paul. The african diaspora: revisionist interpretations of ethnicity, culture and religion under slavery. *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, II, 1, 1997.

_____. *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MANN, Kristin. Shifting paradigms in the study of the african diaspora and of atlantic history and cultura. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 2001. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/714005181>>.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades: Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, v. 4, n. 2, p. 38-62, ago./dez. 2012.

MARK, Peter. Constructing identity: sixteenth- and seventeenth-century architecture in the Gambia-Geba region and the articulation of luso-african ethnicity. *History in Africa*, v. 22, p. 307-327, 1995.

_____. *"Portuguese" style and luso-african identity: precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Indiana: Indiana University Press, 2002.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MILLER, Joseph C. Requiem for the "Jaga". *Cahiers d'études africaines*, v. 13, n. 49, p. 121-149, 1973.

_____. Mortality in the atlantic slave trade: statistical evidence on causality. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 11, n. 3, p. 385-423, Inverno 1981.

_____. The significance of drought, disease and famine in the agriculturally marginal zones of West-Central Africa. *The Journal of African History*, v. 23, n. 1, p. 17-61, 1982.

_____. Capitalism and slavery: the financial and commercial organization of the angolan slave trade, according to the accounts of Antonio Coelho Guerreiro (1684-1692). *The International Journal of African Historical Studies*, v. 17, n. 1, p. 1-56, 1984.

_____. *Way of death: merchant capitalism and the angolan slave trade 1730-1830*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988.

_____. A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII. In: PANTOJA, Selma A.; SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 11-67.

_____. Central Africa during the Era of Slave Trade, 1490-1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans and cultural transformations in the american diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 21-70.

_____. Beyond blacks, bondages, and blame: why a multicentric world needs Africa. In: YERXA, Donald A. *Recent themes in the history of Africa and the atlantic world: historians in conversation*. Columbia: The University of South Carolina Press, 2008. p. 7-19.

MIRA, João Manuel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

MORAES, Carlos Eduardo Mendes de; NASCIMENTO, Jarbas Vargas; SILVA, Marcela Verônica. Formalidade, representação e linguagem nas academias brasílicas. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, CiFEFiL, ano 16, n. 48, p. 51- 62, set./dez. 2010.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of the knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

_____. *The idea of Africa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1614-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria*, v. 10, n. 18, p. 355-387, jul./dez. 2007.

O'REILLY, William. Genealogies of atlantic history. *Atlantic Studies*, v. 1, n. 1, p. 66-84, 2004.

PAIVA, Eduardo França. Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no mundo ibérico. In: IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França (Org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edições UESB (Coleção Olhares), 2008.

PANTOJA, Selma A. Três leituras e duas cidades: Luanda e Rio de Janeiro nos setecentos. In: PANTOJA, Selma A.; SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 99-126.

_____. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

_____. Donas de “arimos”: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séc. XVIII e XIX). In: PANTOJA, Selma (Org.). *Entre Áfricas e Brasís*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001. p. 35-49.

_____. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano III, n. 5/6, p. 117-136, 2004.

_____. *Historiografia africana*, 2006. Manuscrito.

_____. Famílias de comerciantes no mundo atlântico: parentesco, compadrio e comércio em Angola no século XVIII. In: ATAS DO VI CONGRESO DE ESTUDIOS AFRICANOS EN EL MUNDO IBÉRICO, VI, 7-9 maio 2008, Las Palmas de Gran Canária, Espanha. (Prelo).

_____. O Senado da Câmara de Luanda no séc. XVIII: poderes locais e redes transoceânicas. In: ACTAS DO III ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE ANGOLA, III, 2009. (Prelo).

_____. Redes e tramas no mundo da escravidão atlântica, na África Central Ocidental, século XVIII. *História Unisinos*, v. 14, n. 3, p. 237-242, set./dez. 2010a.

_____. Laços de afeto e comércio de escravos: Angola no século XVIII. *Caderno de Pesquisa do CDHIS: Revista do Centro de Documentação em Pesquisa de História*, Universidade Federal de Uberlândia, v. 23, n. 2, p. 375-389, jul./dez. 2010b.

_____. João Teixeira de Carvalho, ou comment être un anti-héros en Angola? *Dix-Huitième Siècle*, Paris, La Découverte, n. 44, L'Afrique, p. 61-77, 2012.

PATTERSON, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PEDREIRA, Jorge Miguel. Os negociantes de Lisboa na segunda metade do século XVIII: padrões de recrutamento e percursos sociais. *Análise Social*, Lisboa, v. XXVII, n. 116-117, p. 407-440, 1992.

_____. Tratos e contratos: actividades, interesses e orientações dos investimentos dos negociantes da praça de Lisboa (1755-1822). *Análise Social*, Lisboa, v. XXXI, n. 136-137, p. 355-379, 1996.

PESSOTI, Bruno Casseb. Elites letradas luso-brasileiras e o discurso histórico na Bahia setecentista. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, II. *Anais... Mnem- Revista de Humanidades*, UFRN, v. 9, n. 24, set./out. 2008.

POPLIN, Dennis E. *Communities: a survey and methods of research*. New York; Toronto: The Macmillan Company, 1972.

PRICE, Richard. The miracle of creolization a retrospective. *New West Indian Guide*, v. 75, n. 1&2, p. 35-64, 2001.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. The portuguese atlantic, 1415-1808. In: GREENE, Jack P.; MORGAN, Philip D. (Ed.). *Atlantic history: a critical appraisal*. New York: Oxford University Press, 2009.

SANTOS, Catarina Madeira. *Um governo “polido” para Angola: reconfigurar dispositivos de domínio (1750-1800)*. Tese (Doutorado)– Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

SANTOS, Eduardo. *Religiões de Angola número 3*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1969.

SANTOS, Maria Emilia Madeira. Os africanos e o mar: conhecimentos e práticas à chegada dos portugueses. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, USP, 20-21, p. 79-92, 1997/1998.

SILVA, Chantal Luís da. *Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos XVI a XVIII*. Instituto Camões, 2005. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/chantal_luis_silva.pdf>. Acessado em: 20 maio 2013.

SILVA, Kalina Vanderlei. O barroco mestiço: sistema de valores da sociedade açucareira da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *MNEME*, Caicó, UFRN, v. 7, n. 16, jun./jul. 2005.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SHIKITA, Claudio. Apontamentos sobre a economia política da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Minas Gerais: IBMEC, 2007. Disponível em: <<http://www.ceae.ibmecmg.br/wp/wp40.pdf>>. Acessado em: 3 jul. 2013.

SOEIRO, Susan. The social and economic role of the convent: women and nuns in colonial Bahia. *The Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 2, p. 209-232, May 1974.

THOMPSON, Estevam C. *Negreiros nos mares do sul: famílias traficantes nas rotas entre Angola e Brasil em fins do século XVIII*. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

THORNTON, John. A resurrection for the jaga. *Cahiers d'études africaines*, v. 18, n. 69-70, p. 223-227, 1978.

_____. *The Kingdom of Kongo: civil war and transition 1641-1718*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983.

_____. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *The Journal of African History*, v. 25, n. 2, p. 147-167, 1984.

_____. *African and africans in the making of the atlantic world, 1400-1800*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TOBY GREEN. *The rise of the trans-atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TOMA, Maristela. A pena do degredo e a construção do império colonial. In: JORNADA SETECENTISTA, VI. *Anais...* Cedope: UFPR, 2005. p. 437-443. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/A-pena-de-degredo-e-a-constru%C3%A7%C3%A3o-do-imp%C3%A9rio-colonial-Maristela-Toma.pdf>>. Acessado em: 28 jun. 2013.

TROUILLOT, MR. Culture on the edges: creolization in the plantation context. In: THE AFRICAN DISPORA & CREOLIZATION: literary forum. *Anais...* A.C.T.I.O.N. Foundation, 2006, p. 9-21.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VANSINA, Jan. *Kingdoms of Savanna*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1966.

_____. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. p. 139-166. v. 1.

_____. *How societies are born: governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. A “Idade de Ouro” de Salvador. *Revista Território*, v. 1, n. 2, p. 62-76, 1997.

VELLUT, Jean-Luc. Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africain (1759-1810). *Cahiers d'études africaines*, v. 15, n. 57, p. 117-136, 1975.

VENÂNCIO, José Carlos. *A economia de Luanda e Hinterland no século XVIII*. Lisboa: Estampa, 1996.

VIEIRA, Antonio. *Sermões*. São Paulo: Editora das Américas, 1957a. v. IX.

_____. _____. São Paulo: Editora das Américas, 1957b. v. X.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

VOYAGES: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. *Summary statistics*. Disponível em: <<http://slavevoyages.org/tast/database/search.faces>>. Acessado em: 26 jun. 2013.

