

# Modernidade e repressão em Angola





## *Inovações e repressão*





# Nas bordas do Rio Kwanza: Inquisição, administração portuguesa e artes mágicas em Angola<sup>1</sup>

Fabiana Schleumer\*

pp. 13-28

“Portanto, ide e fazei com que todos os povos se tornem meus discípulos, Batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, E ensinando a observar tudo o que vos ordenei” (Bíblia, Mt., 19-20).

## 1. Introdução

Aos 21 de julho de 1595, o padre Pero Roiz, visitador da missão de Angola, escreveu uma carta ao Conselho da Inquisição de Lisboa, solicitando um missionário que pudesse atuar como Inquisidor em Angola a fim de atalhar as heresias que estavam crescendo nesse reino. A seguir, há a transcrição das palavras de Pero Roiz:

*E visto os meios que se apontam para isso remediar, parece que do primeiro e do segundo se pode usar, porque o visitador do Santo Ofício que V.A mandou ao Brasil já visitou a Bahia e Pernambuco, e partirá para este reino segundo nos escreve: é menos se pode confiar neste negócio provisor, porque além do defeito que o padre diz que ele tem, comumente os que vão em Angola com este cargo não tem “as letras e partes” que se requerem para o ministério do Santo Ofício. É o último remédio que se tem por mais seguro de mandar lá uma pessoa com os poderes necessários e de muita despesa. O Santo Ofício não está em estado para fazer estes gastos; porque nas visitas da Ilha e Brasil tem gastado muito. E ainda se espera que o visitador do Brasil traga muito despesa por pagar. Pelo que me parece que sendo V.A. capacitado, se poderia atribuir esta função a um dos padres da Companhia que lá estão de mais confiança, de mais letras e conhecimento. Este conselho se informará do Padre Provincial e mais padres da Companhia ao qual parecendo a VSA este meio mandará passar comissão em forma com os poderes que parecem necessários para tomar conhecimento destas matérias e para poder prender as pessoas que se achavam culpadas tendo prova bastante e enviá-las a esta Inquisição, e ele mandará para isso toda a instrução que parecer que convém, mas clara distintamente proceder neste negócio, V. A mandará o que mais for seu serviço.<sup>2</sup>*

\* Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

1 Agradeço aos pareceristas anônimos da Revista *Africana Studia* pelas críticas e sugestões ao texto.

2 MMA. *Carta do Conselho da Inquisição*. 27/7/1595.

O referido excerto traz à tona duas indagações. Em primeiro lugar, há de se questionar: além de não ter conhecimento o suficiente, qual era o defeito do Inquisidor que já andava pelas terras do Brasil? Em segundo, ao afirmar que os candidatos a Inquisidores não possuíam a formação necessária para exercerem tal cargo, o padre Pero Roiz sinalizava que os rigores do Santo Ofício não se efetivavam plenamente em Luanda e no interior de Angola?

Cabe esclarecer que este artigo baseia-se em dois conjuntos documentais: o primeiro corresponde à edição digital da *Monumenta Missionária Africana*<sup>3</sup> (doravante MMA) e o segundo alude aos *Cadernos do Promotor*.

A MMA agrega documentos provenientes de mais de 30 instituições espalhadas pela Europa, África e América e a temática central dela reporta-se ao contexto inicial de sua elaboração “Descobrimientos e Expansão Portuguesa”. Destaca-se que Padre Antônio Brásio tinha o intuito de *consolidar em Portugal a historiografia missionária ultramarina, particularmente, africana. Era um dos seus objetivos, reunir em uma única obra documentos fundamentais, inéditos ou não, referentes à ação missionária e eclesiástica em África*<sup>4</sup>.

Mais do que um conjunto organizado de documentos com caráter missionário ou eclesiástico, a MMA é um acervo documental composto por fontes de caráter histórico, burocrático e administrativo. Em seu bojo, localizam-se *cartas, alvarás, provisões régias, carta de capitães e governadores gerais*<sup>5</sup>.

No que diz respeito aos *Cadernos do Promotor*, pode-se afirmar que são uma fonte de cunho inquisitorial – disponível ao público por meio do acesso ao *site* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal.

No contexto da Inquisição de Lisboa, o Promotor de Justiça<sup>6</sup> tinha como função cuidar dos papéis e dos livros do Santo Ofício. Além disso, fazia parte de suas responsabilidades a formulação de acusações judiciais. Com relação à tipologia documental, constata-se que possuía caráter variado, englobando, por exemplo, documentos judiciais, cartas e bilhetes (Siqueira, 2013: 340-341; Silva, 2012: 379-397).

A maior parte das fontes sobre Angola não se refere às regiões interioranas, mas às cidades portuárias, como Luanda.<sup>7</sup> As fontes inquisitoriais, bem como a documentação de caráter eclesiástico, possuem como característica primordial o relato de situações, cotidianos e ações, no entanto não permitem, isoladamente, a reconstrução demográfica de uma dada localidade.

Em resumo,

*as fontes inquisitoriais são de enorme importância, senão mesmo insubstituíveis, pela natureza dos dados que veiculam, não apenas para a História Europeia e, portanto, da Expansão, em particular a Ibérica, mas também para a História da África (bem como da América e da Ásia) nos seus diferentes campos de investigação, inclusive no das relações afro-portuguesas (Horta, 1995: 303).*

3 MMA. África Ocidental Coligida e Anotada pelo Padre Antônio Brásio. Edição Digital org. Manuel Jasmins, IICT, CHAM, Lisboa, 2011, p. 2.

4 Ibidem, pp. 4-6.

5 Ibidem, p. 3.

6 O cargo de promotor, antes denominado procurador fiscal, se fez presente desde o século XVI. Sua função seria defender os direitos da Igreja e da lei e ser o acusador público nas causas criminais.

7 Em relação às fontes para o estudo de Angola e Cambambe, ver os trabalhos desenvolvidos por Curto (2002; 2018) e Córrea (2017; 2018).

Na tentativa de demonstrar os meandros da vida cotidiana do interior de Angola, onde a ação Inquisitorial caminhou de mãos dadas com o processo missionário, e cada um, à sua maneira, influenciou o processo de “crioulização” e expansão do cristianismo, este artigo propõe-se a analisar o processo de Francisco Rodrigues de Azevedo.

Para tanto, este texto desenvolve-se a partir de três eixos. O primeiro alude à relação entre Missionação e Inquisição em África, passando pela questão da construção da alteridade. O segundo trata do processo de “crioulização” como ferramenta teórica para melhor se compreender o caso ocorrido em Cambambe. O último diz respeito às particularidades do processo de Francisco Rodrigues de Azevedo.

## 2. Missionação e Inquisição em África

Em *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*, ponto de visita fundamental para o estudo da missionação não europeia<sup>8</sup>, Boxer apresenta um conjunto de reflexões que embasam a seguinte proposição: do século XV ao XVIII predominou o pensamento de que a Bíblia Sagrada era o referencial religioso para todos os povos e nações, independentemente do tempo, do local e das características próprias de cada povo.

Vale ressaltar que esse pensamento pode ser verificado pela descrição do autor quanto à preocupação dos jesuítas na preparação do clero local:

*os jesuítas afirmavam que bastava ensinar latim e ‘casos de consciência’ aos estudantes africanos [...]. Essa formação elementar seria suficiente para que atuassem com consciência nos campos missionários africanos; além do mais, se economizariam os pesados custos e o longo tempo necessários à formação teológica rigorosa (Boxer, 2007: 20).*

Nessa perspectiva, os missionários intitulavam-se como mensageiros de uma religiosidade e de uma cultura superiores às dos povos nativos. Com raras exceções, não houve a preocupação de compreender as crenças dos “outros” (Prosperi, 2013: 55). Em *Tribunais da Consciência*, Prosperi afirma que havia uma insistência quanto ao conceito de ignorância, uma vez que todos aqueles que não partilhavam o ideal cristão eram considerados *vazios, ocios*, desprovidos de todo e qualquer tipo de conhecimento religioso (Prosperi, 2013: 588).

Segundo Prosperi, as ordens e congregações especializadas produziram vários livros com caráter metodológico, objetivando o aprimoramento na formação dos missionários (Prosperi, 2013: 100). Na verdade, buscava-se um método para o extermínio da ignorância, pois em todos os registros ela aparecia como temática principal. *Os não cristãos eram compreendidos pelos atributos que lhes faltavam, ideias, práticas e hábitos.* Essa visão legitimou a ação do missionário, através do teatro, da música e de outras estratégias educativas como *trabalho de ensino e de cultura* (Prosperi, 2013: 600).

Sendo assim, a missão possuía um sentido duplo: ao mesmo tempo em que se vinculava ao apostolado da “*pregação do evangelho*” entre os povos que não professassem o cristianismo, possuía um sentido geográfico, territorial, significando “*sede*” como instalação, formas de organização em terras onde o cristianismo não era predominante (Pirotte, 2012: 9).

8 Sobre este assunto, consultar Boxer (2007; 2011).

Jean Pirotte afirma que *embrasser une religion ne signifie-t-il pas “embrasser” tout les formes d’organisation spatiale secrétées par cette religion dans son berceau d’origine* (Pirotte, 2012: 9). Segundo esse autor, é preciso levar em conta as influências que são propostas pelos novos modos de vida sugeridos e, o mais importante, as crenças existentes sobre as possibilidades de gestão do espaço (Pirotte, 2012: 9).

Sendo assim, compartilha-se, neste artigo, da ideia de Jean Pirotte:

*tout l’effort missionnaire du christianisme ne peut être considéré comme un phénomène isolé, mais doit être situé globalement sur le long term, à l’intérieur de mouvements complexes du déploiement démographique, civilisationnel et universalisateur de l’humanité.* (Pirotte, 2012: 14).

O processo de expansão mundial do cristianismo, levado a cabo no final do século XVIII, contribuiu sobremaneira para o processo de mundialização. Assim como os homens, as mulheres e as crianças, as religiões viajaram no tempo e no espaço e procuraram criar raízes em novos lugares. Nesse sentido, a história das diásporas é assaz significativa, pois demonstra o esforço de preservar a identidade e a origem e, ao mesmo tempo, a necessidade de constituir vínculos no meio em que se vive.

A gestão do espaço tornou-se indispensável, contudo precisava ser pensada. Logo, a propagação do cristianismo foi marcada por um conjunto de estratégias territoriais. Tendo isso em vista, é preciso analisar o papel exercido pelas missões, efetuando-se uma ligação entre a propagação do cristianismo e a organização do território e se atentando na existência de uma *pedagogia da crença e da utilização do espaço* (Deslie, 2008: 10).

Nos últimos tempos, a história das missões cristãs se enriqueceu em virtude do suporte e dos conceitos advindos da Antropologia, que foram significativos para a supressão da Hagiografia assim como para a abertura de novas perspectivas relativas ao estudo das instituições e das estratégias de evangelização (Deslie, 2008: 10).

Desse modo, destaca-se a importância do conceito de alteridade para melhor compreensão do processo missionário em África. Se, por um lado, os missionários rotularam os comportamentos e práticas africanas de acordo com os valores europeus, por outro, o trabalho desenvolvido por eles *constituiu um alicerce para o alargamento do conhecimento das dinâmicas endógenas daquelas sociedades africanas e para a problematização do contexto histórico da sua relação com a Europa, ao longo dos séculos XVI a XIX* (Almeida, 2009: 1).

O entendimento desses registros demanda a percepção da relação estabelecida entre o “eu” e o “outro”, compreendendo, para além da dinâmica religiosa, as mudanças políticas presentes no Império Português do século XVIII.

*A Europa é, neste quadro, o lugar do Eu. Ela define-se como o centro irradiador da palavra, de uma verdade anunciada. Esse privilégio concede-lhe uma posição de destaque, dir-se-ia de superioridade face a todos os outros, ainda não tocados ou abençoados por aquele anúncio. Estabelecida esta primeira linha de fronteira, os outros identificam-se na maior ou menor proximidade em relação àquele centro, pelo modo como acolher a intromissão benfazeja do europeu. De um lado, a gente bárbara, que resiste ao anúncio da palavra... do outro, a gente polida, com quem, presume-se, a condenação, seria possível dispensando a medida da violência* (Almeida, 2009: 55).

Em síntese, o trecho mencionado se refere ao início do processo de construção das alteridades em África, cujo vínculo assenta, entre outras coisas, na oposição entre as

cores. Para o pensamento europeu, o branco representa a luz e a pureza, enquanto o negro simboliza as trevas, o sujo (Almeida, 2009: 80).

Na História da Missionação, o século XVIII configura-se como um período de crise e decadência. Em parte, o quadro pode ser explicado pelo desinteresse do governo português. Naquele momento, os olhos da coroa voltavam-se ao Brasil e ao lucro obtido pela extração do ouro nas Minas Gerais, desprovidendo-se de atenção ao território angolano. Acrescenta-se a tal processo a má administração dos recursos, pois, enquanto algumas localidades em África careciam de sacerdotes; em Goa, eles se encontravam em excesso. A expulsão dos padres da Companhia de Jesus também contribuiu de modo negativo para a decadência no trabalho de evangelização dos povos africanos (Costa, 1989: 101)

Salienta-se que as mudanças políticas e econômicas ocorridas ao longo do século XVIII atingiram tanto a dinâmica do processo missionário quanto o funcionamento da Inquisição. Na segunda metade do século XVIII, os valores sociais passavam por significativas transformações – fator que alterou a importância política e econômica da Igreja no cenário mundial.

A partir de 1770, iniciou-se um processo de reabilitação da Inquisição. Em 1773, extinguíram-se as diferenças entre cristãos novos e velhos. Em 1768, os indivíduos “*enfeitados*” passaram a ser considerados aptos a exercerem a função de familiares e, por fim, alterou-se o regimento da Inquisição, o qual determinou que o Santo Ofício estivesse subordinado à Coroa (Paiva e Marcocci, 2013: 333-359).

As pesquisas desenvolvidas por Filipa Ribeiro da Silva e Mathilde Mendonça dos Santos voltam-se para o estudo da ação inquisitorial nos territórios de Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe.

Silva parte de um conjunto diversificado de fontes, a saber: livro de denúncias, do Promotor, dos Reconciliados e do pecado nefando, além de livros de correspondência e dos autos de fé, dos Processos de habilitação completos e incompletos do Santo Ofício, com o propósito de entender a relação entre os diferentes órgãos inquisitoriais, os indivíduos enviados pelo Santo Ofício e os agentes ultramarinos (Silva, 2002: 10).

Santos, cujas pesquisas remetem-se a Cabo Verde nos séculos XVII, XVII e XVIII, busca compreender a entrada, a implantação e o enraizamento do Santo Ofício em Cabo Verde e a sua relação com o Episcopado. Ademais, em seus estudos, essa autora dedica-se à ação do Santo Ofício em Cabo Verde por meio da atuação do Episcopado, haja vista que em Cabo Verde não se criou um Tribunal, do mesmo modo que em Angola, tampouco uma grande rede de familiares (Santos, 2010: 8).

Em suma, nos últimos anos, a historiografia sobre Inquisição em África tem discutido pontos fundamentais de modo a se atentar à feitura de uma História da Inquisição no continente africano e à problemática das fontes, do cruzamento do conceito de gênero e sua interface com a Antropologia (*Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 2004).

### 2.1. Missionação em Angola

Em 1560<sup>9</sup>, Paulo Dias chegou a Angola pela primeira vez, acompanhado por quatro jesuítas. Quinze anos depois, acrescentaram mais quatro padres a esse conjunto. Em 1593, contabilizavam-se oito mil batizados em Luanda. Entre o final do século XVI e o início do século XVII, os jesuítas abriram três residências, a especificar: em Massangano, em Muxima e em Cambambe (Costa, 1989: 98). Em outras palavras, para além das questões de tráfico, as criações de residências jesuíticas e o processo missionário

9 MMA. *Carta ao Reverendíssimo Padre Geral da Companhia de Jesus*. 17/02/1560.

e inquisitorial em Angola ocorreram nos presídios localizados ao norte, isto é, às margens do Rio Kwanza.

No ano de 1616, João Correia de Sousa, no exercício do cargo de Capitão e Governador do Reino de Angola, afirmou que o seu objetivo principal era difundir a fé católica. A promulgação de seu regimento estimulou o levantamento das condições de funcionamento das Igrejas em Angola, isto é, o número de ordens presentes, os serviços realizados e outras informações consideradas necessárias. A ideia central era promover a *conversão dos infiéis*<sup>10</sup>, devendo isso prevalecer sobre todas as coisas. Certamente, as preocupações dos governadores<sup>11</sup> estavam ligadas às dificuldades de implementar um projeto de evangelização nas regiões interioranas. O interior de Angola era visto como uma terra *afastada dos rigores das leis fossem estas eclesiásticas e/ou seculares*<sup>12</sup>.

A partir de 1645, merece destaque o trabalho desenvolvido pelos frades capuchinhos italianos, que se encontravam à mercê do Padroado Português. Naquele ano, chegaram mais 45 missionários, que se dividiram entre Congo e Angola. No período entre os anos de 1651 e 1666, mais 31 saíram de Lisboa. É válido ressaltar que esses missionários assumiram o compromisso de servir em Luanda por tempo determinado. No início, o prazo estipulado foi 10 anos, contudo, com o passar do tempo, foi reduzido para sete.

Em geral, os missionários atuavam sem prazo determinado para retornarem à metrópole; tratava-se, quase sempre, de uma viagem sem volta. De 1659 a 1834, registra-se a presença dos Carmelitas em Angola, cuja primeira igreja teve seu término, no que diz respeito à construção, somente 30 anos após a chegada deles. No interior, fixaram residência no Hospício de Banga-a-Quitamba (Costa, 1989: 101).

Em parte, a resistência africana ao processo de evangelização, denominada como “dificuldade” por parte dos missionários, talvez possa ser explicada pelo baixo número de religiosos presentes desde o início do processo de Evangelização.

De acordo com Catarina Madeira, na segunda metade do século XVIII, Angola passou por um processo de transformação, que a autora denomina fase do *governo polido*, em que o espaço colonial angolano começou a adquirir contornos próprios – consequência da reforma pombalina. Esperava-se, a partir de então, que as populações locais pudessem se despir de crenças e hábitos antigos, considerados bárbaros frente aos valores e às tradições europeias. O governo de D. Antônio Alves da Cunha (1753- 1758) representou a grande clivagem apesar das influências do Iluminismo e do Pombalismo se estenderem depois desse período. A manutenção do tráfico de escravos ao norte da linha do Rio Kwanza demandou mais investimentos relativos às questões populacionais (Madeira, 2005: 101-110).

Entre outras coisas, o século XVIII correspondeu ao período de decadência das missões, marcado pela escassez do clero e pela falta de motivação que envolvia os missionários, principalmente em África, região relegada em comparação com Goa, onde o número de conventos e instituições era assaz significativo. *Ao pensar as missões em África no Império Português se faz necessário atentar para a sua posição de subalternização na estratégia global do Império* (Costa, 1998: 96).

Ao que tudo indica, a diminuição do trabalho nas missões deixou Luanda e o interior de Angola abandonado à própria sorte. Nesse cenário de enfraquecimento do poder missionário, as instituições inquisitoriais, que também se encontravam em declínio, agiram de modo coercitivo em relação à população local, sobretudo aos saberes e formas de manifestação religiosa dela.

10 MMA. *Regimento do Governador de Angola*. 03/09/1616, p. 259.

11 No que alude ao papel dos governadores portugueses em Angola, consultar Carvalho (2013).

12 MMA. *Carta Ânua da Residência de Angola*. 1/1/1578, p. 165.

Ao mesmo tempo, pode-se afirmar que no interior de Angola eram muitas as “Casas de Ídolos”, isto é, espaços litúrgicos onde era armazenada grande quantidade de imagens que representavam, principalmente, animais: cabeças de cabra, cágados, pés de animais diversos e ossos de elefantes. O conjunto desses elementos, cujos registros históricos são marcados pelo preconceito e deturpação, era denominado como “imundície” pelos religiosos. Os padres jesuítas que missionavam pela região tinham por hábito queimar as imagens, a fim de mostrar aos “feiticeiros” locais que seus deuses eram falsos e que nenhum mal ocorria a quem tocasse neles ou os destruísse.

Os “altares”, isto é, edificações que na região do Congo eram denominadas como “Casas de ídolos”, poderiam adotar uma abrangência local ou regional e se prestavam a referenciar as *grandes divindades territoriais que tinham por função a promoção de benesses no dia-a-dia, que variavam da manutenção da saúde, a prosperidade nos negócios da caça e da colheita e tudo o que se fizesse necessário para a garantia de uma boa vida* (Heywood, 2008: 84-89).

Esse conjunto de ações demonstra que

*nos territórios do Império Português, a Igreja procurou enquadrar as crenças ortodoxas dos africanos e seus descendentes na ideologia do pacto. Dos púlpitos das igrejas ou mesmo no segredo dos confessionários, a mensagem da filiação diabólica da religiosidade africana, bem como de outras crenças e práticas, se divulgou* (Ferreira, 2016: 105).

O Padre Fernão Guerreiro relata que, em diálogo com um grande soba, que possuía sob o seu poder quatro sobas pequenos, o chefe se opôs à ideia de construção de uma Igreja, alegando a necessidade de convocação do Conselho para a tomada dessa decisão. Para facilitar o processo, o padre colocou-se à disposição para rezar a missa no terreiro de maneira que todos os presentes pudessem participar dela. Para a surpresa do padre, havia no terreiro uma “Casa de ídolos” já destruída, isto é, *sem portas e sem ídolos*<sup>13</sup>. Eles tinham sido levados para o mato, com receio de que fossem destruídos pelos religiosos.

Diante de tal situação, o soba convocou seus conselheiros, que lhe disseram o seguinte: *Como havia de ter ele, padres e Igrejas, se seus pais nunca a tiveram?* Os conselheiros acrescentaram ainda que as “Casas de Ídolos” não deveriam ser derrubadas, para assim *se evitar a morte ou o grande mal*. Todavia, presume-se que o *poder da cruz prevaleceu*. O soba comprometeu-se a construir uma Igreja e disse ainda que, após a derrubada das “Casas de Ídolos”, elas não seriam mais erguidas<sup>14</sup>.

Acredita-se que, ao invocar a paternidade do Soba, os conselheiros locais procuraram despertar valores e tradições vinculados à ancestralidade do grupo – pedra fundamental na sustentação e manutenção das religiões tradicionais africanas. Segundo Alexandre Marcussi, *o culto da ancestralidade tinha o papel específico de articular as relações sociais no interior do grupo de parentesco (as linhagens), que eram as células fundamentais da organização das sociedades centro-africanas* (Marcussi, 2015: 153).

Percebe-se, portanto, que as dificuldades e o enfraquecimento do poder missionário acarretaram o fortalecimento do poder Inquisitorial em Angola. Tal afirmativa corrobora as considerações de Alexandre Marcussi no que diz respeito à relação entre Missionação e Santo Ofício, ou seja, os dois polos vinculavam-se por uma relação de

<sup>13</sup> MMA. *Das coisas da missão de Angola. 1606-1607*. p. 240.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 241-242.

complementariedade, e não por antagonismo (Marcussi, 2015: 407-408). Nesse viés, a trajetória de Francisco Rodrigues de Azevedo interliga-se a essa complementariedade existente entre o discurso missionário e a prática inquisitorial. Ambas as práticas interagiram em Luanda e no interior de Angola, norteando, assim, os códigos da vida sociocultural dessas regiões.

Em outras palavras, a chegada dos missionários em Luanda e no seu interior ocorreu de modo gradativo e insuficiente, o que dificultou o trabalho de evangelização. Desse modo, os “crimes” pelos quais Francisco Rodrigues de Azevedo foi acusado podem ser compreendidos, direta ou indiretamente, a partir das brechas deixadas pela ação da missionação e pelo processo de “crioulização<sup>15</sup>” em Angola.

### 3. Sobre o conceito de “Crioulização” em Angola

Em 1970, Mintz & Price trouxeram à discussão, no contexto historiográfico, o conceito de “crioulização”, permitindo, assim, a construção de um profícuo campo de debates em torno da definição desse termo e das suas variáveis no mundo atlântico<sup>16</sup>. É significativa a quantidade de livros e artigos produzidos por historiadores e antropólogos no que diz respeito às Américas e ao Caribe. Nesta seção, a abordagem se limita a apresentar as discussões em torno do conceito de “crioulização” no âmbito da Historiografia de Angola produzidas nos últimos vinte anos<sup>17</sup>.

Em 2003, Sweet afirmou que o *processo de ‘africanização’* foi um fenômeno *essencialmente americano*. Logo, o conceito de “crioulização” faria sentido somente nas sociedades americanas, abastecidas pelo tráfico transatlântico. Na opinião do autor, seria inexistente um processo de “crioulização” no interior do continente africano (Sweet, 2003: 142).

Passados dois anos, Heywood, por meio de documentos eclesiásticos e civis, expôs que a miscigenação entre portugueses e africanos se manifestou não somente nas feições físicas e nos contatos biológicos, mas também nos valores culturais expressos em várias esferas: na música, na culinária e na linguagem. Dito de outro modo, a referida autora estava a resgatar a existência de uma *cultura angolana crioula* presente tanto na Costa quanto nas regiões interioranas (Heywood, 2008: 101).

Em seguida, Ferreira se dispôs a analisar o processo de formação da cultura crioula em Angola nos séculos XVII e XVIII; para isso, procurou identificar a especificidade do contexto angolano em comparação com outros espaços africanos. Nessa discussão, buscou compreender o termo crioulo – das ideias de Oliveira às interpretações de Heywood. Sob a ótica de Oliveira, as características da cultura angolana teriam se moldado pelo imperativo português; já sob o olhar de Heywood, os valores africanos teriam influenciado o processo de miscigenação, ou seja, a autora, ao defender o posicionamento dela, fez a inversão do ponto de vista luso-tropicalista advinda de Oliveira.

Até então, o conceito de “crioulização” tinha sido usado para melhor se compreender as transformações no âmbito cultural e identitário de todos os envolvidos no comércio atlântico de escravos. No caso de Angola, a “crioulização” teria sua marca a partir da cultura africana, diferenciando-se das demais regiões africanas devido à intensidade do tráfico negreiro e do “hibridismo cultural”, que não se restringia à Costa.

Em 2010, Kananoja, ao analisar o processo de João Pereira da Cunha, um capitão-mor do

<sup>15</sup> Para compreender o termo “crioulização”, consultar também: Mintz; Price (2003) e Ferreira (2006).

<sup>16</sup> Sobre isso, ver Marcussi (2016).

<sup>17</sup> Os trabalhos desenvolvidos por Heywood e Ferreira trazem a discussão do conceito de criouldade e de crioulo, resgatando os clássicos que se debruçaram sobre os temas da miscigenação e do hibridismo cultural. Sendo assim, considera-se pertinente efetuar um balanço do que foi produzido sobre o tema nos últimos vinte anos, com o intuito de destacar os pontos em comum e as diferenças entre os autores.

distrito de Ambaca, por meio de fontes inquisitoriais, adotou como referencial teórico os trabalhos de Thornton e Heywood. Segundo Kananoja, a situação vivenciada pelo capitão-mor e sua concubina pode ser compreendida como um exemplo de “crioulização” em Angola, haja vista que aponta para um processo de “africanização” dos portugueses em Ambaca por intermédio dos códigos de convívio social e práticas religiosas.

Por sua vez, Cândido afirma que o conceito de “crioulização” pode ser compreendido como uma transformação sociocultural, o que não necessariamente significa uma incorporação de valores ou aculturação, como comumente se pensa a questão para o mundo atlântico (Cândido, 2013: 11). Em consonância com a autora, “crioulização” estaria vinculada à mudança, à transformação, podendo significar africanização, ou, no caso americano, a “crioulização” em si.

Nos últimos vinte anos, o conceito de “crioulização” passou por mudanças significativas que vão desde a negação da existência dela no continente africano à percepção de que ela ocorreu como todo e qualquer processo de mudança. Ferreira adota o referencial teórico de Heywood, porém, ao mesmo tempo, busca a singularidade de Luanda e das regiões interioranas no bojo dessas discussões.

Em suma, a visão que permeia este artigo é inspirada pelas reflexões de Heywood e Ferreira; no entanto se diferencia delas na medida em que propõe a compreensão do processo de “crioulização” para além das dimensões biológicas e culturais. Isso quer dizer que o “hibridismo cultural” ter-se-ia feito presente não somente nos hábitos e costumes, mas também no discurso e nas ações inquisitoriais.

Se, para o contexto europeu, Timothy Walker afirma que *na segunda metade do século XVIII, muitas elites da Inquisição simplesmente já não acreditavam na eficácia da maioria dos crimes de magia*; qual a explicação para a prevalência desse discurso no que tange à história de Francisco?<sup>18</sup> (Walker, 2013: 272).

Em parte, talvez a explicação esteja associada à concepção de Angola como terra do degredo. Ela foi “a terra do degredo para portugueses, brasileiros, italianos, espanhóis, chineses, indianos e africanos” (Pantoja, 1998: 185), ou, sob a visão cristã, Angola foi a “terra do pecado”, onde se expiava os males cometidos contra a cristandade e as ordens estabelecidas.

Para o Padre Antonio Brásio,

*foi timbre da política ultramarina portuguesa, implantar em todas as parcelas do Império as suas instituições, dando-lhes uma orgânica que, ao mesmo tempo em que as personalizava com notas individualizantes inconfundíveis, lhes embutia ou inoculava as estruturas mestras e o espírito norteador dos seus protótipos metropolitanos. Assim se fez por toda a parte do mundo lusitano com a instituição hierárquica da Igreja e seria verdadeiramente estranho que outro tanto não tivesse sucedido com os institutos de carácter e finalidade assistencial (Brásio, 1959: 1).*

Seja como for, a complexidade do conceito de “crioulização” aliada à sua amplitude e aos limites deste trabalho não permitem que sejam realizadas considerações perenitórias.

<sup>18</sup> Acerca da magia na Europa, buscar Paiva (2002) e Thornton (2012).

#### 4. O Contexto

No início do século XVI, os portugueses denominariam o Rio Kwanza pelo nome de foz do “Rio de Angola”; por meio dele, os portugueses tentaram alcançar as inexistentes minas de prata de Cambambe. Às margens do Kwanza, desenvolveram-se aspectos históricos primordiais relacionados à colonização portuguesa: Muxima, Massangano e Cambambe foram localidades importantes, em virtude de, entre outras coisas, terem disponibilizado suprimento alimentar a Luanda e também devido às questões comerciais que envolviam o tráfico de escravos e o marfim<sup>19</sup> (Amaral, 2000: 9, 14). Na Ilustração 01, há um mapa de Cambambe em que é possível visualizar a posição geográfica do Rio Kwanza e a localização dos presídios citados.

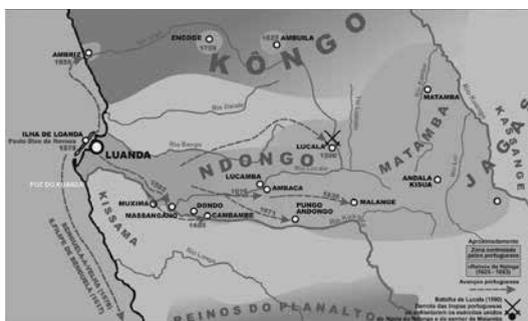


Ilustração 01 - Mapa de Cambambe. Fonte: Pinterest, 2018.

O presídio de Cambambe foi fundado por Manoel Cerveira Pereira, em 1604, no interior de Angola, ao norte do Rio Kwanza. O poder central afirmava ser necessário explorar e ocupar o interior de Angola, e os motivos que sustentavam essa ideia iam desde o desejo de participar do tráfico de escravos, que já ocorria na região sob o domínio dos traficantes tomenses, à busca das supostas e inexistentes minas de prata de Cambambe, passando pelo processo de expansão do cristianismo. Nas palavras de Correa, Cambambe *integrava uma importante rota comercial, que se iniciava em Luanda e estendia-se em direção ao interior, passando pelos presídios de Muxima e Massangano, erigidos ao longo do rio Kwanza* (Correa, 2017: 103); além do mais, constituía um importante centro de difusão do cristianismo.

##### 4.1. Francisco Rodrigues de Azevedo

Em 1753, nas “casas de morada” de um escravidão nomeado pelo Capitão Manoel Rodrigues da Silva, Francisco Rodrigues de Azevedo – morador no Presídio de Cambambe, Fortaleza de Nossa Senhora do Rosário, do Reino de Angola – foi denunciado<sup>20</sup> à Inquisição<sup>21</sup> de Lisboa. O mote central foi a acusação de que o réu teria provocado a morte, isto é, *mandara matar a feitiços*<sup>22</sup> o ex-capitão-mor Julião da Nobrega e o próprio irmão, Thomé Rodrigues. Além disso, o réu foi acusado de viver *de portas a*

19 Nos últimos anos, vêm sendo desenvolvidas pesquisas a respeito da produção e da circulação do marfim em Cambambe, verificar Correa (2017: 123-153).

20 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT). *Tribunal do Santo Ofício*, Inquisição de Lisboa, Francisco Rodrigues de Azevedo, Cambambe, 1753, p. 22.

21 *Ibidem*. Sobre a Inquisição em Angola, consultar, entre outros: Horta (1988), Kananoja, (2010) e Ferreira (2013).

22 *Ibidem*.

*dentro*<sup>23</sup> com mancebas, praticar a Idolatria, não frequentar a Igreja, ter matado sua primeira esposa, Maria Fernandes, e a escrava Esperança de Gregório.

O processo de Francisco Rodrigues de Azevedo bem como o conjunto de acusações que recaíram sobre ele têm muito a ensinar sobre a vida religiosa e sociocultural no interior de Angola na segunda metade do século XVIII. A acusação de ter mandado “matar a feitiços” demonstra, entre outras coisas, as concepções e práticas religiosas, além das ações administrativas presentes na região, permitindo mensurar a atuação e o grau de penetração dos princípios religiosos em Cambambe.

Segundo John Thornton, *tanto os africanos quanto os europeus acreditavam que os feiticeiros existiam e realmente causavam danos, por meios sobrenaturais, e ambas as tradições também possuíam formas de lidar com elas* (Thornton, 2008: 92). O ponto a ser percebido é como os africanos, portugueses e mestiços interagiram e reagiram ao cristianismo. As três primeiras missões para a região não foram bem-sucedidas. Thornton afirma que pelo menos Luanda e algumas localidades próximas ao interior do Rio Kwanza, como Cambambe, podem ser consideradas centros do “Cristianismo” (Thornton, 2008: 97).

O interior de Luanda contou com a marcante presença de militares<sup>24</sup> e pretos forros no segmento populacional, o que se evidencia no perfil das testemunhas de acusação. Um bom exemplo foi o testemunho de Antônio sobre Francisco. Antônio, 70 anos, preto forro, morador no sítio de Cambambe, vizinho do devassado, afirmou que Francisco vivia *de portas a dentro* com Ana, sua própria escrava, sem trazer maiores contribuições à análise dos autos. Na sequência, Paulo Bangu, preto forro, morador da mesma localidade, alegou que o devassado vivia às bordas do Rio Kwanza e teria contratado os serviços de um “negro feiticeiro” que vivia na senzala do Capitão Pais Souto para matar Julião da Nóbrega e Tomé Rodrigues. Disse, ainda, que, junto com a escrava Ana, manceba de Francisco, praticava a Idolatria<sup>25</sup>.

Sebastião Fernandes afirmou que a mulher de Francisco, Maria Fernandes, que vivia em Massangano, encontrava-se grávida de aproximadamente oito meses. Ademais, declarou que as relações extraconjugais mantidas por Francisco não se restringiam à escrava Ana. A cativa Izabel e outra escrava, não identificada ao longo do processo, também aparecem no rol das concubinas. Sebastião afirma que o “negro feiticeiro”, João Fernandes Zanba, assistente no arimo<sup>26</sup> do Capitão, recebeu, às bordas do Rio Kwanza, a visita de um homem que teria vindo a mando de Francisco Rodrigues de Azevedo. O devassado *lhe mandara pagar o seu resto que lhe ficara devendo dos feitiços e mágicas com que manda matar o Juliam da Nóbrega sendo também público que muita gente... ouvira tal recado...*<sup>27</sup>.

Em suma, após ouvir um conjunto de sete testemunhas de acusação, o capitão-mor do presidio solicitou ao escrivão que redigisse o *Termo de Conclusão* e o *Termo de Recomendação do Preso*, documentos em que as autoridades locais portuguesas solicitavam cautela e vigilância com relação ao réu, que teve seus bens *sequestrados*. Entre os seus bens, foram arrolados: um arimo de Cambullo à beira do Rio Kwanza, uma negra de nome Ana e a filha dela, uma negra de nome Izabel com uma cria de

23 Ibidem.

24 No que se refere à questão dos militares em Angola, ler Silva (2015).

25 As representações dos primeiros viajantes que se dirigiram a Guiné são fartas de registros que apontam a presença de ídolos. Isso pode ser verificado pelo uso de expressões, tais como, ilha dos Ídolos, ou somente Ídolos, ou Ilha de Los. Sobre esse assunto, sugere-se Horta (1991).

26 As mandiocas eram cultivadas em arimos, já os legumes eram produzidos na região periférica da cidade. Os arimos possuíam um tamanho médio, onde se praticava a policultura. Somente em meados do século XIX, quando aparecem as primeiras propriedades dedicadas à monocultura, é que ocorre a substituição do termo “arimo” por “fazenda”. Ver Venâncio (1996).

27 ANTT, *Tribunal do Santo Ofício*, Inquisição de Lisboa. Francisco Rodrigues de Azevedo, fls. 30.

pé, Antônia com duas crias de pé, Violante com uma cria de pé, a negra Joana, um moleque de seis palmos filho dela, um moleque de seis palmos de nome Francisco<sup>28</sup>.

Entre os “trastes”, encontrava-se uma caixa velha feita na terra, três maços de missangas brancas, dois livros, uma balança velha para pesar ouro, quatro pares de meias velhas da terra, um funil pequeno de folha de flandres, um travesseiro velho, uma casaca de baixa preta usada, um calção de baixa preto, também usado, uma espada velha sem bainha nem punho, um espadim de metal.

O arrolamento das testemunhas contou ainda com o depoimento de Antônio Rodrigues de Azevedo, primo por afinidade de Francisco Rodrigues de Azevedo. Ele afirmou que o “negro feiteiro” da Quissama já se encontrara preso no presídio e<sup>29</sup> que ele *confessara publicamente que o devassado mandara matar o dito Capitam Mor e seu irmão paterno, Tomas Rodrigues, ‘deitando’ por artes mágicas*<sup>30</sup>.

Na sequência, Manoel de Araújo, sobrinho do devassado, trouxe uma contribuição assaz significativa. Relatou que *sabe de ouvir dizer em como o devassado seu tio era feiteiro por ter aprendido com o negro... da Quissama pelo qual mandara matar o capitão mor que foi deste presídio Juliam da Nóbrega e seu irmão Tomé Rodrigues*<sup>31</sup>.

Em primeiro lugar, faz-se necessário compreender os possíveis significados da expressão *matar a feitiços*. Segundo John Thornton, as mortes consideradas especiais e terríveis teriam como causa a bruxaria (Thornton 2008: 92).

Com base no exposto, pode-se dizer que Francisco Rodrigues de Azevedo era um reinol, provavelmente um degredado<sup>32</sup> para as terras de Angola. Vale ressaltar que, no século XVIII, houve um aumento significativo no fluxo de degredados, inclusive a população branca residente em Luanda era formada, majoritariamente, por degredados que, muitas vezes, ocupavam postos nos setores civis e militares com funções de mando e de destaque (Pantoja, 1988: 188).

No que concerne às testemunhas, a maioria delas eram homens, brancos, pretos e pardos, de idades variadas, sobressaindo os que possuíam algum tipo de patente militar. Cambambe era uma região fortemente militarizada, explicando, desse modo, a presença significativa de militares das mais variadas patentes, como capitães<sup>33</sup>, soldados e alferes no conjunto das testemunhas. Entre eles, encontravam-se pessoas muito próximas ao réu, sobrinhos e primos consanguíneos ou por afinidade.

A morte do ex-capitão-mor pode ter tido como causa um acidente, uma doença, enfim, uma situação considerada diferenciada. Na África Central, as doenças e a morte não eram concebidas como frutos do processo de desgaste biológico do corpo nem uma reação a outros organismos vivos. Consoante os centro-africanos, as explicações para os entraves da vida concentravam-se, exclusivamente, na ação maléfica de espíritos e seres vinculados ao mundo sobrenatural (Sweet, 2004: 167). A partir desses valores, era norteadada a relação das populações locais com os médicos e a medicina.

28 Pode-se afirmar que não havia uma tabela de preços relativa ao valor dos escravos. Nas feiras das regiões mais próximas, o preço era definido pelos portugueses, de acordo com a lei de oferta e procura. No interior mais distante, as “chefias tinham o direito de estipular os preços”. Um moleque de seis palmos poderia custar aproximadamente 22.000 réis, já um moleque de cinco palmos custaria aproximadamente 14.000 réis.

29 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT). *Tribunal do Santo Officio*, Inquirição de Lisboa, Francisco Rodrigues de Azevedo, Cambambe, 1753. p. 27.

30 *Ibidem*.

31 ANTT, *Tribunal do Santo Officio*, Inquirição de Lisboa. Francisco Rodrigues de Azevedo, fls. 30.

32 Sobre o degredo em Angola, ver Ferreira (2013) e Pantoja (1998).

33 A historiografia sobre os espaços ultramarinos de expansão portuguesa carece de trabalhos de relevância a respeito da patente de Capitão. Na Guiné, o termo carregava consigo múltiplos sentidos. Em Cambambe, a distinção se fez presente na segunda metade do século XVIII para o posto de soldado. Já em Cabo Verde, a situação se definiu no século XVII.

Segundo José Pinto de Azeredo,

*os pretos não querem professores, nem ingerem remédios de botica porque só tem fé nos medicamentos chamados milongos, e estes devem ser administrados pelos feiticeiros ou curadores. Mas há de se lamentar que muitos brancos, filhos do país, e ainda alguns europeus, acreditam na virtude de tais remédios, e ocultamente se sujeitam a semelhantes médicos (Azeredo, 1967: 21).*

Em síntese, a vida religiosa em Luanda e no interior de Angola foi marcada por práticas sincréticas que agregavam brancos, negros, escravos e livres. Em geral, as pessoas não eram punidas por isso, a não ser que ocupassem um cargo de destaque no bojo da sociedade local (Kananoja, 2010: 465).

## 5. Considerações Finais

A história de Francisco Rodrigues de Azevedo apresenta um conjunto de singularidades. Por um lado, indica que se trata de uma pessoa de destaque, por outro, os bens sequestrados não evidenciam ligação com o tráfico negreiro, haja vista a pequena quantidade de escravos arrolados. A participação em rituais mágicos, a relação com concubinas e os negócios estabelecidos com “negros feiticeiros” à beira do Kwanza demonstram a vivência do processo de “crioulização”. Ao que tudo indica, Francisco passou um processo de “crioulização individual”, isto é, o modo de ser crioulo se expressou por meio dos comportamentos, práticas e atitudes dele.

Não há dúvidas quanto ao envolvimento de Francisco Rodrigues de Azevedo com as práticas sincréticas<sup>34</sup> tampouco no que diz respeito ao relacionamento amoroso que mantinha com as escravas; do mesmo modo, aposta-se em uma história “fabricada”, fruto de rumores e permeada por interesses políticos, econômicos e religiosos vigentes no interior de Angola.

## Referências bibliográficas

- Almeida, Carlos José Duarte (2009), *Uma Infelicidade feliz. A imagem da África e dos africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região Mbundu (meados do séc. XVI-primeiro quartel do século XVIII)*. Tese (Doutorado em Antropologia). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Amaral, Ilídio do (2000), *O rio Cuanza (Angola), da Barra a Cambambe: reconstituição de aspectos geográficos e acontecimentos históricos dos séculos XVI e XVII*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo 1753, *Tribunal do Santo Ofício*. Inquisição de Lisboa, Francisco Rodrigues de Azevedo, Cambambe.
- Azeredo, José Pinto de (1967), *Ensaio sobre algumas enfermidades d'Angola*. Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda
- Bethencourt, Francisco; Havik, Philip (2004), A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. In: Bethencourt, Francisco; Havik, Philip (orgs.), *Inquisição em África, Revista Lusófona de Ciências das Religiões* (2004), Ano III, n.º 5/6, pp. 21-27.

34 Em relação ao tema do judaísmo em África, ler Mark e Horta (2011).

- Bíblia Sagrada (1993), Edição Pastoral, Lisboa: Paulus Editora.
- Boxer, Charles R. (2011), *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Brasil: Edições 70.
- (2007), *A Igreja militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Brásio, Antônio (1959), *As Misericórdias de Angola, Separata de STVDIA - Revista semestral, n.º 4, Julho de 1959*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- Cândido, Mariana (2013), *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland*, New York: Cambridge University Press.
- Carvalho, Flávia Maria de (2013), *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores – séculos XVII e XVIII*, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.
- Côrrea, Carolina Perpétuo (2018), *População e Sociedade no Presídio de Cambambe, Angola, durante as últimas décadas de licitude do comércio atlântico de escravos (1797-1829), Ponta de Lança, São Cristovão, n.º 23, vol. 12, pp. 118-165.*
- (2017), O comércio de marfim no Presídio de Cambambe, Angola: primeiras décadas do século XIX. In: Santos, Vanicléia Silva. *O marfim no mundo moderno: comércio, circulação, fé e status social (séculos XV-XIX)*, Curitiba: Editora Prismas.
- Costa, João Paulo da (1989), As missões cristãs em África. In: Albuquerque, Luis. (Org.) *Portugal no mundo*, Lisboa: Publicações Alfa.
- Couto, Carlos (1972), *Os capitães-mores em Angola no século XVIII*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Curto, José C. (2018), *The population of the lower Kwanza Valley, 1792-1996. Ponta de lança, São Cristovão, n.º 23, vol. 12, pp. 95-117.*
- Curto, José C; Gervais, Raymond R. (2002), *A dinâmica demográfica de Luanda no contexto do tráfico de escravos no Atlântico Sul, 1781-1844, Topói, Rio de Janeiro, n.º 4, vol. 3, pp. 85-138.*
- Deslie, Phillipe (dir.) (2008), *Acculturation, Syncretisme, Metissage, Creolisation. Amerique. Oceanie. XVI-XIX*, Paris: Editions Karthala.
- Ferreira, Elisângela Oliveira (2016), *O Santo de sua terra na terra de todos os santos: rituais e calundus na Bahia colonial, Afro-Ásia, n.º 54, pp. 103-150.*
- Ferreira, Roquinaldo (2013), *Cross Cultural Exchange in the Atlantic World*. New York: Cambridge University Press.
- (2006), *Ilhas Crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica, Revista de História, n.º 155, pp. 17-41.*
- Heywood, Linda (2008), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Horta, José Augusto Nunes da Silva (2011), *A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações (1578-1684)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- (1995), Africanos e Portugueses na Documentação Inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598). *Actas do Seminário: Encontro de Povos e Cultura em Angola*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- (1991), A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal a Serra Leoa (1453-1508). In: *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, Lisboa, n.º 2, pp. 209-339.

- \_\_\_\_ (1988), *A Inquisição em Angola e Congo: O inquérito de 1596-98 e o Papel Mediador das Justiças Locais*, Lisboa. In: *Arqueologia do Estado*. Primeiras Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, Séculos XIII- XVIII. Lisboa. História & Crítica, pp. 387-415.
- Kananoja, Kalle (2010), *Healers, Idolaters, and Good Christians: A Case Study of Creolization and Popular Religion in Mid-Eighteenth Century Angola*, *International Journal of African Historical Studies*, n.º 3, vol. 43, pp. 443-465.
- Madeira, Catarina (2005), *Um Governo “Polido” para Angola: reconfigurar dispositivos e domínio (1750-1800)*, Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa.
- Marcussi, Alexandre Almeida (2016), *Diagonais do Afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*, São Paulo: Intermeios/Fapesp.
- \_\_\_\_ (2015), *Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*, Tese de Doutoramento. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Mark, Peter; Horta, José da Silva (2011), *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West*, New York: The Cambridge University Press.
- Mintz, Sidney W.; Price, Richard (2003), *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes.
- Monumenta Missionária Africana (2011), *África Ocidental Coligida e Anotada pelo Padre Antônio Brásio Edição Digital org. Manuel Jasmins, IICT, CHAM, Lisboa*.
- \_\_\_\_ (1616), *Regimento do Governador de Angola*.
- \_\_\_\_ (1606-1607), *Das coisas da missão de Angola*.
- \_\_\_\_ (1595), *Carta ao Conselho da Inquisição*.
- \_\_\_\_ (1578), *Carta Ânua da Residência de Angola*.
- \_\_\_\_ (1560), *Carta ao Reverendíssimo Padre Geral da Companhia de Jesus*.
- Paiva, José (2002), *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa: Editorial Notícias.
- Paiva, José; Marcocci, Giuseppe (2013), *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821, A Esfera dos Livros: Lisboa*.
- Pantoja, Selma (1998), *A diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898)*, *Revista Textos e História*, n.º 1 e 2, vol. 6, pp. 185-210.
- Pinterest (2018), *Mapa Cambambe* [Em Linha]. [Consult. 11.ago.2018]. Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/796926096536697/04>.
- Pirotte, Jean (2012), *Pédagogie du <<croire>> et travail du paysage La gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires*. In: Didier, Huges; Larcher, Madalena, *Pédagogies missionnaires: Traduire Transmettre Transculturer*, Paris: Karthala.
- Prosperi, Adriano (2013), *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores e Missionários*, São Paulo: EDUSP.
- \_\_\_\_ (1993), *El Misionero*. In: Villari, Rosário, *El hombre barroco*, Madrid: Alianza Editorial.
- Santos, Mathilde Mendonça dos (2010), *Os bispos e o Tribunal do Santo Ofício no arquipélago de Cabo Verde*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

- Silva, Filipa Ribeiro da (2002), *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536-1821). Contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. 2 vols. Dissertação de mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Silva, Marco António Nunes da (2012), La cotidianidad de la Inquisición de Lisboa: entre la obligación y el conflicto. In: Bertrán, José Luís; Hernandez, Bernat; Moreno, Doris (eds) *Identidades y fronteras culturales em el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona: Serve de Publicacions, Bellaterra.
- Silva, Ingrid (2015), *Textos militares e mercês numa Angola que se pretendia reformada: um estudo de caso dos autores Elias Alexandre e Paulo Martins Pinheiro de Lacerda*. Tese de Doutoramento. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense.
- Siqueira, Sônia (2013), *O Momento da Inquisição*, Coleção Videlicet, João Pessoa: Editora Universitária.
- Sweet, James (2004), *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1447-1770)*, Lisboa: Edições 70.
- Thornton, John (2008), Religião e Vida Cerimonial. In: Heywood, Linda (org.), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Venâncio, José Carlos (1996), *A Economia de Luanda e seu Hinterland no século XVIII*, Lisboa: Editorial Estampa.
- Walker, Timothy D. (2013), *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo*, Rio de Janeiro/Lisboa: Editora Fiocruz/Imprensa de Ciências Sociais.