



João de Castro Maia Veiga de Figueiredo

Política, Escravatura e Feitiçaria em Angola

(séculos XVIII e XIX)

Tese de Doutoramento em Altos Estudos em História, ramo Império, Política e Pós-colonialismo, orientada pelo Professor Doutor Fernando Catroga, e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

novembro de 2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

João Figueiredo

Política, Escravatura e Feitiçaria em Angola

(séculos XVIII e XIX)

Tese de Doutoramento em Altos Estudos em História, ramo Império, Política e Pós-colonialismo, orientada pelo Professor Doutor Fernando Catroga, e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

novembro de 2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A Sengbe Pieh, “[a] *life that transfigures many lives*”.

“- Que vem estes homens fazer ao interior, se não querem negociar?

- Para que andam eles com esses instrumentos, fazendo feitiços em todos os sentidos aos rios, aos montes e aos vales?

- Só querem *ocu-soneca* (escrever), só querem observar...”.

Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, *De Benguella ás terras de Iácca: descrição de uma viagem na África Central e Occidental*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881, p. 121.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga, agradeço o desempenho incomparável de todas as suas funções, e, acima de tudo, a sua generosa receptividade em acompanhar este projeto, a vários níveis singular. A sua visão abrangente e enciclopedismo erudito foram uma inspiração constante. Aos Professores Doutores Maria Manuela Tavares Ribeiro e Rui Cunha Martins, agradeço a mestria com que lecionaram os módulos do Programa Doutoral, e o seu acompanhamento subsequente, que foi uma mais-valia preciosa em termos científicos e humanos. Ao Professor Doutor Arlindo Barbeiros, agradeço o tempo que dispensou no despontar deste projeto, que marcou como apenas um poeta é capaz. Aos Professores Doutores Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia e Fernando Bessa Ribeiro agradeço o apoio à obtenção de financiamento e os conselhos experientes de especialistas no contexto africano. À Fundação para a Ciência e Tecnologia agradeço a Bolsa Individual de Doutoramento SFRH/BD/72235/2010, que possibilitou em parte a execução da presente dissertação. A todos os superiores, colegas, funcionários, e amigos, com que me cruzei no Piaget Angola, Centro de História da Sociedade e da Cultura, Biblioteca do Departamento de Ciências da Vida, Centro de Estudos Sociais, e Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, expresso também o meu sincero apreço, que estendo aos funcionários das secretarias de pós-graduação da Universidade de Coimbra.

Se é verdade que nenhum homem é uma ilha, um doutorando, não o sendo, é uma península unida ao fervilhante continente da espécie humana por um istmo estreitíssimo, atravessado apenas por uns poucos, que assim o impedem de se perder à deriva num oceano de dúvidas, angústias e auto-referencialidade solipsista. Familiares, amigos, e colegas, foram essenciais, cada à sua maneira, ao término proveitoso deste projeto. De entre os primeiros, destaco os meus pais, sem o apoio dos quais nada teria sido possível, Hermano Figueiredo e Maria de Lourdes Figueiredo, e irmã, Alda Figueiredo, bem como meu filho, António Figueiredo, e sua mãe, Patrícia Machado. À Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares agradeço a sugestão feliz de programa de Doutoramento, e todo o subsequente apoio. Aos meus tios António Teles e Fernandina Teles, bem como a seus filhos, Vasco, Luís, Maria Teles, e

respectivas famílias, todo o amparo aquando as minhas deslocações a Lisboa. De entre os amigos, destaco os de infância, João Silva, António Bernardino, Eduardo Araújo, Duarte Silva, André Pestana e Manuel João, pela sua constância, bem como todos os que fui fazendo, nestes tempos especialmente difíceis – não podendo deixar de referir os irmãos Bruno e Fábio Maravilha. Aos angolanos Artur Carvalho e Amílcar Mendes, agradeço o haverem-me levado a conhecer o nosso país. Aos colegas de licenciatura, Gustavo Blanco, Pedro Valente, Nuno Morgado e Vitor Teixeira, e de doutoramento, Isabel Valente, Vitor Barros e Joel Andrade, agradeço a disponibilidade, amizade e desinteressado companheirismo.



ABSTRACT

This dissertation proposes to trace the variation of political attitudes towards *feitiçaria* [sorcery/witchcraft] beliefs, from the middle of the 18th until the end of the 19th century. From Portuguese colonial agents to the innumerable local petty elites involved in the successive projects of economic exploration of the Angolan hinterland, a large number of case studies will be taken into account, demonstrating an underlying continuity amid change: there was always a strict correlation between a given attitude towards *feitiçaria*, and the position of its author towards the slave trade. With this in mind, the approach adopted in this investigation combines methods from Cultural History, Historical Anthropology, and Symmetric Anthropology. From this eclectic choice of heuristic methods, ensues a dissertation which has a number of chapters with the History of Colonial Law and Administration as its backbone, intermingled with a number of others, which deal mostly with issues situated within the domains of Anthropology, Cultural and Social History, History of Art, History of Science, Literary Studies, and Sociology. We thus hope to prove that, besides the strict correlation between slavery and political stances towards *feitiçaria* beliefs, another conclusion can be reached: as the arguments in favor of the maintenance of forced labor in the colony became increasingly based in “naturalist” and “racialist” “proofs”, and the previous history of cultural and sociological contact between Portuguese colonial agents and black African populations was forgotten, a progressive subordination of the African locals was accompanied by a concomitant demise of Portuguese international hegemony.

Key words: Slavery, *feitiço*, fetish, History of Angola, Historical Anthropology.

RESUMO

A presente tese pretende ilustrar a forma como varia, desde meados do século XVIII até finais do século XIX, a atitude política perante a crença na feitiçaria, tanto por parte dos agentes coloniais portugueses, como das inúmeras elites locais envolvidas nos sucessivos projetos de ocupação e exploração económica do território angolano, descortinando nessa diversidade um traço perene: a existência de uma correlação estreita entre estas atitudes e a posição dos seus autores face ao tráfico negreiro. Tendo este desígnio em mente, a abordagem utilizada triangula-se entre a História Cultural, a Antropologia Histórica e a Antropologia Simétrica. Desta escolha de ferramentas heurísticas resulta uma dissertação cujos capítulos contam não só com a História do Direito e da Administração Colonial enquanto fio de Ariadne, mas se centram igualmente em análises de temáticas situadas no domínio da História da Cultura e Sociedade, da História da Ciência e mesmo no da Análise Literária, História da Arte, Sociologia e Antropologia. Assim se espera demonstrar, para além de que o tráfico negreiro e a escravidão proporcionam um fundo constante às evoluções estudadas, que uma crescente naturalização e racialização dos argumentos a favor do trabalho forçado dos africanos negros, em conjugação com um esquecimento seletivo de certos aspetos da história e das culturas advindas do contacto entre os agentes coloniais portugueses e os africanos negros, numa progressiva e ineludível subalternização tanto dos últimos como dos primeiros.

Palavras chave: Escravatura, feitiço, fétiche, História de Angola, Antropologia Histórica.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	p. 21
Breve estado da arte	p. 43
Plano da obra	p. 54
CAPÍTULO I	
Transições Oitocentistas	p. 71
A crise da economia escravocrata	p. 72
A consolidação de uma “biblioteca colonial” e de uma “opinião pública” em Angola	p. 91
CAPÍTULO II	
Do Clima à Economia: Efeitos da reinterpretação das causas da estagnação angolana	p. 115
CAPÍTULO III	
A reforma jurídica e judicial iluminista, e o embaraço das “audiências de mucanos”	p. 151
CAPÍTULO IV	
A “Questão das Ouvidas”, e a introdução de Julgados civis	p. 207
A reforma da administração da justiça	p. 216
O uso e abuso da obra de um jurista viquiano	p. 232
CAPÍTULO V	
O “resgate humanitário” enquanto argumento gradualistas	p. 257
A “minuta” do argumento gradualista a favor do “resgate humanitário”: influências, cristalização, e divulgação	p. 259
O saldo do embate entre o “resgate humanitário” e a legislação abolicionista: acomodações e um idiossincrático plano de ocupação colonial	p. 293

CAPÍTULO VI

Uma tropologia da lenda negra sobre os africanos	p. 317
Os <i>Annaes Maritimos e Coloniaes</i> e a problemática tentativa de aproximação à retórica colonial Inglesa	p. 318
Thomas Edward Bowdich e James Hingston Tuckey: os últimos resquícios de “objetividade” iluminista	p. 333
Thomas Fowell Buxton e Richard Lemon Lander: uma nova norma Romântica torna-se preponderante	p. 360
O “déspota negro” e as transmigrações dos relatos de José Lacerda até à sua tradução por Richard Burton	p. 394
A cooptação racialista do legado de José Lacerda por parte de Richard Burton – e a receção deste em Portugal	p. 419
“Jagas”, “Anzicas” e outras “hordas canibais”: o reverso estrutural do “déspota negro”	p. 444

CAPÍTULO VII

Popularizando a lenda negra: a literatura de “Viagens e Aventuras” e o “Laocoonte negro”	p. 473
A literatura de “viagens e aventuras” e o gótico irrompem por entre as páginas das publicações oficiais	p. 476
A confluência e a interdependência dos projetos coloniais de Oliveira Martins e Emídio de Oliveira	p. 496
O <i>Jornal de Viagens</i> e a maior eficácia dos antigos <i>topoi</i> quando associados a gravuras: o “Laocoonte negro”	p. 512
Pinheiro Chagas e Alfredo Sarmiento: o gótico e a criminalização dos negros “insensíveis”	p. 556
Mouzinho de Albuquerque e a fruição das conceções góticas e criminalistas dos africanos negros	p. 578

CAPÍTULO VIII

Militares, Juízes, “indígenas”, e o “juramento de Indua”	p. 587
Do “Regimento da Administração de Justiça” de Neves Ferreira ao comissariado de Brito Capelo: a “solução” colonial penalista	p. 589

O “juramento de Indua” “sobe” à Relação, enquanto o enquadramento penal torna o “resgate humanitário” obsoleto	p. 611
A vitória do neotradicionalismo	p. 633

CONCLUSÃO

“ <i>Cherchez l’esclave</i> ”	p. 643
-------------------------------	--------

ANEXO DOCUMENTAL

Documento 1	p. 651
Documento 2	p. 654
Documento 3	p. 658
Documento 4	p. 663
Documento 5	p. 666

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias manuscritas	p. 673
Fontes primárias impressas	p. 673
Publicações periódicas e seriadas	p. 686
Diplomas legais	p. 688
Iconografia e audiovisual	p. 689
Obras de referência	p. 689
Bibliografia citada	p. 689

ÍNDICE DE GRAVURAS

- Figura 1** – Detalhe da aguarela de Joaquim José da Silva... p. 134/135
- Figura 2** – Detalhe do canto inferior direito [...] da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”... p. 308/309
- Figura 3** – Detalhe do canto inferior esquerdo [...] da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”... p. 308/309
- Figura 4** – “Calculo Aproximado da População dos domínios porutugezes de Angola e Benguella, na costa occidental d’Africa”... p. 308/309
- Figura 5** – Detalhe do canto superior esquerdo [...] da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”... p. 312/313
- Figura 6** – Detalhe da parte média esquerda [...] da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”... p. 312/313
- Figura 7** – Detalhe da parte esquerda da gravura “Primeiro dia do Ritual do Inhame”... p. 334/335
- Figura 8** – Detalhe da parte direita da gravura “Primeiro dia do Ritual do Inhame”... p. 334/335
- Figura 9** – Detalhe de “GRAVURA I. – Costume da Madeira”... p. 344/345
- Figura 10** – Detalhe de “GRAVURA IX. – Costume da Gâmbia”... p. 344/345
- Figura 11** – Detalhe da 13.^a página de *Savage Africa* (1864)... p. 352/353
- Figura 12** – Detalhe da gravura “Viagem do Capitão Tuckey... p. 352/353
- Figura 13** – Detalhe da gravura “Cópias das Figuras em baixo-relevo na face da Pedra do Feitiço”... p. 352/353
- Figura 14** – Gravura [...] representativa de um “*fetiche*” ou “*feitiço*” de uso pessoal... p. 352/353
- Figura 15** – Gravura que Thomas H. Huxley utiliza... p. 420/421
- Figura 16** – Detalhe da primeira das duas páginas que Thomas H. Huxley dedica [...] ao canibalismo dos Anzicas p. 420/421

Figura 17 – Detalhe da “Estampa VII” da obra de António Cândido Pedroso Gamito...	p. 426/427
Figura 18 – Detalhe da página da revista ilustrada <i>Punch, or the London Charivari</i> ...	p. 440/441
Figura 19 – Detalhe de um postal da autoria de Robert Visser...	p. 440/441
Figura 20 – Detalhe de cartoon político da autoria de Rafael Bordalo Pinheiro intitulado “Na Bacôcolândia. Topa...”	p. 444/445
Figura 21 – Detalhe de cartoon político da autoria de Rafael Bordalo Pinheiro intitulado “Não somos mais do que isto...”	p. 444/445
Figura 22 – Ilustração da obra <i>Savage Africa</i> intitulada “A Rainha dos Canibais”...	p. 454/455
Figura 23 – Ilustração de um “coqueiro”, apensa a <i>Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola</i> ...	p. 462/463
Figura 24 – Mapa geral das possessões portuguesas...	p. 474/475
Figura 25 – “Vista de uma pequena parte das Pedras de Pungo-Andongo ou Pedras Negras...”	p. 474/475
Figura 26 – A recorrente rúbrica “História dos Piratas”...	p. 498/499
Figura 27 – Tal como nesta ilustração à rúbrica “Historia dos Piratas, Corsarios e Negreiros”...	p. 498/499
Figura 28 – Nas páginas do <i>Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar</i> [...] gótico europeu “clássico”...	p. 498/499
Figura 29 – Capa do primeiro volume do <i>Jornal de Viagens</i> ...	p. 504/505
Figura 30 – Capa do segundo volume do <i>Jornal de Viagens</i> ...	p. 504/505
Figura 31 – Capa do terceiro volume do <i>Jornal de Viagens</i> ...	p. 504/505
Figura 32 – Gravura de título “(Zulus e Cafres) – A noiva...”	p. 516/517
Figura 33 – Gravura de título “(Zulus e cafres) – Nada mais curioso de que vêr o feiticeiro na sua tarefa”...	p. 516/517
Figura 34 – Gravura de título “Travessia do major Serpa Pinto...”	p. 526/527
Figura 35 – Gravura de título “Costumes e religiões dos diversos povos: A Arvore Anthropophaga”...	p.526/527
Figura 36 – Gravura de título “As grandes caças: A caça ao homem”...	p. 540/541

- Figura 37** – Gravura de título “Costumes e religiões dos diversos povos: As matanças no Dahomey”... p. 548/548
- Figura 38** – Gravura de título “A vida selvagem: Os antropófagos”... p. 548/549
- Figura 39** – Nova gravura de título “A vida selvagem: Os antropófagos”... p. 548/549
- Figura 40** – Gravura de subtítulo “O garrote, scena de costumes mexicanos”... p. 548/549
- Figura 41** – Gravura de título “Aventuras perigosas em a Nova Guiné...” p. 548/549
- Figura 42** – Gravura “Costumes e religiões de diversos povos – A lei de Lynch”... p. 548/549

INTRODUÇÃO

A presente tese pretende ilustrar a forma como varia, desde meados do século XVIII até finais do século XIX, a atitude política perante a crença na feitiçaria, tanto por parte dos agentes coloniais portugueses, como das inúmeras elites locais envolvidas nos sucessivos projetos de ocupação e exploração económica do território angolano, descortinando nessa diversidade um traço perene: a existência de uma correlação estreita entre estas atitudes e a posição dos seus autores face ao tráfico negreiro. Antes de quaisquer outras considerações metodológicas ou teóricas, uma questão imediatamente se impõe, uma vez que a razão que levou à escolha do título desta obra se torna clara após a proposta anteriormente enunciada, exceto quanto a um ponto fulcral: por que recorrer ao termo feitiçaria, tendo Angola como palco?

O uso do vocábulo, em português, prende-se com uma evolução histórica específica, que se desenrolou desde o século XVI até um pouco antes do período escolhido para análise, e que foi já em grande parte descrita de forma erudita por autores em busca da genealogia do termo *fetish* (fétiche). De entre estes destaca-se William Pietz, que ao longo dos anos 1980 deu ao prelo uma série de artigos profundamente influentes¹, sendo que no contexto lusófono Roger Sansi-Roca se tem vindo a tornar uma referência². Ambos, explicando como o crioulo *fetisso* deu origem na Costa da Guiné ao *fetish* anglófono³,

¹ Para além destes artigos, é interessante ter em conta a contribuição de Pietz para a obra *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, que Patricia Spyer editou de forma a proporcionar a uma série de autores a oportunidade de dialogarem com a obra de Pietz.

Patricia Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nova Iorque, 1998; William Pietz, “Bosman’s Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse”, in *Comparative Civilizations Review*, n.º 11, 1982; “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, pp. 23-45; “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124; “Afterword: How to grow oranges in Norway”, in Patricia Spyer, *ob. cit.*

² Roger Sansi-Roca, “The Fetish in the Lusophone Atlantic” in Nancy Priscilla Naro, Roger Sansi-Roca e David Treece (edit.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2007; “Feitiço e fetiche no Atlântico modern”, in *Revista de Antropologia*, vol. LI, n.º 1, 2008, pp. 123-153; *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*, Nova Iorque, Berghahn Books, 2009.

³ Roger Sansi-Roca dá especial ênfase na sua obra à genealogia do termo fétiche, em português, completando a abordagem de William Pietz com recurso a fontes lusófonas. Michèle Tobia-Chadeisson traça por sua vez uma história do conceito de *fétiche* a partir de um ponto de vista francófono.

Idem, “The Fetish in the Lusophone Atlantic” in Nancy Priscilla Naro, Roger Sansi-Roca e David Treece (edit.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2007; Michèle Tobia-Chadeisson, *Le fétiche africain: chronique d’un “malentendu”*, Paris, Harmattan, 2000.

acabam não só traçando a filologia do termo, como, enquanto subproduto da sua análise, testemunham a criação de um original sistema cultural Atlântico¹, assente na partilha de um senso comum² no qual também “feitiço” e “feitiçaria”, em português, se constituem a partir de um dado momento enquanto sinédoques para um universo de práticas e materialidades que podia coincidir, mais ou menos extensivamente, com universos culturais ou ontológicos contíguos, denotados por outros vocábulos, crioulos ou oriundos de línguas e dialetos locais³:

“A nossa tese é que o fetiche, enquanto ideia e problema, bem como enquanto objeto novo não previamente enquadrado em nenhuma sociedade discreta anterior, teve origem nos espaços transculturais da costa da África Ocidental durante os séculos XVI e XVII. As origens, obviamente, nunca poderão ser consideradas absolutas. Apesar de se defender que o fetiche surgiu durante este período numa nova formação social através do desenvolvimento da palavra

¹ Sendo interessante referir igualmente alguns autores contemporâneos de referência no estudo das religiões afro-brasileiras, que no decorrer dos seus estudos abordam a problemática do “fetichismo”, ainda que de forma tangencial. Peter Geschiere, na sua mais recente obra, *Witchcraft, Intimacy, and Trust*, dedica igualmente um capítulo, o quinto, especificamente a este tema.

João José Reis, “Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1785”, in *Revista Brasileira de História*, vol. VIII, n.º 16, 1988, pp. 57-82; Domingos Sodré, *um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008; J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005; Luís Nicolau Parés, *A formação do Candomblé: História e ritual da nação Jeje na Bahia*, Campinas, Unicamp, 2011; *The Formation of Candomblé – Vodun History and Ritual in Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2013; Luiz Mott, “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”, in *Revista do Museu Paulista*, n.º 31, 1986, pp. 124-147; Marlise Meyer, *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Espanha à pomba-gira de umbanda*, São Paulo, Duas Cidades, 1993; Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago, Chicago University Press, 2013, pp. 135-163.

² Para uma teorização que enquadra o entendimento do senso comum enquanto sistema cultural, consultar o capítulo clássico sobre o tema na obra *Local Knowledge* de Clifford Geertz.

Clifford Geertz, *Local Knowledge – Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nova Iorque, Basic Books, 1983, pp. 73-93; Roger Sansi-Roca, *ob. cit.*

³ David Graeber chama desde logo a atenção para esta realidade, defendendo que é necessário completar a análise de Pietz, centrada no arquivo ocidental, com material capaz de fazer justiça a pontos de vista africanos oriundos de sistemas culturais metonimicamente denotados por termos oriundos de línguas ou dialetos locais. Wyatt MacGaffey, apesar de subscrever esta proposta, acaba reconhecendo que, não obstante o facto de “currently we are ashamed to apply nineteenth-century labels and explanations to African culture without some attempt at modification, [...] in some areas we have not really developed any strong substitutes (atualmente temos vergonha de recorrer a termos do século XIX enquanto etiquetas ou explicações de elementos de culturas Africanas sem tentar de alguma forma modificá-los, em algumas áreas não fomos realmente capazes de desenvolver substitutos robustos)”.

As traduções ao longo da presente tese são da responsabilidade do autor, quando não são avançadas indicações em contrário. No corpo do texto as traduções são diretamente introduzidas, sendo os trechos originais reproduzidos em rodapé. Nas notas de rodapé segue primeiro o original, imediatamente acompanhado da tradução entre parêntesis.

David Graeber, “Fetishism as social creativity or, fetishes are gods in the process of construction”, in *Anthropological Theory*, vol. V, n.º 4, 2005, pp. 410-411; Wyatt MacGaffey, “African objects and the idea of fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 25, 1994, p. 123.

em pidgin *Fetisso*, esta palavra, por sua vez, é acompanhada por uma linhagem conceptual e linguística prévia, que pode ser traçada. *Fetisso*, deriva do termo português *feitiço* que na Idade Média tardia significava “prática mágica” ou “bruxaria”, muitas vezes levada a cabo pelas classes simples e ignorantes. *Feitiço*, por sua vez deriva do adjetivo em Latim *factivus* que originalmente significava “manufaturado”¹.

Tal como a partir do século XVII o pidgin *fetisso* deu origem a uma série de neologismos paralelos em cada uma das várias línguas nacionais dos poderes coloniais da Europa do Norte², também no contexto lusófono esta palavra resultou no vocábulo fétiche, mas esta evolução não se deu neste caso de uma forma direta, uma vez que decorreu da adoção e posterior modificação do termo francês *fétiche* – que *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l’Ancienne Religion de l’Egypte avec la Religion Actuelle de Nigritie* (1760) de Charles de Brosses divulga, ao mesmo tempo que cristaliza a noção de *fétichisme* enquanto modalidade religiosa³.

Quer isto dizer que no Atlântico lusófono se registam instâncias do uso dos termos “fétiche” e “fetichismo” (nas mais variadas grafias), mas que estes, sendo galicismos e não termos crioulos – não evoluídos, portanto, na zona de contacto cultural das colónias e entrepostos africanos – acabam sendo apenas utilizados por uma classe de intelectuais atentos às influências estrangeiras, que com surpresa constataam, ainda que apenas de relance, um desenvolvimento específico ao caso colonial Português: o pidgin *fetisso* não é substituído por um equivalente crioulo de base lexical portuguesa, pelo menos em contextos como o Angolano, mas é, pelo contrário, tornado obsoleto graças à adoção direta dos termos portugueses “feitiço” e “feitiçaria”. Raphael Bluteau dá conta desta

¹“My thesis is that the fetish, as an idea and a problem, and as a novel object not proper to any prior discrete society, originated in the cross-cultural spaces of the coast of West Africa during the sixteenth and seventeenth centuries. Of course, origins are never absolute. While I argue that the fetish originated within a novel social formation during this period through the development of the pidgin word **Fetisso**, this word in turn has a linguistic and accompanying conceptual lineage that may be traced. **Fetisso** derives from the Portuguese word **feitiço** which in the late Middle Ages meant “magical practice” or “witchcraft” performed often innocently, by the simple, ignorant classes. **Feitiço** in turn derives from the Latin adjective **facticus** which originally meant “manufactured”.”

William Pietz, “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, p. 5 (ênfase no original).

² *Idem, ibidem*, p. 5.

³ Marcio Goldman, “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica”, in *Análise Social*, vol. XLIV, n.º 190, 2009, p. 111; Rogério Brittes Pires, “Pequena História da Ideia de Fetiche Religioso: de sua emergência a meados do século XX”, in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. XXXI, n.º 1, 2011, pp. 67-74; *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objectos Africanos, Olhares Europeus*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, tese de mestrado, 2009, pp. 22-33.

“evolução” atípica, em comparação com demais contextos linguísticos transpirenaicos, no seu *Vocabulario Portuguez & Latino*, pois, quando avança com a descrição do termo “feitiço”, coloca a seguinte hipótese (após haver traçado a genealogia latina do termo, e as “continuidades” que descortinava entre o comportamento popular da sua época e a Antiguidade Clássica):

“Ou **Feitiço** se deriva de **Fetiche**, nome, que os povos de Guinè, na Africa dão a os ídolos, que elles adoraõ. Para cada Provincia há um **Fetiche**, & cada família tem o seu **Fetiche** particular. Este he hum passaro, huma arvore, huma cabeça de Bugio, ou cousa semelhante. E poderia ser, que os primeyros Portuguezes, que passaraõ a Guinè, vendo as superstiçoens daquele Gentio, com seus **Fetiche**s, aportuguesassem esta palavra, chamando **Feitiço** tudo o que nos enlea os sentidos, & cativa a vontade”.¹

“Feitiço” mantém portanto parte do seu sentido medieval, descrito pormenorizadamente por Bluteau no remanescente do seu verbete², ao mesmo tempo que

¹ Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez & Latino*, vol. IV, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, p. 66 (ênfase no original).

² Conferir, por exemplo, a seguinte passagem da entrada para “FEITIÇO”:

“FEITIC, O. He huma cousa, que em si naturalmente naõ tem o effeyto, que obra, causando-o só o Demonio, com aquillo, que por permissão Divina lhe ajunta, paraque possa obrar. E assi a lagartixa, que certo feiticeiro poz na couceira da porta de hum lavrador, a qual em todo o tempo, que ali esteve, nem a molher, nem animal algum de casa paria, era feitiço, porque nenhuma virtude natural tem huma lagartixa, metida na couceira de huma porta, para produzir estes effeytos; mas poemlhe o Demonio a virtude maléfica, & esta he a razão, porque (como adverte Philo Hebreo) contra este genero de males, causados pelo Demonio, nenhum poder tem remedios naturaes”.

Sobre o tema, consultar o artigo *A feitiçaria em Portugal no século XV*, de Umberto Moreno, bem como as obras, dedicadas a épocas posteriores, de Francisco Bethencourt, Francisco Santana e José Pedro Paiva. Para uma introdução ao estudo sobre a influência africana negra na feitiçaria peninsular, consultar a obra de Didier Lahon e Daniela Buono Calainho. Quanto ao contexto brasileiro, as obras de Laura de Mello e Souza e de Luiz Mott são de referência.

Daniela Buono Calainho, *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutoramento, 2000; “Jambacousse e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal”, in *Afro-Ásia*, n.º 26, 2001, pp. 141-176; “Negros hereges, agentes do diabo. Religiosidade negra e inquisição em Portugal – séculos XVI-XVIII”, in Manolo Florentino (org.) e Cacilda Machado (org.), *Ensaio sobre a escravidão*, vol. I, Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, 2003; Didier Lahon, “Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII”, in *Topoi*, vol. V, n.º 8, 2004, pp. 9-70; Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia: feiticeiros, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Projeto Universidade Aberta, 1987; Francisco Santana, *Bruxas e curandeiros na Lisboa Joanina*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1996; Humberto Baquero Moreno, “A feitiçaria em Portugal no século XV”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, II série, vol. XXIX, Lisboa, 1984, pp. 21-41; José Pedro Paiva, *Práticas e Crenças Mágicas – O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva História, 1992; *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997; Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986; *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993;

no território Angolano, exceto ao nível das elites, ocupa o espaço semântico que noutras latitudes é preenchido pelo pidgin *fetisso*. Os galicismos “fétiche” e “fetichismo”, por sua vez, entram na esfera cultural portuguesa pela mão dos intelectuais versados no francês – o último imediatamente enquanto descrição de uma suposta modalidade religiosa, e o primeiro já não enquanto sinónimo de “feitiço”, no seu sentido medieval, mas de ídolo central ao tipo de culto “fetichista”¹. Assim, se José Acúrcio das Neves usa em 1830 o termo “fetichismo”, recorrendo a este “galecismo” porque considera que “não temos em Portuguez hum vocabulo proprio, que corresponda ao Francez *fétiche*, que acho expressivo”², António Gil esclarece por sua vez em 1854 que “os ídolos **Fetiches**” são nada mais que os “feitiços entre os negros”³, recuperando significativamente a filogenia invertida de Bluteau: “Desta palavra **Fetiche** julgo que deriva a nossa de **feitiço**, e ainda ninguém asseverou entre nós que a crença ou pratica da feitiçaria formasse uma religião á parte, de que os chamados feitiçeiros sejam os sacerdotes e divindade o **diabo** ou outros quaisquer espíritos”⁴. “Feitiço” e “feitiçaria” mantêm-se então termos de uso popular tanto no território metropolitano como colonial (ficando o vocábulo fétiche e suas derivações e variações lexicais reservado às elites), servindo portanto a sua adoção no contexto africano de matriz cultural⁵ portuguesa para delimitar um sistema cultural específico, que é

Luiz Mott, “Etnodemonologia: a vida sexual do Diabo no mundo íbero-americano – Séculos XVI-XVIII”, in *Religião e Sociedade*, n.º 122, 1985, pp. 64-99; “Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu”, in Laura de Mello e Souza (org.) e Fernando A. Novais (org.), *História da Vida Privada no Brasil*, vol. I, 1997.

¹ Rogério Brittes Pires, *obs. cit.*

² José Acúrcio das Neves, *Considerações políticas e comerciais sobre os descobrimentos e possessões dos portugueses na África e na Ásia*, Lisboa, Impressão Regia, 1830, p. 206.

³ António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da África Occidental Portuguesa Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N’uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 8 (ênfase no original).

⁴ *Idem, ibidem*, p. 6 (ênfase no original).

⁵ Ao longo desta tese o termo “matriz cultural”, caracterizado com os adjetivos como “portuguesa” ou “africana”, é utilizado de forma a dar conta de que a noção de que existiam culturas de alguma forma “puras” anteriormente aos contactos que se vão descrevendo é impossível de manter. Assim, com termo “matriz cultural” pretende-se dar conta de que as culturas em contacto já são de início um “entrelaçado de vários fios”, apurado porém em contextos diferentes (a “matriz portuguesa” na península, ou noutros espaços relevantes, inclusivamente africanos, a “africana”, neste caso, nos territórios que seriam integrados em Angola, e nas áreas que os haviam influenciado). Aqui pretende-se seguir o *insight* de Jean-Loup Amselle, e evitar uma regressão infinita em busca de platónicas entidades “puras”:

“L’analyse en termes de logiques métisses permet au contraire d’échapper à la question de l’origine et de faire l’hypothèse d’une régression à l’infini. Il ne s’agit plus de se demander ce qui est premier, du segmentaire ou de l’État, du paganisme ou de l’islam, de l’oral ou de l’écrit, mais de postuler un syncrétisme originnaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties (Uma análise enquadrada pelo conceito de *logiques métisses* permite, de contrário, escapar à questão da busca de origens, e formular a hipótese de uma regressão ao infinito. Não se trata portanto de apurar o que veio primeiro, se as sociedades segmentárias se o Estado, o paganismo ou o Islão, o oral ou o escrito, mas de postular um sincretismo original, uma misturada qual é impossível dissociar as partes)”.

Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologia de l’identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, p. 248.

precisamente aquele em que se movimentam os agentes coloniais e as elites locais referidas na proposta de estudo com que se iniciou a presente tese.

Tendo em conta portanto que os termos “feitiço” e “feitiçaria” delimitam por sinédoque um sistema cultural específico, torna-se claro que esta tese clama por uma antítese. Uma antítese que, escrita tomando de raiz o ponto de vista dos diferentes agentes africanos negros naturais dos territórios que se vieram a tornar Angola – partindo especialmente dos menos integrados nos meandros das sociedades crioulas quer costeiras quer do *hinterland* –, e dirigindo-se, em direção contrária à tomada na presente obra, até aos centros coloniais portugueses, permitiria o apurar futuro de uma síntese que seria não só uma mera história do conceito de “feitiçaria” e “feitiço” em Angola (e suas aflorações constantes na política, no sentido lato de governo da *pólis* nos seus diversos domínios – económico, jurídico, judicial, mas também científico e cultural), mas igualmente um compêndio dos vários e paralelos caminhos seguidos pelos conceitos seus equivalentes (mais ou menos próximos), nativos dos vários universos culturais cotejos, no território e no tempo, ao colonial de matriz portuguesa. Assim, um título de uma tal síntese seria algo como *Política, feitiçaria e uanga¹ em Angola, séculos XVIII e XIX*, sendo que o termo em quimbundo é apenas indicado enquanto exemplo², por entre outros possíveis oriundos de diferentes línguas ou dialetos falados no território angolano.

¹ De acordo com Óscar Ribas, no *Elucidário* apenso à sua obra *Uanga (feitiço)* (1969), o termo tem o seguinte significado: “*Uanga* – s. m. e f. Ciência de feiteiro. Feitiço. Bruxaria. Malefício. Veneno ou droga nociva, propinados por ocultista. T. quimb. de «kumuanga»: dispersar, diminuir. Alusão à morte”. O termo seria neste caso usado, tal como “feitiçaria”, enquanto sinédoque e metonímia para um universo de crenças e práticas paralelas e por vezes sobrepostas às incluídas no conjunto representado pelo termo português “feitiçaria”, mas de matriz no universo cultural dos falantes de quimbundo. Estes, não devem de todo ser confundidos com uma etnia, pois uma dada língua não é índice direto da existência de um grupo étnico “fechado” que tem nela um símbolo da sua cultura (no caso específico do quimbundo, que durante décadas foi “língua franca” entre todos os povos presentes em Luanda, tal facto é ainda mais claro). Por outras palavras, a inclusão de análises centradas em outros universos discursivos, paralelos ou mais ou menos coincidentes com o delimitado por metonímia pelo conceito de “feitiçaria”, não passaria pelo elencar de histórias de supostos “equivalentes étnicos” deste conceito, mas sim por diversas histórias endógenas a diferentes universos culturais (e que portanto constituiriam se baseariam em princípios epistemológicos e metodológicos variados). Óscar Ribas, *Uanga (feitiço)*, Luanda, Ministério da Cultura, [1969] 2009, p. 334; Catarina Madeira Santos, “Luanda: A Colonial City between Africa and the Atlantic, Seventeenth and Eighteenth Centuries”, in Liam Matthew Brockey (edit.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008, pp. 266-267.

² Aqui apenas o termo quimbundo *uanga* é avançado, pelo claro paralelismo entre este e o português “feitiço”, estabelecido pelo autor angolano Óscar Ribas, sendo que o espaço deixado por preencher poderia ser completado com outras expressões oriundas de diferentes línguas e dialetos falados no território angolano (e não só, visto que a administração colonial portuguesa de Angola amiúde se inspira em contextos diversos, como o reino de Cazembe e o do Daomé), partindo do princípio que existe uma ligação de sinédoque entre estas e um dado universo discursivo, a que acedem os falantes (nativos ou não) da língua escolhida. Contudo,

Se o desejo de produzir uma obra desta natureza é fácil de defender, tanto mais que o melhor exemplo de uma empresa deste género – que fez justiça ao seu título geral de *Of Revelation and Revolution*, pelo seu carácter revolucionário –, da autoria de Jean e John Comaroff¹, se revelou incrivelmente seminal, o ato de constituir a história do ponto de vista português como tese (a que despoleta a dialética) e a sua hipotética companheira afrocêntrica como antítese (a reação a algo), é quiçá indefensável, pois é meramente arbitrário, não traduzindo com justeza o elevado grau de agência dos interlocutores africanos dos portugueses, quer porque nativos e ancestrais (no sentido restrito de ocupantes anteriores do território), quer porque extremamente ativos, nunca se quedaram pela constituição de meras antíteses – reações teóricas ou práticas a algo –, tomando na maioria das vezes a dianteira. Quer isto dizer que esta tese, sendo-o por definição, talvez seja na verdade uma antítese, à qual falta, isso sim, uma tese afrocêntrica, que a introduzisse e lhe possibilitasse transcender-se num diálogo sintético.

A opção de tomar o caminho escolhido necessita portanto de ser justificada. O lugar-comum de que é impossível traçar uma história afrocêntrica dos acontecimentos – ou mesmo dos conceitos ou ideias em circulação no território africano – dos séculos XVIII e XIX, devido à falta de fontes escritas, vem sendo constantemente desconstruído, sendo que a “impossibilidade” já não se coloca como justificativa, havendo no entanto esta sido substituída pela “grande dificuldade”. Assim, hoje é inaceitável negar tanto os avanços que

esta tentativa de preenchimento não é encetada, por razões que serão de seguida tornadas claras. Fica contudo a ressalva, de resto óbvia, que paralelamente aos universos da “feitiçaria” e da “uanga” – que como Óscar Ribas e António de Assis Júnior tão bem descrevem, se cruzavam no meio crioulo Luandense – existiam outros (Castro Soromenho, por exemplo, emulando as obras dos escritores anteriormente referidos tenta dar conta do contexto das Lundas), representáveis por tantos outros termos, e que estes eram conjuntos que coincidiam mais do que divergiam (especialmente conforme o contacto colonial progride, e a urbanização, o adensamento das trocas comerciais, o melhoramento das vias de comunicação, a intensificação do recursos interno a mão-de-obra forçada, e a maior intensidade das campanhas militares contribuem para uma crescente aproximação das populações).

António de Assis Júnior, *O segredo da morta: romance de costumes angolenses*, Lisboa, Edições 70, 1979; Óscar Ribas, *ob. cit.*; Castro Soromenho, *Noite de Angústia – Romance*, Lisboa, Inquérito, [1939]1943.

¹ A obra de Jean e John Comaroff tornou-se desde logo um modelo para todos aqueles que se proponham entender o encontro colonial como uma dialética entre as várias *dramatis personae* em jogo no terreno colonial, e não como uma simples imposição – mais ou menos violenta – de valores, práticas, saberes, e mercadorias, por parte de um grupo homogêneo de colonos sobre um ou vários grupos “nativos” (também eles homogeneizados sob a forma de “etnias” monocromáticas), mais ou menos desprovidos de agência histórica.

Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution – Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; *Of Revelation and Revolution – Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

a História oral teve – especialmente nas já distantes décadas de 1960 e 1970¹ – como a constatação que a falta de fontes, mesmo exprimindo pontos-de-vista bastante afastados do *milieu* crioulo do litoral, não passa de um logro de clara matriz colonialista², que não inviabiliza a escrita de obras afrocentricas pioneiras³. A obra conjunta de Ana Paula Tavares

¹ Em que foram dadas ao prelo as obras precursoras de Jan Vansina e do seu aluno Joseph C. Miller, ambas centrando-se precisamente no contexto pré-colonial angolano mais alargado. Posteriormente, Vansina viria igualmente a publicar uma obra dedicada a promover a interpretação histórica de traços arqueológicos africanos (1990), bem como a definir o novo paradigma da História Oral, a nível global, com o seu *Oral Tradition as History* (1985). Joseph Miller, tendo-se dedicado na sua atividade pós-doutoral essencialmente à historiografia da escravatura e do tráfico transatlântico, retomou ainda o tema da oralidade na historiografia sobre África na obra (que edita) *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History* (1980), sendo que o seu discurso enquanto Presidente da *American Historical Association* é um verdadeiro ponto da situação à altura (1998), pleno de úteis advertências para os seus futuros colegas (publicado em 1999, na *American Historical Review*).

Jan Vansina, *Kingdoms of the Savanna*. Madison, University of Wisconsin Press, 1966; *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985; *Paths in the Rainforests*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990; Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972; *Kings and kinsmen: early Mbundu states in Angola*, Oxford, Clarendon Press, 1976; “History and Africa/Africa and History”, in *American Historical Review*, vol. CIV, n.º 1, 1999, pp. 1-32, disponível em: <http://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/presidential-addresses/joseph-c-miller>; “Listening for the Past”, in Joseph C. Miller, England Folkestone e Conn Hamden, *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*, Londres, Archon Books, 1980.

² Com uma longa genealogia, que não cabe aqui ser analisada, e que é sumarizada com mestria em *History and Africa/Africa and History*. Resta ressaltar que a subalternização do continente africano por via de uma sua não inclusão na “História” passou em grande medida pelo associar estrito da empresa historiográfica com a mera consulta de documentos escritos.

Joseph C. Miller, *ob. cit.*

³ Sendo essencial referir os trabalhos de Aida Freudenthal, Alfredo Margarido, Beatrix Heintze, Isabel Castro Henriques, e Jill Dias (aqui apenas citando os imediatamente mais relevantes – para uma síntese das mais dispersas obras de Dias e Margarido, consultar respetivamente Philip Havik e Maria Prado).

Aida Freudenthal, *A recusa da escravidão: quilombos de Angola no século XIX*, Luanda, MNE, 1999; “Reflexões para um projecto da história oral”, in *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação – Actas do II seminário internacional sobre a história de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 429-442; *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola 1850-1880*, Luanda, Chá de Caxinde, 2005; Alfredo Margarido, “Les Porteurs: forme de domination et agentes de changement en Angola (XVII^e siècle)”, in *Revue française d'histoire d'outre mer*, vol. LXV, n.º 240, 1978, pp. 377-400; “Algumas Formas da Hegemonia Africana nas Relações com os Europeus”, in Maria Emília Madeira Santos (org.), *I Reunião de História de África – Relação Europa-África no 3.º quartel do Séc. XIX. Actas*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989, pp. 383-406; Beatrix Heintze, “In pursuit of a chameleon: early ethnographic photography from Angola in context”, in *History in Africa*, n.º 17, 1990, pp. 131-156; *Lwinbi, desenhos etnográficos dos Lwinbi/Ngàngela do Centro de Angola. Do espólio de Hermann Baumann*, Luanda, Ler & Escrever, 1994; *Pioneiros Africanos – Caravanas de carregadores na África Centro-Ocidental (entre 1850 e 1890)*, Luanda, Editorial Nzila, 2004; *Angola nos Séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História*, Luanda, Kilombelombe, 2007; *Idem* (edit.) e Achim von Oppen (edit.), *Angola on the Move – Transport Routes, Communication and History*, Frankfurt, Lembeck, 2008; Isabel Castro Henriques, “Armas de Fogo em Angola no século XIX: uma interpretação”, in *Actas da I Reunião Internacional de História de África*, Lisboa, 1989, pp. 407-429; *Commerce et Changement en Angola au XIX^{ème} siècle. Imbangala et Tshokwe face à la modernité*, 2 volumes, Paris, L'Harmattan, 1995; *Percursos da Modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997; *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*, Lisboa, Edições Colibri, 2003; *Território e Identidade: o desmantelamento da terra Africana e a construção da Angola colonial*, Lisboa, Universidade de Lisboa, provas de agregação, 2003; *Os pilares da diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2004; Jill Dias, “Famine and Disease in the History of Angola”, in *Journal of African History*, vol. XXI, n.º 3, 1981, pp. 349-378; “Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland: The

e Catarina Madeira Santos¹, bem como as de ambas em termos individuais², vieram por sua vez demonstrar a existência de arquivos escritos conservados³, e a possibilidade de uma história narrada também a partir deles⁴, não negando contudo a dificuldade de uma tal tarefa – por motivos logísticos, falta de formação, ou ausência de quadros teóricos mais abrangentes. A facilidade, relativa, de trabalhar o material português, e de partir dos centros – nem sempre óbvios⁵ – do Império Português Africano para as suas periferias, justifica portanto que este seja o ponto inicial para um estudo histórico de uma temática central à

Impact of European Trade and Colonization on the Mbundu, c. 1845-1920”, in *Paideuma*, n.º 32, 1985, pp. 285-318; “Photographic sources for the history of Portuguese-speaking Africa, 1870-1914”, in *History in Africa*, n.º 18, 1991, pp. 67-82; “Estereótipos e realidades sociais: Quem eram os ‘Ambaquistas?’”, in *Construindo o passado angolano: As fontes e a sua interpretação, Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, pp. 597-623; Maria Felisa Rodríguez Prado, “Achegas para uma Bibliografia Africana de Alfredo Margarido”, in *Latitudes*, n.º 24, 2005, pp. 71-72; Philip J. Havik, “The Publications of Jill R. Dias”, in *Portuguese Studies Review*, vol. XIX, n.º 1-2, 2011, pp. xxx-xxxiv.

¹ As autoras, subvertendo a tradição das coletâneas de fontes alógenas sobre o continente, de título *Monumenta Africana*, dão ao prelo uma primeira *Africae Monumenta*: coleção de escritos pertencentes ao *Arquivo do Dembo Caculo Cacabenda*.

Ana Paula Tavares (ed.) e Catarina Madeira Santos (ed.), *Africae monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos – v. 1º: Arquivo Caculo Cacabenda*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002.

² Ana Paula Tavares, “A escrita em Angola – Comunicação e Ruído entre as Diferentes Sociedades em Presença”, in Beatrix Heintze (edit.) e Achim von Oppen (edit.), *ob. cit.*; Catarina Madeira Santos, “Escrever o Poder – Os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndenbu”, in *Revista de História*, vol. CLV, n.º 2, 2006, pp. 81-95; “Escrever o Poder – Os Autos de Vassalagem e a Vulgarização da Escrita entre as Elites Africanas Ndenbu”, in Beatrix Heintze (edit.) e Achim von Oppen (edit.), *ob. cit.*; “Écrire le pouvoir en Angola – Les archives ndembu (XVII^e – XX^e siècles)”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. LXIV, n.º 4, 2009, pp. 767-795.

³ Quando nos anos 80 a atenção se tornou de novo para as fontes escritas existentes no contexto anteriormente analisado pelos pioneiros Vansina e Miller – a tese de doutoramento de John K. Thornton é disso um marco importante, pois o autor enceta um revisionismo das fontes dos séculos XVII e XVIII, até aí abandonadas a favor de outras evidências não textuais –, depressa o lamentar da perda de arquivos (do reino do Kongo, mas igualmente dos diversos “ambaquistas” – nativos letrados associados à localidade de Ambaca), substituiu o pranto pela sua “não existência” (o que continuava desviando a atenção de espólios existentes).

John K. Thornton, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983; Beatrix Heintze, “A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial. Um contributo para a sua história e compreensão na actualidade”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 6 e 7, 2005, pp. 179-207.

⁴ Citando um artigo individual de Ana Paula Tavares, de título *A Escrita em Angola*: “A História das sociedades africanas estrutura-se sobre fontes da mais variada natureza e a construção da memória terá que socorrer-se daquilo que a oralidade nos preserva, **mas também do que a escrita fixou**”. Esta última afirmação (precedida de um enigmático “mas”) faz portanto apenas sentido tendo em conta que o “paradigma da História Oral” se havia de tal maneira tornado hegemónico, que vinha desencorajando a persecução de outras pistas, a que aliás esporadicamente era feita referência nos textos coloniais portugueses (por exemplo as *mundanda* ou cartas, a que faziam referência Capello e Ivens nos seus inventários de “Artigos indígenas”).

Ana Paula Tavares, *ob. cit.*, pp. 165-166 (ênfase não no original).

⁵ Recentemente uma nova historiografia “Atlântica”, propulsionada por autores de origem brasileira, mas com formações e carreiras nas principais universidades norte-americanas, tem vindo a demonstrar que o Brasil funcionou como metrópole de referência em vários aspetos e durante largos períodos da história das colónias da África ocidental.

Mariana, P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World – Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

vida social e cultural do território Angolano (nas suas diversas metamorfoses pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais), que o termo português “feitiçaria” representa por vezes por metonímia, outras por sinédoque.

Tendo sido pragmaticamente eleita esta abordagem, a outra opção de base tomada nesta tese, de começar por trabalhar acima de tudo o material publicado – as “bibliotecas coloniais”, no sentido figurado conceptual que lhes atribui Valentin-Yves Mudimbe¹, mas igualmente literal –, em vez do de arquivo (mais ou menos privado ou secreto, e manuscrito ou não – mas sempre de menor circulação e influência no domínio, se não da prática política, das ideias e da opinião pública) justifica-se por duas razões. A primeira, mais óbvia e de todo pragmática, prende-se com a maior acessibilidade deste *corpus*. O escrever de uma história baseada na centralidade do conceito de “feitiçaria” – neste caso enquanto sinédoque para todo um conjunto de práticas e crenças – e das inúmeras consequências das suas aflorações na política do território Angolano, pelo seu pioneirismo, exige um exaustivo reapreciar mesmo dos documentos previamente mais trabalhados (pois nas análises prévias este tema é ou ignorado, ou tem a sua real importância ofuscada), pelo que tal carga de trabalho impossibilita o levantamento sistemático de novas e mais obscuras fontes arquivísticas (que sem dúvida em muito enriqueceriam a análise), exceto nos casos mais pontuais.

Uma segunda justificação para a escolha do *corpus* documental trabalhado é de natureza mais teórica, e entronca na noção de “biblioteca colonial”. Não negando a agência histórica – quiçá de impacto mais imediato – de documentos de pequeníssima circulação, como ordens diplomáticas e relatórios militares secretos, a opção de trabalhar acima de tudo textos amplamente divulgados, se não mesmo canónicos, prende-se com o facto de que tal permite delimitar uma história das ideias a um nível *macro*, que possibilita o avançar com um “esqueleto” a ser preenchido (ou contestado) por futuras micro-histórias, que assim ganham direção e enfoque. Por outras palavras, o conteúdo público e mormente oficial aqui trabalhado formou sucessivas gerações de atores que transportaram para o terreno esta “biblioteca” (quer literalmente, quer enquanto metáfora para os seus preconceitos e para a parte da sua *weltanschauung* forjada a partir do contacto com estes

¹ O filósofo congolês foi um *maître à penser* revisitado ao longo da elaboração desta tese. Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; *The Idea of Africa*, Londres, James Currey Publishers, 1994.

textos, ou sua influência na opinião pública), sendo que a história das suas interações com o meio que fenomenologicamente experimentam em África passa pelo apurar deste substrato.

Parte do método seguido passou portanto por partir da análise de documentos abstratos e gerais – mormente legais: como leis, decretos, portarias e ofícios; ou para-legais, como admoestações ou pedidos e sugestões oficiais –, para o apuramento de traços doutrinários, tendências abstratas ou paradigmas subentendidos, e o conseguinte apuramento da dialética destes com as emanações que resultam do contacto direto dos agentes históricos com o terreno Angolano. Assim, nos momentos em que a análise “desce” ao pormenor da micro-história (que pode ser focada tanto na vida de indivíduos ou na sua reação a leis e decretos específicos, como na história desses mesmos objetos legais, ou no apurar da circulação de narrativas ou mitos específicos, internamente e entre Impérios) este acometimento é enquadrado por uma anterior contextualização ao nível *macro*.

Um breve exemplo deste *modus operandi* ilustra quiçá de forma mais eloquente o método seguido. O decreto de 10 de dezembro de 1836, assinado a partir da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros pelo então Visconde de Sá da Bandeira, António Manuel Lopes Vieira de Castro, e Manuel da Silva Passos, é um documento que assinala, acima de tudo, a titubeante intenção oficial de pôr um término eventual ao comércio transatlântico de escravos. Partindo do texto e contexto da publicação (na metrópole e na colónia) deste decreto, é possível passar à análise das suas consequências no terreno, verificando quer o seu efeito (por vezes paradoxal) no “iníquo trato” – seu enfoque imediato –, quer no comércio de permuta interno da colónia, nas estruturas de poder das suas elites (coloniais ou pertencentes às formações políticas africanas independentes), ou na forma como diferentes atividades passaram a ser classificadas como lícitas ou ilícitas, como novas técnicas, produtos e moldes de ocupação territorial são introduzidos, e, finalmente, como todas estas alterações tiveram repercussões imensas no percurso de vida e nas ações dos diversos agentes históricos. Todas estas possibilidades foram anteriormente mais ou menos seguidas por outros autores, sendo que é possível – em casos como este – seguir as diferentes repercussões do decreto em causa, nos diversos domínios acima enunciados, tanto a partir das fontes primárias, como secundárias. Em casos como este, o trabalho desenvolvido nesta tese passou acima de tudo pelo respigar em ambos os níveis – o das

fontes primárias e o das secundárias – de traços ou evidências que permitissem apurar o impacto do decreto de 10 de dezembro de 1836 no universo de crenças e práticas que o termo “feitiçaria” por metonímia e sínédoque representa.

No estudo de um documento de consequências tão complexas para a história Angolana do século XIX como o decreto de 10 de dezembro de 1836, é obviamente preciso ter em conta o efeito que a tentativa de reforma que este representa teve nos mais diversos domínios (o legal e económico, mas igualmente o cultural e mesmo o religioso), sendo que a análise do seu alargado impacto se estende portanto por diversos capítulos, e é sempre ensaiada de uma forma tangencial. Descendo ao concreto: se as crenças na “feitiçaria” desempenham um papel perene na obtenção legal ou para-legal de escravos – como defendemos e ilustramos –, as alterações promovidas pelo decreto abolicionista de 1836 no sistema económico e jurídico da colónia, mesmo que anteriormente já analisadas, precisam de ser revistas a esta nova luz. Por outras palavras, de forma a entender as implicações que as intenções abolicionistas de 1836 tiveram nas políticas em relação à “feitiçaria”, é necessário, por exemplo, perceber como o discurso colonial acerca das crenças africanas no poder do “feitiço” foi essencial à manutenção da noção de “resgate humanitário” de escravos, por algum tempo a válvula de escape legal para a obtenção de mão-de-obra escrava interna em Angola, e essencial a um certo projeto de reforma da colónia nos moldes esclavagistas de economia de plantação “à brasileira”. Neste exemplo concreto se torna clara a necessidade de interação entre o estudo das reformas jurídicas e judiciais, com o da propaganda oficial (encarregue de propagar noções bastante específicas sobre as crenças africanas, e a natureza dos rituais locais) e o das reformas económicas e agrícolas (a introdução de arimos¹ e plantações, bem como a difusão de diversas *cash crops*).

Se o estudo do impacto de documentos como o decreto de 10 de dezembro de 1836 se revelou por um lado facilitado pelo grande número de bibliografia secundária sobre o

¹ Conde de Ficalho, em *Plantas Úteis da África Portuguesa*, oferece a seguinte etimologia de arimo, em rodapé: “Este nome [arimo], adoptado pelos Portugueses, pertence às línguas africanas, e procede da raiz *rima* do verbo – *cu-rima*, cultivar – *ngui-rima*, eu cultivo. É uma palavra bastante espalhada; em quínica, língua falada no oriente perto da costa, entre Mombaça e os montes Quilimandejaro, a terra lavradia chama-se *zi ia curimã*. Em língua ambunda, cultivador chama-se *muca-curimissa*, ou *muca-curima*; e em dialecto qui-hiau, das proximidades do Niassa, *mcurima*. Em Moçambique a mesma palavra *culima* – com a simples mudança do *r* em *l*, tão fácil na bôca dos Negros – é geralmente adoptada pelos Portugueses para designar a cultura. É inútil insistir sobre a importância evidente destas aproximações, as quais mostram a semelhança das línguas, e ao mesmo tempo a antiguidade da cultura”.

Conde de Ficalho, *Plantas Úteis da África Portuguesa*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, [1884]1947, p. 13.

tema, e, por outro, dificultado pela necessidade de lidar de forma crítica com a maioria destas obras (revendo-as de acordo com o prisma original adotado), a análise de outras fontes primárias revelou-se desafiante pelos motivos inversos, resultando do seu tratamento nesta tese uma primeira abordagem historiográfica a estas (em termos modernos ou absolutos). Nestes casos, a análise prosseguiu de forma mais lenta, e porventura os seus resultados são menos abrangentes e mais tentativos, sendo que foi necessário ensaiar uma proposta de enquadramento teórico para o que estava sendo analisado, de forma coetânea com a pesquisa e o levantamento das fontes. Um bom exemplo deste tipo de documentos são os inúmeros acórdãos do Tribunal da Relação de Luanda, que, nas décadas de 1880 e 1890, incidem sobre casos de “feitiçaria”. Enquanto os aspetos do impacto do decreto abolicionista de 1836 nas crenças e práticas em torno da “feitiçaria”, sendo previamente ao início deste estudo ignorados, eram um objeto de estudo espectável (a partir do momento em que se tem em conta a historiografia do período iluminista anterior) – ou seja, eram um desconhecido “domesticado” e cujo reconhecimento e mapeamento era capaz de ser previamente programado –, a irrupção destes acórdãos por entre as páginas das fontes primárias constituiu uma verdadeira e inesperada surpresa.

Um outro tipo de fontes primárias, algures entre ambos os extremos apontados, veio a influenciar de forma determinante a estrutura dos argumentos defendidos nesta tese. A mais paradigmática destas é a obra de António Gil, de título *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza alem do Equador, tendentes a dar alguma ideia do caracter peculiar das suas instituições primitivas, N'uma serie de memorias por Antonio Gil, socio effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa* (1854), sendo que outras podem igualmente ser apontadas, como o *Regimento dos Capitães-Mores* de Francisco Inocência de Sousa Coutinho (1765). Estas duas fontes, tendo sido esporadicamente trabalhadas, e recuperadas como que em palimpsesto por diversos autores, acabam sempre por fugir a uma inscrição definitiva na historiografia angolana, sendo sucessivamente recuperadas e esquecidas (a primeira até bem recentemente). Assim, se alguns documentos nunca haviam merecido atenção historiográfica, como os acórdãos acima referidos, e outros, como o decreto de 10 de dezembro de 1836, nunca saem da ribalta, estas fontes têm um percurso titubeante e de tal forma atípico (face aos dois exemplos anteriores, mas quiçá não à generalidade do

conhecimento colonial), que o seu surgimento e esquecimento cíclico mereceram uma reconsideração dos pressupostos teóricos que subjazeram à sua análise. Por outras palavras, as obras de Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho e de António Gil forçam o reconhecimento de que o conhecimento colonial não progrediu de uma forma cumulativa e linear, sendo que tornam óbvio que conforme sucessivos paradigmas são propostos para entender e controlar o “Outro” colonial (neste caso, respetivamente, um jusnaturalista, e de seguida um inspirado em Giambattista Vico), o saber que havia sido apurado nos moldes anteriores é por vezes completamente ignorado ou ativamente obscurecido.

Anteriormente ao início da escrita definitiva da presente tese, o esquecimento no registo oficial de certos conhecimentos autóctones portugueses (em relação às colónias, mas não só) era em larga medida por nós entendido como o fruto de uma mera passividade, resultante de uma mudança do foco intelectual de certos temas para outros – por outras palavras, simples resultado aleatório e largamente acidental de consecutivas alterações paradigmáticas. Conforme a análise progrediu, porém, esta nossa visão simplista foi sendo posta em causa, pois tornou-se cada vez mais patente que paralelamente ao ímpeto pela obtenção de mais dados sobre as colónias existia um impulso que pugnava pelo esquecimento e a construção ativa e deliberada do esquecimento sobre certos temas¹, em especial os relacionados com a “feitiçaria” e com outros conhecimentos das crenças e práticas africanas capazes de desmascarar os mitos em torno de supostas práticas antropofágicas e de grande crueldade, que a partir da década de 1870 ganham enorme circulação enquanto propaganda colonial. Assim, o esquecimento votado à obra de António Gil, cuja divulgação e manutenção no foco da opinião pública bastaria para contestar grande parte da desinformação das últimas quatro décadas do século XIX², passa a ser entendido como programado, consciente, e paradigmático da forma de produzir conhecimento sobre as colónias, que, com justeza, apenas poder ser apresentada como a criação simultânea de saber/ignorância.

¹ O enquadramento teórico que nos permitiu fazer sentido da construção ativa de ignorância sobre certos temas proveio da obra de Londa Schiebinger.

Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

² Anteriormente abordada brevemente por Beatrix Heintze.

Beatrix Heintze, “Contra as teorias simplificadoras. O ‘canibalismo’ na Antropologia e História de Angola”, in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Portugal não é um país pequeno. Contar o “Império” na pós-colonidade*, Lisboa, Cotovia, 2006.

Deste *insight*, resultou uma abordagem diferente ao projeto epistemológico colonial português, que passa a ser entendido como tendo intrinsecamente por objetivo não a construção cumulativa ou crescente de saber (sobre o “Outro”, mas igualmente sobre a Natureza ou qualquer outro tópico constituído em objeto de estudo), mas sim a produção alternada de conhecimento e ignorância (cristalizada em lendas negras, e todo o tipo de preconceitos) sobre os sujeitos coloniais – conforme é mais útil para avançar com a justificação da sua dominação. Consequentemente, duas práticas foram a todo o custo evitadas. A primeira foi a de entender imediatamente os vazios no registo colonial sobre os costumes e as crenças dos “Outros” como meros espaços inertes, resultantes da “falta de meios” dos portugueses para os “preencher”, e desprovidos de “agência” cultural. Um exemplo concreto: quando os agentes coloniais afirmam sobre um dado povo que “não se lhes conhecem divindades”, esta “ignorância”, sendo explicitamente enunciada, mais do que indicar a oportunidade de um futuro programa de estudo, alude de forma indireta a uma falha cultural do povo objeto de estudo, que num segundo momento pode ser tida como índice da uma hipotética incapacidade biológica, e num terceiro servir de justificativa a políticas coloniais concretas – estribadas em nada mais que na “ignorância” portuguesa.

Uma outra prática que se procurou evitar foi o preenchimento destas lacunas do conhecimento colonial português com o recurso a bibliografia secundária sobre demais impérios europeus (como o Britânico e Francês), sendo apenas dada atenção a fontes primárias estrangeiras capazes de influenciar os agentes coloniais portugueses de então. Desta forma procurou-se resistir à tentação de “contaminar” a análise histórica com projeções no passado de obras influentes como, a título de exemplo, a de Evans-Pritchard¹ – incontestável especialista no funcionamento das acusações de “feitiçaria” e dos ordálios de veneno, que não é contudo mobilizado para ajudar a interpretar a relação portuguesa com estas realidades. Esta forma de desconstruir os documentos coloniais, negando a sua autoproclamada missão epistemológica, a fim de os entender acima de tudo num contexto de jogo pelo poder (em que a sua função estética, por exemplo, suplanta por vezes em larga medida o seu valor epistemológico²), e de justificação pública da dominação colonial e da

¹ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, [1937] 1976.

² Segue-se aqui a pista de Jean-Loup Amselle, cuja crítica ao conceito de “razão etnológica” Valentim Mudimbe expõe da seguinte forma:

“Em *Logiques métisses* (1990), Amselle pretende questionar os pressupostos teóricos da “razão etnológica” e equacionar a possibilidade de uma inversão da perspetiva antropológica. No fundo, *Logiques métisses* constitui

manutenção tardia de um sistema “neo-mercantilista”¹ e “lusó-feudal”² – assente na escravatura encapotada –, torna-se portanto um método heurístico central a esta tese (enquanto se demonstra que a máxima *Scientia potentia est* foi no período colonial atualizada para uma versão mais orwelliana: conhecimento/ignorância é poder).

A adoção deste método, e o assumir das suas limitações (sobretudo as já elencadas, que se prendem com a falta de uma complementar análise a partir do ponto de vista dos sujeitos que os agentes coloniais portugueses assumiam enquanto “Outros”), tem como fim a tentativa de dar resposta a uma série de preocupações epistemológicas, mas igualmente éticas. Se por um lado as primeiras passam pelo preenchimento de uma lacuna, que é demonstrável ser grave, quanto ao conhecimento sobre as relações coloniais em Angola (todas as que se adentravam no universo indiciado por metonímia pelo conceito de “feitiçaria”), as segundas prendem-se não só com a justeza de rever muito do que foi propagandisticamente escrito sobre a “feitiçaria” neste contexto (bem como sobre “canibalismo” e demais fantásticos costumes bárbaros ou sanguinários), como igualmente pelo avançar sempre tangencial de uma historiografia capaz de fazer crescente justiça às complexidades e *nuances* locais. Tendo em conta este último ponto da agenda ética poderá ser surpreendente a opção de delinear uma obra esquemática, que parte do geral para o particular, e que pela sua natureza de “esqueleto” a ser preenchido invariavelmente não tem tempo nem espaço para fazer justiça ao que teve lugar à escala micro.

Este é um risco que se assume, sendo que se tenta mitigar esta fatalidade com o recurso a dois expedientes. Primeiro, tendo em mente que o grau de aridez de certas obras sintéticas e esquemáticas – a *História das Campanhas de Angola – Resistência e Revoltas 1845-1841* de René Pélissier é disso um bom exemplo³ – apenas as torna satisfatórias para

uma crítica à “razão etnológica”, a qual, por definição, separa sempre os elementos do seu contexto, **submete-os a um processo de estetização** e, em seguida, recorre às suas supostas diferenças para classificar tipos de conjuntos políticos, económicos ou religiosos”.

Jean-Loup Amselle, *ob. cit.* (ênfase não no original); Mudimbe, Valentin-Yves, *A Ideia de África*, Mangualde, Edições Pedagogo, [1994]2013, p. 83.

¹ Joseph Miller e John Thornton ao defenderem esta hipótese usam o termo “*neo-mercantilist development schemes* (esquemas de desenvolvimento neomercantilistas)”.

Joseph C. Miller e John K. Thornton, “The Chronicle as source, history and hagiography: The *Catálogo dos Governadores de Angola*”, in *Paidenma*, n.º 33, 1987, p. 372.

² António da Silva Rego, *O Ultramar Português no século XIX*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1966, pp. 247-251; Beatrix Heintze, “Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century”, in *Revista Portuguesa de História*, n.º 18, 1980, pp. 111-131.

³ René Pélissier, *História das Campanhas de Angola – Resistência e Revoltas 1845-1941*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

aqueles que ainda persistem no logro alucinatório (clara herança colonial) de insistir que tais coleções de dados são de facto conhecimento, é dada primazia a uma tentativa de hermenêutica das informações avançadas (que talvez peque por excesso de “culturalismo” ou “antropologismo”), em detrimento do colecionismo obsessivo de factos. Por outras palavras, ao se assumir a inerente incompletude de uma análise histórica sobre a antiga colónia Angolana¹, a vertigem de analisar todo o *corpus* tradicionalmente escrutinado dissipa-se, o que implica ganhos em profundidade, a custo do não preenchimento de uma *gestalt* que apenas transmitiria uma falsa sensação de totalidade (tendo portanto fins estéticos e não epistemológicos)². Por outro lado, este assumir de uma inevitável incompletude permite que a análise se centre, mesmo quando lida com personagens e obras canónicas, em aspetos pouco estudados e abordagens inovadoras.

Esta tese reconhece o grau alucinatório de tais “formas ideais” – antes de mais atraentes pela sua estética colonial –, entendendo-as como parte da produção de saber/ignorância, e negando portanto entregar-se a este tipo de demandas, que acima de tudo são uma forma de sublimar a ansiedade resultante de uma necessidade de validação para-epistemológica (estética, essencialmente) por parte dos seus autores (que preenchendo todos os “campos” se autossatisfazem com a validade da sua obra³). Por outras palavras,

¹ Sendo que a possibilidade de uma “história completa ou total” parece apenas não soar ridícula, se esta incidir sobre um antigo território colonial – clara herança de uma vulgata corrente da noção *levistraussiana* de “sociedades frias”, ou mesmo da mais antiga, e nitidamente etnocêntrica, noção de “sociedades sem história”.

² Descendo ao concreto: partindo de uma das *gestalten* mais famosas da história de Angola, a do “mapa étnico” ou de “etnias”, como premissa ou pedra-de-toque para determinar a validade, completude ou mesmo grau de satisfação de uma história angolana (no sentido de uma história tendo como palco o território que viria a ser a colónia, e não necessariamente de uma história geral de Angola), torna-se imediatamente necessário incluir uma referência a cada uma das “etnias” em “ostentação”, de forma a justificar a validade epistemológica da empresa. Este caminho não será aqui seguido, pois quando no início desta introdução se alude à necessidade de completar esta tese com o traçar de análises a universos discursivos paralelos, mais ou menos coincidentes com o por metonímia estabelecido pelo conceito de “feitiçaria”, pretende-se reconhecer a existência destes, e o interesse do seu eventual estudo, mas não avançar com a reificação de que existiam no território diferentes etnias compartimentadas, cada uma com o seu discurso interno específico sobre conceitos paralelos a “feitiçaria”, cujo apuramento poderia transmitir uma imagem do “todo”.

³ Neste ponto é justo referir que a continuidade da “alucinação étnica” depende em larga medida não só da “autossatisfação” estética e epistemológica que o esquema do “mapa étnico” proporciona aos autores, como igualmente do seu papel nos inúmeros “*social rituals of academic life* (rituais sociais da vida académica)” que possibilitam aos académicos obter financiamento, publicar, e manter – caso os tenham – os seus hoje precários postos de trabalho. Por outras palavras, a reincidência em esquemas étnicos por vezes afigura-se como a única forma de produzir um trabalho facilmente aceite por avaliadores e financiadores, interessados em aprovar um estudo sobre a “etnia X” ou “etnia Y” (por razões de ordem acima de tudo burocrática), e não um que ponha radicalmente em causa a existência objetiva destes grupos sem propor uma alternativa igualmente atrativa em termos estéticos e de facilidade de visualização. Devido a esta forte pressão social, a “manutenção” ou “gestão” de uma carreira enquanto especialista nas etnias “X” ou “Y” é obviamente mais fácil do que uma assente na desconstrução da sua fabricação enquanto facto social.

Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 18.

quando se analisa a relação de uma formação política africana quer com as sociedades crioulas do litoral ou *hinterland*, quer com a administração colonial central, ou ainda quando se relatam as relações de um potentado individual com atores lusófonos, é essa interação em específico que se adensa (em detrimento de muitas outras, e obedecendo a critérios simples, de exemplaridade ou da maior acessibilidade de informações – e seguindo um método próximo ao *geertziano* de produção textual “densa”¹), em detrimento da opção de catalogar o máximo de situações semelhantes, “preenchendo” um mapa afim ao das supostas “etnias”. Esta, julgamos, foi a melhor maneira de não reificar, de novo, conceitos já definitivamente destruídos (ou pelo menos bem para lá de desconstruídos), como o de “etnia”². O “esqueleto” que apresentamos, nega portanto, pela sua assumida incompletude e assimetria (segundo os padrões de herança colonial), a forma de fazer saber/ignorância especificamente colonial (produzindo sem dúvida outros tipos de ignorância), que passava pela “ostentação” de certas *gestalten* preenchidas para transmitir um sentimento de saciedade intelectual que tinha como fim negar a obtenção – e em último grau mesmo a possibilidade de pensar – de novos ou diferentes conhecimentos: como ultrapassar ou ir para além de

¹ Para uma introdução clássica às potencialidades do projeto historiográfico que resultou do cruzamento da influência francesa da *histoire des mentalités* com o legado do antropólogo cultural Clifford Geertz, consultar a obra *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* de Robert Darnton. Nesta monografia idiossincrática, o autor define a *histoire des mentalités* de forma bastante polêmica: “*This genre has not yet received a name in English, but it might simply be called cultural history; for it treats our own civilization in the same way that anthropologists study alien cultures* (Este gênero ainda não recebeu um nome em Inglês, mas pode pura e simplesmente ser apelidado de história cultural; pois trata a nossa própria civilização da mesma maneira que os antropólogos abordam culturas estrangeiras)”. Em resposta a *The Great Cat Massacre...*, Roger Chartier expõe em *Text, Symbols, and Frenchness* os limites da interpretação de descrições textuais de ocorrências ditadas pelo que apelida de “*practical sense* (sentido prático)” como se decorressem de uma “*logic of written expression* (lógica da expressão escrita)”, denunciando os abusos do uso metafórico de noções como “*text* (texto)” e “*reading* (leitura)”, bem como a utilização de um conceito de “*symbol* (símbolo)” definido de forma tão lata que acaba perdendo toda a sua operacionalidade. Chartier conclui a sua breve revisão de *The Great Cat Massacre...* oferecendo preciosos conselhos aos historiadores que decidam enveredar por um projeto de influência *geertziana*, não só chamando à atenção para a necessidade de ter em conta a intenção dos autores dos “textos” (e o seu modo de produção enquanto obras escritas) numa fase prévia à sua “leitura” *geertziana*, como para os perigos de assumir que um dado “*symbolic system* (sistema simbólico)” é partilhado na sua totalidade por uma série de agentes individuais, e por estes mobilizado enquanto base para ações acima de tudo guiadas por um “sentido prático”. Para uma discussão em forma de diálogo destas questões, que ressonam com a obra de Bourdieu, consultar *Dialogue à propos de l’histoire culturelle*.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books, 1973; Pierre Bourdieu, Roger Chartier e Robert Darnton, “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. LIX, 1985, pp. 86-93; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nova Iorque, Basic Books, [1984]1999, p. 3; Roger Chartier, “Text, Symbols, and Frenchness”, in *The Journal of Modern History*, vol. LVII, n.º 4, 1985, pp. 687, 684.

² Jean-Loup Amselle (org.), Elikia M’Bokolo (org.), *Au Coeur de l’ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.

um meticulosamente “preenchido” mapa étnico? Não aceitando as premissas do jogo perverso¹ que o seu preenchimento incita, defende-se.

O segundo expediente adotado para mitigar os defeitos decorrentes do grau macro em que se queda pela maioria das vezes esta tese decorre do primeiro, e passa pela abordagem de técnicas de escrita e apresentação dos resultados próximas das empregues pelos adeptos da Nova História Cultural² – sendo dado especial enfoque, por questões de óbvia afinidade pessoal, às práticas mais próximas da Antropologia Cultural. O que em termos pragmáticos tal abordagem implica é uma maior proliferação de citações, mais longas que curtas, por entre as análises e narrativas (ou em rodapé), em detrimento da opção de congregar pontos-de-vista na voz do autor, remetendo os leitores para um anexo documental (que se reserva apenas para os documentos demasiado extensos). Esta irrupção de vozes espera-se que contribua para a prossecução de um outro dos objetivos utópicos da empresa historiográfica da História Cultural, o de transmitir de forma o mais imediata possível as *mentalités*, se não o “espírito da época” (desejo que influiu igualmente na decisão de manter as grafias originais).

Acentuando-se as sinergias possíveis entre História Cultural e Antropologia Cultural procurou-se assim dar um pendor original a uma obra que não passa pela adoção – a este nível – de métodos historiográficos inovadores (por assumida limitação autoral). Esta proximidade com a Antropologia teve, porém, impactos inicialmente imprevistos, como a alargada ênfase no estudo dos “mitos” coloniais que regiam o Império Português e seus congéneres, quando normalmente são as sociedades supostamente “frias” e “a-históricas” que se entendem como regidas por estes. Uma vez que o *corpus* selecionado não é um que retrate especialmente o ponto de vista dos negros africanos, mas sim o dos colonos,

¹ Denunciado de forma incisiva, no caso angolano, por Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia.

Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, “A etnização da África no contexto das políticas coloniais”, in *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930)*, Lisboa, III Reunião Internacional de História de África/Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000, pp. 377-384.

² Para uma introdução geral à Nova História Cultural, consultar a introdução de Lynn Hunt a *A Nova História Cultural*, sendo que nesta coletânea o ensaio *Saber local, história local: Geertz e além*, de Aletta Biersack, lida precisamente com a influência *geertziana* de uma das vertentes da Nova História Cultural. Sandra Pesavento, por sua vez, proporciona em *História & História Cultural* uma análise mais centrada no estudo da sua progressiva hegemonia no Brasil. Para uma síntese recente, consultar *Cultural History – A concise introduction* de Alessandro Arcangeli.

Alessandro Arcangeli, *Cultural History – A concise introduction*, Nova Iorque, Routledge, 2012; Aletta Biersack, “Saber local, história local: Geertz e além”, in Lynn Hunt (edit.), *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992; Lynn Hunt, “Apresentação: história, cultura e texto”, in Hunt, Lynn (edit.), *ob. cit.*; Sandra Jatahy Pesavento, *História & História Cultural*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2004.

agentes coloniais, mestiços (culturais e somáticos) e demais agentes históricos mais próximos dos *milieux* crioulos que das sociedades independentes africanas, o tradicional enfoque do método Antropológico nos primeiros foi invertido, resultando daí, espera-se, uma modesta inovação. Esta proximidade interdisciplinar, e não a vertigem de “preenchimento” acima descrita, dita portanto a forma como esta tese se vai centrando sequencialmente em diferentes campos – a economia, o direito, a religião e a cultura *lato sensu* –, seguindo a sugestão programática da Antropologia Simétrica tal como a define Latour¹.

Da aproximação à Antropologia resultou portanto não só a adoção recorrente de métodos heurísticos e de produção textual próximos a esta disciplina, como igualmente uma maior atenção à proliferação de mitos, no interior da própria sociedade colonial e das culturas dos Impérios que no século XIX se lançam a África, o que por sua vez levou por outra via à já referida desconstrução da noção (quasi)historicista (que Lévi-Strauss na verdade criticava com a sua oposição entre “sociedades frias” e “quentes”²) de que o saber (histórico ou científico) é essencialmente cumulativo. Foi portanto desta tentativa de traçar

¹ Segundo Bruno Latour, a Antropologia, por há muito lidar com sociedade tidas como “não modernas”, desde cedo desenvolve um método capaz de lidar com aquilo que os “modernos” apenas podem entender enquanto “híbridos” de elementos dispares dos polos “purificados” em que dividiram a sua “natureza-cultura”. Assim, ao negar o que apelida de “Constituição” da modernidade – a base em que se estriba esta divisão ou “purificação” – Latour apela ao estudo das sociedades Ocidentais, que defende nunca haverem sido “modernas”, recorrendo a estratégias que até aqui apenas os antropólogos haviam tido coragem de empregar no estudo de sociedades dos “outros sob os trópicos”:

“Este dilema [acerca da melhor forma de estudar os híbridos entre os domínios falsamente estanques, segundo Latour, da natureza, sociedade, política, cultura, etc.] permaneceria sem solução caso a antropologia não nos houvesse acostumado, há muito, a tratar sem crises e sem crítica o tecido inteiriço das naturezas-culturas. Mesmo o mais racionalista dos etnógrafos, uma vez mandado para longe, é perfeitamente capaz de juntar em uma mesma monografia os mitos, etnociências, genealogias, formas políticas, técnicas, religiões, epopeias e ritos dos povos que estuda. Basta enviá-lo aos arapesh ou achuar, aos coreanos ou chineses, e será possível obter uma mesma narrativa relacionando o céu, os ancestrais, a forma das casas, as culturas de inhame, de mandioca ou de arroz, os ritos de iniciação, as formas de governo e as cosmologias. Nem um só elemento que não seja ao mesmo tempo real, social e narrado. [...] Certo, mas não somos selvagens, nenhum antropólogo nos estuda desta maneira, e é impossível, justamente, fazer em nossas naturezas-culturas aquilo que é possível fazer em outros lugares, em outras culturas. Por quê? Porque nós somos modernos. Nosso tecido não é mais inteiriço. A continuidade das análises tornou-se impossível”.

Ao negar estas últimas asserções, defendendo que “jamais fomos modernos”, Latour propõe portanto a adoção do método antropológico para produzir “antropologias simétricas” porque focadas precisamente nas sociedades que até aqui era tidas como impossíveis de ser objetos etnográficos.

Bruno Latour, *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica*, São Paulo, Editora 34, [1994]2009, pp. 12-13.

² Para uma crítica incisiva à vulgata *levistraussiana* que não percebendo este aspeto, acusa injustamente o antropólogo de retomar a noção de sociedades “sem história” (interpretação abusiva igualmente avançada pelos defensores do novo racismo culturalista) consultar *Lévi-Strauss e os sentidos da História*, de Marcio Goldman.

Marcio Goldman, “Lévi-Strauss e os sentidos da História”, in *Revista de Antropologia*, vol. XLII, n.º 1-2, 1999.

uma obra historiográfica com laivos de Antropologia Simétrica – influenciada mormente por Bruno Latour, cujo seminal *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* não poderia deixar de influenciar uma obra sobre “feitiçaria”¹ –, encetada como forma de mitigar a falha que começamos por enunciar (o não partir do ponto de vista dos negros africanos afastados dos centros coloniais portugueses), que acabou resultando a desconstrução de grande parte da epistemologia colonial, e das *gestalten* dela resultantes, como ou meras coleções de factos estéreis (não conducentes a nenhum saber relevante) ou como a produção consciente de saber/ignorância. Desta forma, esperamos, o que começou por ser uma forma de lidar com um *handicap* transformou-se numa característica positiva, central a esta obra.

Ainda no domínio das considerações éticas, convém tratar de um último ponto, que se prende com a opção de escolher trabalhar a “feitiçaria” e o universo que o termo, como já se referiu amiúde, representa por sinédoque ou metonímia. A escolha não parecerá quiçá estranha tendo sido exposto o *flirt* constante com a Antropologia Cultural – atitude que permeia esta tese –, mas necessita de um maior esclarecimento com o fim de satisfazer o seguinte quesito ético: não contribuirá o centrar do foco da análise em temas como a “feitiçaria”, o “canibalismo,” ou os sacrifícios humanos, para a reificação junto do público mais vasto de antigos libelos e mitos acerca de África? Mesmo quando o posicionamento do autor face a estes temas é um de claro revisionismo histórico dos discursos preconceituosos e propagandísticos do passado, este risco de facto é bem real, e como tal foi necessário ponderar em termos éticos, também sob este prisma, a decisão de avançar com a presente proposta de tese.

Este problema só pode ter uma solução bipartida. Parte dele, resolve-se pela adoção da postura intelectual proposta pela Antropologia Simétrica: de facto, podem ser apontadas do lado crioulo ou mesmo “ocidental” (o lado do “Mesmo”, oposto ao “Outro” colonial) crenças paralelas ao que o termo “feitiçaria” em Angola por metonímia representa. O próprio facto de o termo português “feitiçaria”² servir por metonímia como forma de representar um enorme universo discursivo em Angola (equiparável, por exemplo, ao

¹ Traduzida para o português como *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*.

Bruno Latour, *ob. cit.*; *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, São Paulo, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002; *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009.

² Devido, sem dúvida, ao facto de possuir um vastíssimo campo semântico, nem todo ele de matriz crioula, e por vezes apurado apenas dentro das “fronteiras” ocidentais.

campo semântico delineado pelo termo *uanga*) é imediata evidência desta simetria. Assim, poder-se-ia começar a responder em parte ao desafio ético articulado no parágrafo anterior citando *Elegia na Sombra* de Fernando Pessoa: “Quem nos roubou a alma? Que bruxedo/ De que magia incógnita e suprema/ Nos enche as almas de dolência e medo/ Nesta hora inútil, apagada e extrema?”¹ Esta preocupação, que Pessoa demonstra ser central ao “Povo sem nexos” que é o português, demonstra que o tema da “feitiçaria”, mais ainda quando tratado numa perspetiva simétrica – que possibilita utilizar a análise do contacto com o “Outro” africano como um espelho que viabiliza o contemplar desta “cabeça de medusa” no centro da “portugalidade”: a crença no feitiço – necessita ser melhor estudado, a bem de um melhor entendimento do Império Português (e da dita “portugalidade”). Por outras palavras, é necessário correr o risco de abordar estes tópicos, salvá-los dos “sambenitos do abandono”², porque só assim se consegue chegar a analisar certos nexos traumáticos centrais à identidade cultural e social portuguesa (apurados em contacto com este “Outro”).

Esta resposta ao desafio ético posto pelo retomar de temas como a “feitiçaria” e o “canibalismo” – especialmente no contexto africano – peca porém por se basear na constatação da utilidade de uma tal empresa somente para a autognose do antigo poder colonial em ação em Angola, e da cultura de matriz lusófona. A única forma de a complementar passa então por demonstrar que da abordagem destas matérias uma simétrica mais-valia pode resultar para os descendentes dos antigos “Outros” coloniais abordados nesta tese. No encetar deste propósito, chega portanto o momento de demonstrar que a escolha de trabalhar sobre a “feitiçaria”, longe de decorrer de uma atração pelo “exótico”, ou resultar de um desejo de propagar antigos libelos lançados aos africanos negros, é na verdade a sequência lógica da leitura de uma sucessão de análises, presentes em obras situadas tanto no campo da Antropologia, como no da História e dos mais difusos *Area Studies*, cujo elencar constitui um pertinente apurar do estado da arte (que completa o que até aqui se vem fazendo essencialmente em nodas de rodapé).

¹ Fernando Pessoa e José Augusto Seabra (coord.), *Mensagem. Poemas Esotéricos – Edição crítica*, Madrid, Coleção Arquivos, 1996, p. 103.

² *Idem, ibidem*, p. 105.

Breve estado da arte

Evans-Pritchard, ao expor de forma clara, sintética, e acessível a não-especialistas em Antropologia, a forma como, segundo o seu “funcionalismo estrutural”¹, as crenças dos Zandes quanto à “*witchcraft*” (literalmente “bruxaria”, mas traduzível no contexto lusófono africano por “feitiçaria”) faziam perfeito sentido social², deixando, portanto, de poderem ser apelidadas de instâncias de irracionalismo, marca de forma indelével várias gerações de historiadores, que, predispostos pelos avanços inovadores de Keith Thomas³, partindo dos *insights* do antropólogo sobre a estrutura mágico-religiosa deste povo passam a estudar a história europeia da “caça às bruxas”⁴ a partir de um paradigma apurado em África⁵. Igualmente reconhecível é a influência que Lévi-Strauss tem numa particular estirpe de historiadores brasileiros – de que Yvonne Maggie é a decana – interessados em partir da Antropologia para um melhor entendimento da “feitiçaria” de matriz africana (neste caso com o Brasil e as práticas afro-brasileiras como horizonte imediato)⁶. Contudo, nem a obra de Evans-Pritchard nem a de Lévi-Strauss marcam diretamente o primeiro ponto de contacto com a corrente revisionista quanto à *witchcraft*/feitiçaria africana que aqui

¹ Evans-Pritchard viria a abandonar o “funcionalismo estrutural” inspirado na obra de Radcliffe-Brown apenas nos anos quarenta, algum tempo após a publicação de *Witchcraft, Oracles, and Magic...*, a favor de uma abordagem “interpretativista” que coloca a Antropologia que passa a praticar firmemente no campo das Humanidades – assim adiantando-se no trilho que seria igualmente percorrido por Clifford Geertz.

Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 158-164.

² A sua obra oferece portanto uma explicação básica do que no contexto dos estudos africanos se entende como crença no poder do feitiço, ou *witchcraft*/feitiçaria, à qual os leitores não familiarizados com esta área académica podem recorrer, a fim de acompanharem a discussão em curso.

Evans-Pritchard, *ob. cit.*, pp. 18-32.

³ De facto, quer a sua obra fundamental *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, bem como o seu artigo *History and Anthropology* são marcos de uma aproximação, no contexto britânico, entre as disciplinas da História e da Antropologia.

Keith Thomas, “History and Anthropology”, in *Past & Present*, n.º 24, 1963, pp. 3-24; *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Nova Iorque, Charles Scribner’s Sons, 1971.

⁴ Sobre esta tendência conferir *Witching-Times: a theme in the histories of Africa and Europe*, de Stephen Ellis.

Stephen Ellis, “Witching-Times: a theme in the histories of Africa and Europe”, in Gerrie ter Haar (edit.), *Imagining Evil – Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Asmara, Africa World Press, 2007.

⁵ No contexto historiográfico português, são mais uma vez de referir as obras sobre o tema das crenças e práticas mágicas da autoria de José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt.

Francisco Bethencourt, *ob. cit.*; José Pedro Paiva, *obs. cit.*

⁶ No caso de Iracema Dulley, cuja tese de doutoramento foi orientada por Yvonne Maggie, a análise retorna o foco a África, mais especificamente ao contexto histórico do centro-sul angolano (século XX).

Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992; Iracema Dulley, *Deus é feitiçeiro: prática e disputa nas missões Católicas em Angola Colonial*, São Paulo, Annablume, 2010.

tomamos como base, mas sim um ensaio de título *Ethnography and the Historical Imagination*, da autoria de John e Jean Comaroff¹. Neste, os autores começam por se lamentar que um jornal como o *Chicago Tribune* tenha dado ao prelo em 1990 uma notícia com o título *Mystic warriors gaining ground in Mozambique War*², perguntando-se retoricamente como era possível que mais de meio século após o lançamento da seminal obra de Evans-Pritchard, crenças africanas continuassem a ser sem qualquer pejo apelidadas de superstições irracionais³.

A partir deste mote, John e Jean Comaroff delineiam um programa para uma “*historical anthropology* (antropologia histórica)”, capaz de contribuir para que mistificações semelhantes à que teve lugar no *Chicago Tribune* deixem cada vez mais de ser possíveis, adiantando a constatação que Valentin-Yves Mudimbe faria um par de anos depois, ao ponderar sobre as implicações da obra de Jean-Loup Amselle: “a obra *Logiques métisses* suscita a possibilidade de uma antropologia dos poderes. Tratar-se-á realmente de uma antropologia (como deseja o autor) ou outra coisa, como história, por exemplo?”⁴ A esta pergunta haviam portanto já respondido John e Jean Comaroff, ao defenderem que a distinção seria em larga medida irrelevante. Tal, porque de acordo com ambos a herança colonial segundo a qual a “etnografia” estaria reservada “para as comunidades “tradicionais” e a história para o mundo “moderno”, passado e presente”⁵ devia ser abandonada, e as barreiras entre ambas as disciplinas diluídas graças a um partilhar de métodos, objetos de estudo e *insights*.

No caso da História, esta passaria portanto a incluir a “descrição densa” *geertziana* como forma de contrabalançar as análises áridas sobre as sociedades ocidentais, fruto do que Bourdieu apelidou de “*synoptic illusion[s]* (ilusões sinópticas)”⁶. A “antropologia histórica”, que John e Jean Comaroff conceptualizam seria assim contrabalançada por uma História atenta ao método etnográfico, no fundo aplicando ao “Mesmo” uma série de

¹ John L. Comaroff e Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford, Westview Press, 1992, pp. 3-48.

² *Idem, ibidem*, p. 3.

³ *Idem, ibidem*, pp. 3-7.

⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *ob. cit.*, p. 86 (ênfase no original).

⁵ No original: “*ethnography for “traditional” communities [...] history for the “modern” world, past and present*”.

John L. Comaroff e Jean Comaroff, *ob. cit.*, p. 6.

⁶ John e Jean Comaroff referem-se neste caso àquelas “ilusões” proporcionadas pelos modelos estatísticos, *case studies*, ou análise de narrativas de vida. No caso da história de Angola, o “mapa das etnias”, conforme já foi explicado, proporciona um exemplo de uma perniciosa e resiliente “ilusão sinóptica”.

Idem, ibidem, loc. cit.; Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 97.

técnicas apuradas no estudo do “Outro” – admoestação que se pretende seguir nesta tese¹. Esta “História etnográfica” seria mais atenta ao contexto que à agência individual (recusando entender, em demasia, quer o “Outro” quer o “Mesmo” pelas lentes do individualismo burguês de origem Ocidental) e daria especial ênfase ao estudo do impacto de leis e da circulação de mercadorias ou outros objetos físicos e textuais (entendendo estes enquanto agentes históricos, cuja produção deve ser sujeita a uma etnografia detalhada) – no fundo recuperando assim modalidades do estudo do “Outro” normalmente empregues pela Antropologia, de forma a construir uma espécie de “esqueleto” teórico, capaz de depois sustentar as diversas micro narrativas históricas produzidas por historiadores seguindo os pressupostos *ginzburguianos*² e da *histoire des mentalités*³. Deste programa, esperam os autores, resultaria o definhar das teorias do “primitivismo” que haviam tornado possível a publicação de *Mystic warriors gaining ground in Mozambique War* no *Chicago Tribune*: “pois a malignidade do primitivismo – e do seu sintoma mais notável, o “exoticismo” – deve desaparecer conforme nós tornamos estranha a nossa própria cultura, tratando os seus símbolos e práticas como trataríamos as deles [dos “Outros”]”⁴.

O apelo de John e Jean Comaroff por uma renovada “antropologia histórica”⁵, que pode, como o fizemos nesta tese, ser igualmente lido como uma defesa da abertura da História aos métodos e técnicas etnográficas, acabou ressoando numa comunidade académica em que a Antropologia Simétrica de Bruno Latour vinha igualmente “ganhando

¹ E que claramente se inspira no trabalho pioneiro de Pierre Bourdieu sobre a África do Norte, que o levou a concluir que de forma a melhor perceber o “Outro” é preciso primeiro separar e tornar objeto de estudo parte do “Mesmo”:

“Distance is not abolished by bringing the outsider fictitiously closer to an imaginary native, as is generally attempted; it is by distancing, through objectification, the native who is in every outsider observer that the native is brought closer to the outsider (O distanciamento não é abolido trazendo o forasteiro para mais perto de um imaginário nativo, como geralmente se tenta fazer; é-o, sim, pelo distanciamento, pela objetificação, do nativo que esta dentro de cada observador forasteiro que o nativo é trazido para mais perto do forasteiro)”.

Idem, *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 1980, p. 20.

² Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980; *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, Routledge, 1983.

³ John L. Comaroff e Jean Comaroff, *ob. cit.*, pp. 10-11, 12-14, 34-35.

⁴ No original: “For the malignancy of primitivism – and its most notable symptom, exoticism – should disappear when we estrange our own culture, treating its signs and practices as we would theirs.”

Idem, *ibidem*, p.45.

⁵ Para uma breve história do projeto de constituição de uma “antropologia histórica”, consultar a introdução de Brian Keith Axel a *From the Margins*.

Brian Keith Axel, “Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes”, in Brian Keith Axel (edit.), *From the Margins, Historical Anthropology and its Futures*, Londres, Duke University Press, 2002, pp. 1-44.

tração”¹ (conforme a *Actor-network theory* se torna *doxa* nas Ciências Sociais)², resultando num leque de coletâneas que voltam a colocar antropólogos, historiadores e sociólogos a discutir e partilhar conhecimento sobre não só *witchcraft*/feitiçaria, mas uma série de outros temas, até aí relegados para as “catacumbas” dos atávicos e claramente colonialistas ou saudosistas estudos do “primitivismo” ou do “exótico”³ – fazendo-o ao mesmo tempo que se cruzam dados de contextos diversos⁴: europeus, africanos, americanos e asiáticos⁵. Por outras palavras, torna-se de novo eticamente defensável e epistemologicamente estimulante discutir tópicos que nunca deixaram de ser fulcrais para o entendimento da contemporaneidade nos mais variados locais, mas que não vinham sendo abordados porque os investigadores não queriam reificar a noção de que estes contextos haviam escapado à ação amnésica e uniformizadora da Modernidade – que supostamente relegaria ao esquecimento todo o tipo de “superstições”. Numa destas obras coletivas, de título *Modernity and its Malcontents – Ritual and Power in Postcolonial Africa*, editada por Jean e John Comaroff, estes autores começam a introdução com a afirmação: “Existem,

¹ E em que o paradigma anterior, bem exemplificado pela obra Robin Horton – autor que defende a predominância em África de sociedades “tradicionais” (moldadas nas “sociedades fechadas” teorizadas por Karl Popper) em contraste com as sociedades “modernas” do Ocidente (moldadas nas “sociedades abertas” *popperianas*) – vai caindo francamente em crise.

Robin Horton, “African traditional thought and western science”, in *Africa*, vol. XXXVII, n.º 1-2, 1967, pp. 51-71; *Patterns of thought in Africa and the West – essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 301-346.

² Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes – essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

³ Que no caso português são bem representados pelas obras de Eduardo dos Santos e Silva Cunha.

Eduardo dos Santos, “Do sincretismo mágico e religioso nos fundamentos ideológicos do terrorismo no noroeste de Angola”, in *Garcia de Orta*, vol. X, n.º 1, 1962, pp. 77-92; *Maça: Elementos de Etno-história para a interpretação do terrorismo no Noroeste de Angola*, Lisboa, Ramos, Afonso & Moita Lda, 1965; *Movimentos proféticos e mágicos em Angola*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1972; Joaquim M. da Silva Cunha, *Aspectos dos movimentos associativos na África negra*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, vol. I, 1958; vol. II, 1959.

⁴ Uma obra de referência quanto ao aspecto comparativista (que é no entanto monográfica) é *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, de Pamela Stewart e Andrew Strathern.

Pamela Stewart e Andrew Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁵ De entre as principais podem apontar-se a pioneira *Modernity and its Malcontents* editada por Jean e John Comaroff, bem como *Magical Interpretations, Material Realities*, editada por Henrietta Moore e Todd Sanders, *Magic and Modernity*, editada por Birgit Meyer e Peter Pels, *Transparency and Conspiracy*, editada por Harry G. West e Todd Sanders, *Imagining Evil* de Gerrie ter Haar, e finalmente *Sorcellerie et violence en Afrique*, editada por Bruno Martinelli e Jacky Bouju. Obviamente que entre todos estes autores e editores existem claras divergências (Gerrie ter Haar, por exemplo, é um dos mais consistentes críticos das propostas dos Comaroff), que não cabe aqui explicitar em detalhe, sendo estas sucessivamente abordadas nas várias introduções às obras coletivas.

Jean Comaroff (edit.) e John Comaroff (edit.), *Modernity and its Malcontents – Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; Gerrie ter Haar (edit.), *ob. cit.*; Bruno Martinelli (edit.) e Jacky Bouju (edit.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 2012; Birgit Meyer (edit.) e Peter Pels (edit.), *Magic and Modernity – Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Henrietta Moore (edit.) e Todd Sanders (edit.), *Magical Interpretations, Material Realities – Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Nova Iorque, Routledge, 2001; Harry West (edit.) e Todd Sanders (edit.), *Transparency and Conspiracy – Ethnographies of suspicion in the New World Order*, Londres, Duke University Press, 2003.

resumidamente, muitas modernidades”¹. Fica então lançado o mote para toda uma “escola” de acadêmicos que passam a focar os seus estudos nestas “muitas modernidades”², marcadas pela “convivência” entre saberes e crenças tidas ortodoxamente como “modernas” e as que até à reavaliação em curso não o eram, passando a *witchcraft*/feitiçaria a por metonímia significar todo o último conjunto, especialmente após a tradução para o inglês de uma obra de Peter Geschiere de 1995, de título original *Sorcellerie et Politique en Afrique – La viande des autres*, que se torna *The Modernity of Witchcraft – Politics and the Occult in Postcolonial Africa*³.

Curiosamente, a obra de Geschiere é influenciada por Jean-François Bayart, que edita a sua versão francesa (*La viande des autres* é uma admitida alusão à obra *La politique du ventre*), o que em princípio a torna de certa forma incompatível com a proposição dos Comaroff de que existem “muitas modernidades” paralelas⁴. Isto, porque toda a teoria de Bayart assenta na noção de que o estado de “Modernidade” tal como este é sucessivamente delimitado (por iluministas, e depois liberais e demais herdeiros das Luzes) nunca foi atingido nem por africanos nem por europeus, asiáticos ou quaisquer outros povos – especialmente porque uma série de crenças e práticas que podem ser metonimicamente significadas pela *witchcraft*/*sorcellerie*/feitiçaria nunca deixaram de fazer parte dos seus imaginários políticos⁵. Esta posição é reafirmada em *The Illusion of Cultural Identity*, que demonstra de forma cabal como a teoria de Bayart (no fundo uma negação do efeito das Luzes, que aceita porém uma noção de universalidade do género humano em que está inclusa a capacidade de constantemente [re]criar a diferença) é incompatível com uma análise assente no multiculturalismo (negado terminantemente por Bayart)⁶.

¹ No original: “*There are, in short, many modernities.*”

Comaroff, Jean (edit.) e Comaroff, John (edit.), *ob cit.*, p. xi.

² Para uma introdução ao conceito de “múltiplas modernidades”, que traça a importância que esta noção teve na separação conceptual definitiva entre “*Westernization* (Ocidentalização)” e modernização, e no reconhecimento da existência de vários “*cultural programs* (programas culturais)” em tenção dialética com o ponto de referência constituído pelo “*Western project* (projeto Ocidental)” de modernidade, consultar o ensaio *Multiple Modernities* de S. N. Eisenstadt.

S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, in *Dadalus*, vol. CXXIX, n.º 1, 2000, pp. 2-3, 24.

³ Peter Geschiere, *Sorcellerie et Politique en Afrique – La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995 ; *The Modernity of Witchcraft – Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University of Virginia Press, 1997.

⁴ Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

⁵ *Idem, ibidem* ; *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst & Company, [1996]2005 ; *Les Études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

⁶ *Idem, The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst & Company, [1996]2005.

Regressando a Jean e John Comaroff, é possível verificar-se que a afirmação de que “existem, resumidamente, muitas modernidades” é imediatamente temperada, no seu texto, pela constatação de que “examinada de perto, a própria modernidade parece rapidamente se dissolver no ar”¹, o que não os afasta, em teoria, tão taxativamente da posição de Bayart. Contudo, o entendimento que os discípulos de ambos os autores fazem da afirmação de que existem “muitas modernidades” é bem mais dogmático, sendo que, da conjugação da influência dos Comaroff com a obra de Geschiere “nasce” a *Modernity of Witchcraft school*², cujo programa é bem delineado por Henrietta Moore e Todd Sanders:

“A modernidade não vem com um simples *telos* incluído, nem com uma única *raison d'être* que a racionalize: a modernidade, se alguma vez foi uma entidade homogênea, enveredou por inumeráveis e por vezes imprevistos caminhos. Assumir a existência de múltiplas modernidades é assumir que o mundo é melhor entendido como ‘a história de uma contínua constituição e reconstituição de uma multiplicidade de projetos culturais’ [...]. Como tal, a noção de que existem múltiplas modernidades é uma refutação firme das teorias “modernizantes” dos anos 1950 e 1960, bem como das teorias da dependência, e de todas aquelas que aceitavam a eventualidade de uma convergência dentro das sociedades e posteriormente a nível global. [o paradigma das múltiplas modernidades] Explode com a mitologia sobre a globalização que sugere que o mundo, com a modernidade, se tornará uno. O que ainda é mais útil, a noção de múltiplas modernidades foca de novo a teoria social nas questões das heterogeneidades, diferenças, desigualdades estruturais e outras, bem como nos discursos rivais sobre o poder. [...] A modernidade não é o resultado lógico direto de um desenrolar inevitável de estruturas e ideias. Pelo contrário, a modernidade parece ser desde o início cultural. A noção de que existem múltiplas modernidades, então, é útil para ‘nos lembrar a nós mesmos que o nosso suposto discurso racionalista é pronunciado num dialeto cultural específico [...]. Encarar a(s) modernidade(s) como um projeto cultural, permitiu aos antropólogos que lidavam com a feitiçaria focar o olhar analítico da disciplina de volta em nós mesmos, e traçar paralelos entre a operação de ‘economias do oculto’ [...] de várias partes do mundo”.³

¹ Jean Comaroff (edit.) e John Comaroff (edit.), *ob. cit.*, p. xii.

² cuja existência como algo mais que uma corrente de pensamento não pretendemos reificar.

³ “Modernity comes with no single built-in *telos*, no single rationalizing *raison d'être*: modernity, if it ever was a single entity, has gone in innumerable and often unanticipated directions. To assume multiple modernities is to assume the world is best seen ‘as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs’ (Eisenstadt 2000: 2). As such, the notion of multiple modernities is a firm refutation of 1950’s and 1960’s modernization theories as well as dependency theories, all of which assume societal and eventually global convergence. It explodes the mythology about globalization which wrongly suggests the world, with modernity, will become one. More helpful still, the notion of multiple modernities refocuses social theory on questions of heterogeneities, differences, structural and other inequalities and competing discourses about power. [...] Modernity is not simply the logical outcome of an inevitable unfolding of structures and ideas. Rather, modernity turns out to have been cultural

A passagem acima citada, em que os antropólogos parecem estimulados¹ por “redescobrir” algumas posições do Romantismo Alemão, readaptando-as ao presente contexto de relativismo cultural, traduz o entusiasmo causado pela adoção do paradigma da *Modernity of Witchcraft school*, que no entanto imediatamente seria alvo de críticas, pelos defensores do modelo francês – quanto à interpretação da feitiçaria²; bem como quanto às

all along. The notion of multiple modernities, then, is useful 'to remind ourselves that our pretended rationalist discourse is pronounced in a particular cultural dialect [...] Seeing modernity(ies) as a cultural project has allowed anthropologists concerned with witchcraft to refocus our discipline's analytic gaze back on ourselves, and draw parallels between the operation of 'occult economies' (Comaroff and Comaroff 1999) the world over'.

S. N. Eisenstadt, *ob. cit.*, p. 2; Jean Comaroff e John Comaroff, “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”, in *American Ethnologist*, vol. XXVI, n.º 2, 1999, pp. 279-303; Henrietta Moore (edit.) e Todd Sanders (edit.), *ob. cit.*, pp. 12-13.

¹ Parte desta excitação percebe-se tendo em conta o prefácio de Wyatt MacGaffey a *The Modernity of Witchcraft*: “In recent years distinguished anthropologists have publicly discussed the possibility, some have even say the likelihood, that anthropology has outlived its usefulness and is about to disappear. We hear that as the servant of imperialism, it exoticized Africans in particular, representing them as very different from ourselves in order to make their continued subordination to Western powers seem appropriate, to confirm an ideology of social evolution, and to incline us to feel good about ourselves as the vanguard of the modern. [...] That is now changing [a aceitação mesmo por africanos desta ordem de ideias]; intellectuals, clergy, jurists, chiefs, politicians, and others [todos estes africanos] are increasingly willing to disregard Western opinion in this [quanto à realidade da feitiçaria] as in other areas. It is time we listened to them, but to do so it is first necessary to be able to hear in indigenous languages, to liberate ourselves from what Geschiere calls the “moralizing terminology” of “witchcraft” and “sorcery,” so that we may begin to understand such concepts as **evu**, **nkong**, and **djambe** (Nos últimos anos, antropólogos de renome tem discutido a possibilidade, alguns admitindo a sua grande probabilidade, de que a Antropologia havia ultrapassado a sua utilidade e estava prestes a desaparecer. Ouvimos então que enquanto serva do imperialismo, a disciplina tornava exóticos os seus sujeitos, os africanos em particular, representando-os como muito diferentes de nós de modo a fazer parecer apropriada a sua continuada subordinação por parte dos poderes Ocidentais, confirmando a ideologia do evolucionismo social, incitando-nos a sentirmo-nos bem enquanto vanguarda da modernidade. [...] Isto agora está a mudar; intelectuais, membros do clero, juristas, chefes, políticos, e outros estão cada vez mais dispostos a ignorar a opinião do Ocidente nesta e noutras áreas. É altura de os ouvirmos, mas para o fazer é necessário ser capaz de escutar nas línguas nativas, distanciando-nos do que Geschiere chama a “terminologia moralizadora” da “bruxaria” e “feitiçaria”, para que possamos atender a conceitos como **evu**, **nkong**, e **djambe**)”.

O que o autor narra é precisamente como o paradigma da *Modernity of Witchcraft school* surgiu numa época de crise disciplinar, prometendo uma fácil reciclagem de aptidões profissionais, com a simples substituição do título de “especialista no conhecimento sobre a etnia X” para “especialista na modernidade X” – isto, claro, tendo meramente em conta as vulgatas das obras de John e Jean Comaroff, bem como de Geschiere, infelizmente o suficiente para a produção de muita “ciência normal”.

Peter Geschiere, *ob. cit.*, pp vii-viii.

² Em 2008, a revista *Cahiers d'Études Africaines*, dirigida por Jean-Loup Amselle, dedica um número especial ao tema da *sorcellerie*/feitiçaria, de título *Territoires sorciers* e editada por Christine Henry e Emmanuelle Kadya Tall. Os editores, começam por na sua introdução afirmar que a suposta originalidade de Geschiere tem em grande medida origem no mau conhecimento generalizado da obra de Marc Augé, partilhado pelo autor de *Modernity of Witchcraft*. Esta “acusação” consiste nos editores defenderem que Augé, antes de Geschiere, havia já dado conta de que o discurso em torno da feitiçaria podia ser não só um mecanismo de “equalizar” diferenças – perseguindo os acusados de acumular indevidamente capital, conforme a tradição britânica há muito referia – como um de legitimação do enriquecimento ilícito. Uma vez que o “patrono” assumido de Geschiere, Jean-François Bayart, havia já trabalhado o tema, e que a sua influência é reconhecida, parece que a crítica tem como função última meramente (re)instalar Augé como “patrono” da nova vaga de estudos sobre a feitiçaria. Christine Henry e Emmanuelle Tall, « La sorcellerie envers et contre tous », in *Cahiers d'Études Africaines*, n.º 189-190, 2008, pp. 11-34; Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975; « Savoir voir et savoir-vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire », in *Africa*, vol. XLVI, n.º 2, 1976, pp. 128-136; « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique (Note critique) », in *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, vol. XXXIV, n.º 1, 1979, pp. 74-84.

vantagens de análises de matriz francesa, assentes no aceitar dos pressupostos universalistas tão caros à *République*¹. Uma vez que a presente tese, escrita e pensada em português, se situa não no campo do *cultural relativism* anglófono, nem no contexto intelectual francês, uma abordagem criticamente distanciada de ambas as tradições, bem como uma *praxis* de reaproveitamento utilitário de *insights*, será a via seguida para lidar com a dialética em curso entre estas – as propostas metodológicas de John e Jean Comaroff e seus seguidores serão relevadas, mas temperadas pela crítica francesa, de forma a não fazer um mapa de “muitas modernidades” coincidente com o já descartado “mapa de etnias”.

Antes de passar, porém, à análise das repercussões que estes desenvolvimentos tiveram no mundo lusófono, é interessante referir algumas monografias que se debruçaram sobre contextos limítrofes ao angolano (recorde-se que as coletâneas mencionadas trabalham os mais variados contextos africanos), não sendo esta uma revisão exaustiva da literatura sobre o tema, mas apenas um elencar das obras dedicadas ao estudo da *witchcraft*/feitiçaria que influenciaram de alguma forma a escrita da presente tese. Estas, de facto, começaram a ser dadas ao prelo em sucessão rápida, muitas vezes porque haviam sido alinhavadas anteriormente, mas haviam até então ficado pelas “gavetas”, uma vez que o consenso prévio era ser de “mau tom” lidar com aspetos passíveis de ser tidos como exóticos e conducentes à reificação das posições “primitivistas”. Este foi o caso do comovente artigo de Mary Douglas, de título *Sorcery accusations unleashed: the Lele revisited, 1987*, que a autora publica em 1999, doze anos depois de o escrever. Durante este espaço de mais de uma década, segundo a própria, Mary Douglas repetidamente ponderou as implicações éticas da sua publicação, que trata do tema das acusações de prática feitiçaria na República Democrática do Congo². Quanto à Tanzânia, Ray Abrahams edita em 1994 uma coletânea de artigos, de título *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, que faz o ponto da situação³. A República da África do Sul foi por sua vez o foco de *Witchcraft, Power and Politics*

¹ Protagonizada com especial impacto e consequência por Jean-Loup Amselle.

Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008 ; *Rétrovolution*, Paris, Stock, 2010 ; *L'Ethnicisation de la France*, Paris, Éditions Lignes, 2011.

² Mary Douglas, “Sorcery Accusations Unleashed: The Lele Revisited, 1987”, in *Africa*, vol. LXIX, n.º 2, 1991, pp. 177-193.

³ Ray Abrahams, *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1994.

de Isak Niehaus, *The Politics of Evil* de Clifton Crais, e *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa* de Adam Ashforth, igualmente o autor de *Madumo, a Man Bewitched*¹.

Passando para o contexto pós-colonial lusófono, o caso Moçambicano conta com duas obras marcantes², a de Alcinda Manuel Honwana, de título *Espíritos Vivos, Tradições Modernas*³ e *Kupilikula* de Harry G. West⁴. A última influenciou determinadamente a escolha do tema e do período abordado na presente tese, uma vez que foi, sem dúvida, a obra sobre *witchcraft*/feitiçaria em contexto pós-colonial lusófono mais circulada internacionalmente. Em *Kupilikula*, Harry West ensaia uma história breve do relacionamento entre as autoridades coloniais portuguesas e a crença no poder do feitiço – como forma de contextualizar os seus estudos contemporâneos – apenas para tropeçar na ausência de um estudo de fundo sobre esta relação, que o leva a especular o seguinte (em parte com base nas tradições orais que recolhe):

“Na gestão dos “assuntos indígenas,” os administradores portugueses davam às autoridades gentílicas e aos seus subordinados uma mão relativamente livre para exercerem autoridade sobre os “indígenas,” que não tinham o estatuto de cidadãos e portanto não estavam nem sujeitos nem protegidos pela lei. Não só estas autoridades continuaram a supervisionar as atividades no domínio do visível – validando transações de terras, arranjando casamentos, resolvendo disputas, e por aí adiante – como elas continuavam a supervisionar as relações no domínio invisível. Enquanto os ingleses e os franceses geralmente impunham uma proibição às acusações de feitiçaria/bruxaria, aos julgamentos destas, e aos ordálios nos seus territórios [...], os

¹ Adam Ashforth, *Madumo, a Man Bewitched*, Chicago, University of Chicago Press, 2000; *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2005; Clifton Crais, *The Politics of Evil – Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Isak Niehaus, Eliazaar Mohlala (col.) e Kally Shokane (col.), *Witchcraft, Power and Politics – exploring the Occult in the South African Lowveld*, Londres, Pluto Press, 2001.

² As acusações, crenças e práticas, bem como os discursos em torno da feitiçaria no contexto moçambicano seriam igualmente analisados por um projeto do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (entre 2006 e 2008), que resultou num relatório editado por Maria Paula Meneses em 2008. Maria Paula Meneses, *Feitiçaria e Modernidade em Moçambique: questionando saberes, direitos e políticas*, Coimbra, CES, 2008 (edição policopiada).

³ Alcinda Manuel Honwana, *Espíritos Vivos, Tradições Modernas – Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, Lisboa, Ela por Ela, 2003.

⁴ Que igualmente escreve o ensaio *Ethnographic Sorcery* com base no trabalho de campo moçambicano. Harry G. West, *Kupilikula – Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, University of Chicago Press, 2005; *Ethnographic Sorcery*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

portugueses demonstravam uma maior “tolerância” e mesmo uma maior dependência face às instituições indígenas e às práticas locais”.¹

A história das relações entre política e feitiçaria nas colónias portuguesas ao longo das primeiras décadas de “colonialismo efetivo” é, como se demonstrará centrando a análise no caso de Angola, bastante mais complexa, e deve começar logo a ser estudada a partir do século XVIII, quando os estudos de maior lastro sobre a história das crenças e religiosidades populares neste território se arretam. De facto, a história das mentalidades religiosas e das crenças sobrenaturais partilhadas pelos naturais da costa ocidental de África vêm sendo o alvo de uma série de estimulantes análises, não centradas especificamente em Angola, mas sim no “Atlântico Negro Lusófono”, estando especialmente atentas aos “reflexos” angolanos no Brasil². De entre estas obras é preciso destacar os trabalhos de decanos como James Sweet, João José Reis, José C. Curto, Joseph C. Miller e Paul Lovejoy³, que foram seguidos pelos de uma nova geração mais atenta aos desenvolvimentos no campo da História e da Antropologia descritos nesta introdução

¹ “In the management of “indigenous affairs,” Portuguese administrators gave *autoridades gentílicas* and their subordinates a relatively free hand in the exercise of authority over “*indígenas*,” who had no status as citizens and were therefore neither subject to nor protected by the law. Not only did these authorities continue to oversee social relations in the visible realm – validating land transactions, arranging marriages, settling disputes, and so on – but they also continued to oversee relations in the invisible realm. Whereas the British and French generally enforced a ban on sorcery/witchcraft accusations, trials, and ordeals in their African territories [...], the Portuguese demonstrated relatively greater “tolerance” for, and reliance upon, indigenous institutions and practices”.

Idem, *Kupilikula – Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 102 (ênfase no original).

² A forma como esta empresa intelectual era até recentemente levada a cabo, seguindo a esteira de Roger Bastide e de Melville Herskovits, revelava-se problemática, tendo sido desconstruída exemplarmente por Beatriz Góis Dantas no final dos anos 80, e historiada de forma sintética por Vagner Silva. Atualmente, o interesse nos “reflexos” africanos renasce devido ao novo enquadramento proporcionado pela noção de “Atlântico Negro” (conceito readaptado do *Black Atlantic* anglófono), que entende o espaço angolano (e africano em geral) e brasileiro como estando continuamente ligados por movimentos circulares, de ideias, mercadorias e pessoas – o que faz com que a busca de influências africanas deixe de se situar sob o controverso signo da procura de “origens” ou “sobrevivências”.

Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e abusos de África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988; Melville Herskovits, *The myth of the negro past*, Boston, Beacon Press, [1941]1958; Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Roger Bastide, *The African Religions of Brazil – Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Johns Hopkins University Press, [1960]2007; Vagner Gonçalves da Silva, “Religiões Afro-Brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, in *Revista USO*, São Paulo, n.º 55, 2002, p.82-111.

³ James H. Sweet, *Recriar África – Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, [2003]2007; João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008; José C. Curto (edit.) e Paul E. Lovejoy (edit.), *Enslaving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, Nova Iorque, Humanity Books, 2003; Joseph C. Miller, “Retention, Reinvention and Remembering – Restoring Identities through Enslavement in Angola and under Slavery in Brazil”, in José C. Curto (edit.) e Paul E. Lovejoy (edit.), *ob. cit.*, pp. 81-121.

(entretanto tornados *doxa* pelos adeptos da *Modernity of Witchcraft school*). Assim, os trabalhos de Luís Nicolau Parés, Roger Sansi e Kalle Kananoja têm já em conta as novas abordagens ao estudo da crença no poder do feitiço, e ao “fetichismo”, nas suas obras historiográficas, que não se focam porém no século XIX angolano¹. Tendo este aspecto em conta, a presente tese retrocede até ao século XVIII a fim de destes autores aceitar o “testemunho”, prosseguindo de seguida até ao alvorecer de Novecentos.

Terminando este estado da arte, convém referir que para o contexto angolano não abundam estudos recentes sobre a crença na feitiçaria², e as práticas a que esta conduz. Com a excepção do artigo da Juíza Luzia Sebastião³, o tema apenas é abordado de forma impressionista em relatórios como o que o Fundo das Nações Unidas para a Infância produziu em 2011, da autoria de Aleksandra Cimpric, e de título *Children Accused of Witchcraft*⁴. Esta obra refere de facto Angola, mas trata as suas fontes de uma forma irrefletida (se não mesmo irresponsável), confundindo mitos urbanos capazes de constituir fontes primárias apenas após aturado trabalho com “dados empíricos” imediatamente reutilizáveis⁵ – tendo no fundo discursos sobre prática de feitiçaria como evidência de

¹ Kalle Kananoja, *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*, Åbo Akademi University, tese de doutoramento, 2012; Luís Nicolau Parés, *ob. cit.*; *Idem* (edit.) e Sansi, Roger (edit.), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, University of Chicago Press, 2011; Roger Sansi, *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*, Nova Iorque, Berghahn Books, 2009.

² Exemplos como o artigo *Imagens e locais sagrados em Luanda*, de Paulo de Carvalho ou *As origens do fenómeno Kamutukeleni e o direito costumeiro ancestral angolense aplicável*, de Chicodão, são extremamente problemáticos, por reificarem a “ancestralidade” dos rituais e “crenças” que elencam, sendo a segunda obra uma clara tentativa neotradicionalista de obter capital simbólico local enquanto “especialista em *wanga*” – o que a torna porém uma fonte primária interessantíssima para o estudo da época coeva.

Chicodão, *As origens do fenómeno Kamutukeleni e o direito costumeiro ancestral angolense aplicável*, Lisboa, Instituto Piaget, 2005; Paulo de Carvalho, “Imagens e locais sagrados em Luanda”, in *Africana Studia*, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n.º 13, 2009, pp. 115-123.

³ Luzia Bebiana de Almeida Sebastião, “Os problemas penais do Sul eo Pluralismo Cultural”, in *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, vol. XXIII, n.º 4, 2013, pp. 491-546.

⁴ Aleksandra Cimpric, *Children Accused of Witchcraft – An anthropological study of contemporary practices in Africa*, Dakar, UNICEF, 2011, disponível em: <http://www.refworld.org/docid/4e97f5902.html>

⁵ O historiador Terence Ranger articula de forma inimitável uma crítica semelhante em *Scotland Yard in the Bush*, tendo como alvo a polícia britânica, e os relatórios sobre crianças mortas ou torturadas no Reino Unido devido a acusações de prática feitiçaria, que levaram a que estas práticas fossem “traçadas” até à sua “origem” em Angola e República Democrática do Congo. A este artigo responderam Gerrie ter Haar e Stephen Ellis, em *The Occult does not exist*, o que levou também Birgit Meyer a se pronunciar nas páginas da revista *Africa*. Este debate é centrado na perene tensão entre a necessidade de entender a historicidade da crença na *witchcraft* nas ex-colónias britânicas, aceitando o perigo de reificar noções como *witchcraft/sorcellerie*/feitiçaria (todos termos europeus) à custa da exclusão de termos locais com mais *nuances* (uma crítica que pode ser estendida à presente tese), e o risco de produzir o “exótico”, ao se aceitar os termos locais e negar a construção de generalizações sobre o “oculto em África” (ou as “*occult economies*” de Jean e John Comaroff). Comum a todas as intervenções é uma saudável preocupação ética com o efeito que o trabalho académico e a manipulação e criação de conceitos podem ter na vida de pessoas concretas pertencentes a comunidades em que as crenças e práticas estudadas pertencem à esfera do quotidiano.

abusos contra direitos humanos, que são então mundialmente circulados enquanto verídicos com a chancela das Nações Unidas, segundo uma lógica “desenvolvimentista” assente na exploração e exibição de imagens de “primitivismo” perante dadores ocidentais, sedentos do exótico¹. Respondendo à questão com que se termina a primeira parte desta introdução, o que a presente tese tem a oferecer às populações africanas cujos antepassados são ao longo dela analisados, nas suas interações com os agentes coloniais portugueses, é um enquadramento teórico responsável e de maior lastro, a partir do qual se podem formular estudos sobre o século XX e XXI que não caíam nos mesmos erros que este relatório do Fundo das Nações Unidas para a Infância, e que comecem a contrabalançar o mal que este tipo de obras irrefletidas causa.

Plano da obra

A presente tese está dividida em oito capítulos, escritos na forma de ensaio, consecutivos na sua temática e nas linhas de investigação cujo resultado vão articulando².

Birgit Meyer, “Response to ter Haar and Ellis”, in *Africa*, vol. LXXIX, n.º 3, 2009, pp. 413-415.
Gerrie ter Haar e Stephen Ellis, “The occult does not exist: a response to Terence Ranger”, in *Africa*, vol. LXXIX, n.º 3, 2009, pp. 399-412; John Comaroff e Jean Comaroff, *ob. cit.*, pp. 279-303; Terence Ranger, “Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A literature Review”, in *Africa*, vol. LXXVII, n.º 2, 2001, pp. 272-283.

¹ Aleksandra Cimpric, após expor uma série de rumores sobre o assassinato de albinos na Tanzânia enquanto provas de que de facto uma perseguição destes está atualmente em curso neste país, a fim de que partes dos seus corpos sejam vendidas no “mercado dos feitiços”, explica – recorrendo à sua “biblioteca colonial” e depois a alusões às obras de Jean, John Comaroff e Geschiere – como de acordo com antropólogos ocidentais tal prática faz perfeito sentido de acordo com as culturas africanas locais, sobre as quais vai vaticinando enquanto “especialista”. Claro que tal proficiência imediatamente se desmascara perante a comunidade académica quando a autora cita Louis Jacolliot e a sua *Mysterious Africa* enquanto fonte – autor e obra de fantasia que serão enquadrados no penúltimo capítulo desta tese. No entanto, para o público em geral, e muito graças à ligação da autora com a UNICEF, Aleksandra Cimpric é de facto uma autoridade, que não só divulga lendas negras perigosas, como termina a secção sobre o “assassinato ritual” de albinos com a seguinte questão: “*can we expect that, through [a circulação de] images and representations, the phenomenon of ritual murders of albinos will gradually spread to other countries (podemos esperar que, pela circulação de imagens e representações, o fenómeno de assassinatos rituais de albinos gradualmente se espalhe a outros países)?*” Aqui a cabotagem da autora é explícita, pois parece nem sequer perceber que é ela mesma uma das principais divulgadoras das “imagens e representações” cuja circulação de forma não crítica admite poder causar mortes. *Idem, ibidem*, pp. 27-30.

² De forma a evitar uma repetição desnecessária de notas de rodapé, e considerando que a introdução contextual e biográfica de obras e personalidades citadas nesta secção introdutória, de cariz sintetizante, meramente duplicaria a já existente nos capítulos que vão sendo resumidos, remetemos o leitor para estes a fim de obter a informação aí presente, que assim se mantém apenas às secções em que é de maior pertinência para o entendimento do argumento em curso.

No seu conjunto, estas peças não só tentam proporcionar uma panorâmica ampla das variadas atitudes políticas perante a crença na feitiçaria ao longo do período analisado, por parte quer de inúmeras elites mais ou menos próximas ao projeto Português quer de agentes individuais significantes, como possibilitar o lento apurar de um fio condutor, que constantemente aflora na discussão das evidências históricas e que será sintetizado na conclusão: sempre existiu uma correlação entre as considerações e ações políticas face à crença na feitiçaria e a posição dos autores destas em relação ao tráfico humano. Apesar desta sua continuidade expositiva, os vários capítulos têm cronologia descontínua. Assim, não obstante o primeiro lidar com o período conturbado das primeiras décadas do século XIX, a análise recua de seguida até meados de Setecentos, passando então a progredir de forma linear, com um intervalo nos antepenúltimo e penúltimo, que abordam a partir de um diferente ângulo períodos temporais já estudados nos anteriores.

De entre estes capítulos, e de acordo com a inspiração referida na secção anterior, alguns têm como espinha dorsal desenvolvimentos jurídicos e económicos, outros têm como fio condutor o apurar de evoluções culturais nos mais diversos campos do conhecimento de matriz portuguesa ou europeia (teoria económica e pensamento antropológico, mas igualmente crítica estética e literária, geografia ou biologia). A forma como diferentes tipos de capítulos se alternam, uns essencialmente “culturalistas” outros mais “legalistas”, pretende não só ilustrar como a lei e o aparelho judicial a maior parte das vezes estavam na linha da frente do domínio colonial, influenciando ou condicionando práticas quotidianas, como igualmente chamar a atenção para a forma como o inverso tinha constantemente lugar, contribuindo inovações culturais aparentemente banais – como, por exemplo, novas formas literárias juvenis – para impressionar de forma profunda os legisladores. Entrelaçando trechos com diferentes focos, espera-se portanto dar a ideia da perene tensão dialética entre estas dinâmicas, que decorriam em sentidos diversos mas nunca opostos.

O primeiro capítulo, de título “Transições Oitocentistas”, aborda numa primeira parte, denominada “A crise da economia escravocrata”, os desafios económicos, e mesmo de soberania, despoletados em Angola por uma série de eventos traumáticos para os membros das elites quer metropolitanas quer crioulas ou locais. De entre estes destacam-se

a independência brasileira, e o herdar do Antigo Regime de um espaço colonial desconexo e apenas “pensado” e organizado enquanto área de compra, captura e armazenamento de escravos – isto, numa Era que começa sob o auspício de um Reino Unido abolicionista em clara ascensão enquanto poder marítimo hegemónico. A imposição de medidas contra o tráfico de escravos, primeiro a norte da linha do Equador, depois transatlântico, apresenta-se assim como o canto de cisne não de uma instituição (a escravatura permanecerá arreigada até ao final do século XIX, e mesmo meados do XX), mas de um modo de vida assente na obtenção de lucros incriveis com recurso a pouco capital e especialização científica ou tecnológica. Perante esta situação, que é apercebida como sendo uma enorme crise, a necessidade de pensar uma transição económica torna-se transversalmente óbvia, mesmo para os seus mais obstinados detratores (que tentam no entanto alterar as coisas o suficiente para que nada mude). Ao longo de Oitocentos, em Angola, esta tão almejada reforma será lenta, e caracterizada pelo não abandono do trabalho forçado dos negros africanos enquanto força motriz.

A primeira secção de “Transições Oitocentistas” não pretende porém seguir a história económica de Angola, mas apenas apresentar as diversas respostas a esta tomada de consciência de uma rutura iminente, como forma de explicar não só o recentrar da atenção colonial em África, como de delimitar os diferentes grupos que do lado próximo aos portugueses se encontram em ação no território – e que serão, na sua interação com os africanos negros e as formações políticas africanas independentes, *dramatis personae* dos restantes capítulos.

De seguida, uma segunda parte, de título “A consolidação de uma “biblioteca colonial” e de uma “opinião pública” em Angola”, lida com a criação de uma “biblioteca colonial” em moldes diferentes à que é herdada do período iluminista, o que se revela necessário para introduzir os outros agentes históricos, cuja influência e ação são traçados ao longo de todos os demais capítulos desta tese: os textos impressos e publicamente divulgados. Assim, nesta secção a análise centra-se primeiro na reforma do próprio conceito de biblioteca, tendo-se brevemente em conta a ação laicizante e inspiradora de futuras reformas epistemológicas do Depósito das Livrarias dos Extintos Conventos, e depois na introdução da imprensa periódica em Angola. No seguimento desta linha de pesquisa, é abordada a conturbada génese do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, que ilustra de forma perfeita como os diversos grupos coloniais e crioulos que em

Angola estavam em confronto, sobretudo devido a divergências de fundo quanto à forma como pretendem lidar com a crise do modelo escravagista vigente, encaram ora com suspeição ora com esperança a introdução de novidades tecnológicas.

Esta análise sumária, que prossegue até ao início do “capitalismo de imprensa” em Angola (ou, por outras palavras, até à quebra do monopólio oficial do acesso aos prelos), pretende igualmente demonstrar como o potencial propagandístico da imprensa se vai tornando óbvio aos vários grupos de interesse instalados no território, que assim ganham consciência da necessidade que têm, para o avanço as suas agendas, de vincular uma imagem sobre o “Outro” colonial que com estas se coadune. Esta evolução leva a que diversas e muitas vezes contraditórias noções sobre os africanos negros, algumas vinculadas por defensores da manutenção do tráfico (mais ou menos encapotados), outras pelos tímidos abolicionistas, comecem a ser rapidamente circuladas, o que revela a necessidade de apurar a sua “filogenia” próxima, regressando portanto o fio condutor da análise a meados do século XVIII.

Esta é a orientação seguida no segundo capítulo, “Do Clima à Economia: Efeitos da reinterpretção das causas da estagnação angolana”, que pretende traçar como o renovado otimismo de então face à capacidade do Homem controlar o seu meio físico (Natureza), que caracterizou a segunda metade do século XVIII, acabou ditando o fim das “desculpas” tradicionalmente avançadas para justificar a parca colonização de Angola, normalmente assentes na denigração do seu clima. Como se demonstra, tal não implica que o território – que se manteve uma colónia penal – passe a ser tido como sadio, mas sim que a sua insalubridade vá perdendo peso nas considerações sobre a sua decadência, em relação ao apontar do ócio local (índice explícito de uma má economia) como causa última dos maus retornos económicos. Estas mudanças, que acompanham o início das análises fisiocratas e mercantilistas sobre a colónia (economicistas, portanto), até aí acima de tudo pensadas em termos militares e feudais (ou seja, enquanto “conquista” da qual se extraíam escravos/prisioneiros de guerra), implicam a modificação da forma de entender o “Outro” colonial africano negro, que se inspira, procura demonstrar-se, em noções anteriormente apuradas sobre os negros do Brasil e as classes “inferiores” metropolitanas. Tendo este último aspecto em conta, a análise detém-se brevemente nas evoluções do pensamento das elites portuguesas que marcam o surgimento de uma nova forma de entender as classes populares enquanto intrinsecamente supersticiosas e ociosas, pelo caminho equacionando

ambas as acusações não só entre si (o ócio e a superstição passam a equivaler-se, deixando de ser claro qual é causa, e qual efeito) mas igualmente com costumes de matriz católica popular (agora tidos como atavismos “góticos”).

Graças a esta nova atenção face à superstição – já não partindo de Inquisidores ou familiares do Santo Ofício, mas sim de filósofos economistas –, uma série de conhecimentos locais, tanto metropolitanos como africanos, são passados pelo crivo de uma reapreciação das suas bases epistemológicas e validade não contextual, de forma a os livrar da qualquer possível ganga supersticiosa, e assim tornando-os em saber considerado universal, e portanto útil. De forma a brevemente ilustrar como esta revolução paradigmática nas ciências naturais foi posta em prática na colónia angolana ao mesmo tempo que na metrópole (e no Brasil ainda não emancipado), será prestada atenção a autores que se debruçaram na obtenção de conhecimento médico sobre as moléstias locais, porque tal permite não só discernir o que se “exigia” de um saber para que este fosse aceite como universal, como perceber como a renovada confiança na eficácia “regular” da medicina contribuiu para o otimismo que marca este período. Este capítulo termina com a narração do surgimento, e posterior adoção por parte das elites locais angolanas, do conceito de *homo economicus*, que será central ao entendimento do “Outro” africano negro em que as administrações coloniais iluministas, e posteriormente liberais, durante décadas baseiam os seus programas de reforma.

Estes mesmos projetos passam a ocupar o âmago da análise no terceiro capítulo, “A reforma jurídica e judicial iluminista, e o embaraço das “audiências de mucanos”, que é centrado na ação reformadora da justiça por parte dos Governadores ilustrados que marcaram a segunda metade do século XVIII, e a viragem para o XIX. Estas remodelações colocariam as autoridades centrais presentes em Luanda em claro conflito com os Capitães-Mores, Chefes dos Presídios e demais figuras subalternas que no Antigo Regime (e até à segunda metade do século XIX) tinham a seu cargo a prestação da justiça na esmagadora maioria do território colonial (sendo exceções à sua alçada as cidades e vilas providas de instituições municipais – a início apenas Luanda, Benguela e Massangano). Central a este conflito era o hábito de os Capitães-Mores julgarem casos em “audiência de mucanos” de acordo com jurisprudência nativa, ou normas de direito africano (mesmo de acusações de prática de feitiçaria), o que passa a ser tido como um constrangimento sério à extensão à colónia das normas de uma sociedade “polida” ou “policiada”. A par e passo que os

Governadores atacam este hibridismo judicial, encarando os negros africanos que sofriam “abusos” por parte de agentes coloniais como *personae miserabilae*, introduzindo na administração colonial princípios iluministas, reforçam também a sua autoridade centralizada (de forma programática, mas igualmente em interesse próprio), espelhando ao nível da colónia a dinâmica que na metrópole vinha reforçando o poder da Coroa, por via da eliminação de diversos particularismos locais e de classe (agora tidos como atávicos e feudais).

Como tal, torna-se necessário neste capítulo abordar brevemente o contexto da introdução da “Lei da Boa Razão” (1769) tanto na metrópole como na colónia, de forma a melhor explicitar o paradigma por detrás das sucessivas reformulações iluministas dos documentos que regiam as funções dos Capitães-Mores. Desta análise, resulta o apuramento dos princípios em que se estriba um projeto de crítica e síntese jusnaturalista das diferentes tradições jurídicas presentes na colónia, cujas vicissitudes serão seguidas até ao advento das primeiras reformas liberais de alguma consequência, já a meados do século XIX. Uma vez que, tal como no Reino, também em Angola o reforço da autoridade central se deu neste período à custa do cercear do poder judicial da Igreja Católica (e do Tribunal da Inquisição), também este aspeto será aqui brevemente tido em conta. De forma a concluir este capítulo, dedicado essencialmente à extensão dos ideais iluministas de justiça à colónia, como contraponto é brevemente analisada a opinião de um autor contra-iluminista, Azeredo Coutinho, ilustrando como este se opõe à reforma jurídica e judicial de cunho jusnaturalista, não por acreditar que esta conduza à centralização em excesso do poder da Coroa, mas porque, de acordo com a ótica do autor, tratar os negros africanos como sujeitos passíveis de aceder a uma justiça polida colocava entraves ao tráfico negreiro. Então, tornar-se clara uma linha de entendimento da crença na feitiçaria, e da justiça de matriz africana quanto a acusações de prática desta, que não comungava dos princípios básicos da epistemologia das Luzes, e que não procurava entender e sintetizar para melhor governar, mas sim estigmatizar para manter o *status quo*.

O capítulo seguinte, “A “Questão das Ouvidas”, e a introdução de Julgados civis”, está dividido em duas partes, e começa por de forma introdutória prestar atenção a uma polémica despoletada por uma nova tentativa de superar os problemas causados pelas “audiências de mucanos”, que a meados do século XIX começam a ser apelidadas de “Ouvidas”. O renomear desta forma de prestar justiça às populações locais – em que

direitos, normas processuais e ações judiciais de matriz portuguesa e africana se cruzavam e influenciavam mutuamente –, perenemente ligada a casos de acusação de feitiçaria, lança então o mote para o apuramento dos contornos de uma política portuguesa de esquecimento do conhecimento iluminista sobre o “Outro” colonial, que se vai tornando evidente (e que permitirá, pelos “vácuos” que cria, futuros abusos neotradicionalistas).

Assim, tendo como foco a polémica que se desenrolou em torno dos valores dos emolumentos a cobrar aquando as “Ouidas”, apura-se como o anterior projeto jusnaturalista vai caindo em desgaste, perante a opção não de produzir e expor cada vez mais conhecimento sobre as culturas e universos jurídicos do “Outro” colonial, mas sim de, por via de uma cosmética aquando o registo escrito dos eventos oficiais (ou a publicação impressa destes documentos), deixar cair gradualmente no esquecimento os detalhes tidos como comprometedores pelos agentes portugueses. Estes pormenores, procura então demonstrar-se, são os que revelam práticas crioulas em que os agentes coloniais se adaptam aos costumes locais, especialmente aqueles em que a “produção” de escravos mediante acusações de feitiçaria estava envolvida – atos cada vez mais tidos como condenáveis por parte da “opinião pública” dos Impérios europeus rivais.

Esta crioulição de costumes torna-se problemática, porém, não só ao nível da política externa, como igualmente interna, com o avanço do projeto liberal de estender às colónias uma administração civil da justiça assente nos princípios do municipalismo, tema analisado na primeira secção deste capítulo de título “A reforma da administração da justiça”. Com um maior ímpeto a partir da década de 1850, as reformas que visavam dar continuidade à “Carta Orgânica do Ultramar” de sete de dezembro de 1836 estribam-se então, como será analisado, na conceptualização de dois tipos de espaços, metonimicamente “etiquetados” como “Julgados” e “Presídios”, que cada vez mais são entendidos como sendo habitados por populações com diferentes naturezas: primeiro quanto aos níveis relativos de ilustração (tipologia herdada do Iluminismo); depois quanto a diferentes capacidades ou aptidões para o desenvolvimento civilizacional (novidade que põe em causa o projeto universalista das Luzes). Tendo em conta esta evolução, se percebe como o adotar de costumes locais deixa rapidamente de ser considerado um mero “deslustre” a ser superado, passando a indicador de uma preocupante insuficiência interna, ou degeneração. Uma vez que ambos os espaços, “Julgados” e “Presídios” se tornam coutadas de diferentes grupos civis e militares que aí continuam de forma encapotada a

lucrar com o tráfico interno de escravos, e que a tutela de uma dada área passa a estar indexada ao nível “civilizacional” desta, uma polémica entre corporações rivais emerge, sendo então prestada atenção às acusações cruzadas de cedências ao “gentilismo” – que evidenciam não só o carácter problemático de certas práticas, como a sua ocorrência quotidiana.

Este capítulo termina, então, com uma secção intitulada “O uso e abuso da obra de um jurista viquiano” em que se procede à contextualização e análise da obra do jurista António Gil, de título *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza alem do Equador, tendentes a dar alguma ideia do caracter peculiar das suas instituições primitivas* (1854). Esta breve monografia é bastante reveladora, porque demonstra que a meados do século XIX decorria uma tentativa consciente de pensar a ocupação territorial colonial em moldes diferentes dos propostos pela tradição iluminista, desta feita seguindo a inspiração direta de Giambattista Vico (que a partir da década de 1870 influenciará grandemente as elites intelectuais lusas, mediante a ação dos seus tradutores e divulgadores). Atendendo devidamente à obra de António Gil, traça-se de seguida o modo como as reformas legais discutidas aquando a “questão” das “Ouidas” e as novas medidas que introduziam o municipalismo e a dualidade entre “Julgados” e “Presídios”, comungam de um princípio que o jurista articula teoricamente de uma forma explícita: a existência de diferentes espaços claramente delimitados e não coincidentes, com regras internas próprias, independentes, coerentes e funcionais – enquanto a sua idealizada “pureza” fosse mantida. Os principais corolários práticos desta posição teórica são a já referida aversão à miscigenação, e a conceptualização da existência de zonas “estanques” de um diferente nível civilizacional (os “Presídios” ou as formações políticas africanas independentes), que, procura demonstrar-se, os gradualistas e defensores do tráfico negreiro interno apresentarão como reservatórios de mão-de-obra “resgatável”.

Seguindo esta deixa, o próximo capítulo, dividido em duas partes e de título “O resgate humanitário enquanto argumento gradualistas”, passa a focar a análise na evolução dos argumentos dos defensores da manutenção da escravatura interna à colónia angolana, a partir do ponto de desenvolvimento em que o contra-iluminista Azeredo Coutinho os havia deixado a inícios do século XIX. A primeira secção, de título “A “minuta” do argumento gradualistas a favor do “resgate humanitário”: influências, cristalização, e divulgação”, traça então o papel que a descrição de hecatombes relacionadas com a crença

no poder do feitiço, bem como com o julgamento de acusações de feitiçaria mediante a aplicação de ordálios, tem na defesa do ato de comprar escravos (o *resgate humanitário*) nas áreas delimitadas como civilizacionalmente atrasadas. Aqui, começa-se por ter em conta a opinião de um grupo de “notáveis” da colónia angolana, encabeçados por Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro, que a finais da década de 1850 expressam nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* a sua opinião gradualista, a pedido da administração metropolitana.

De forma a contextualizar as intervenções deste grupo, são de seguida tidas em conta as posições de autores como Feo Cardozo – cujas memórias dadas ao prelo em 1825 são profundamente influentes junto da primeira geração de intelectuais a produzir narrativas historiográficas modernas sobre Angola, como Lopes de Lima e Saldanha Gama – e Acúrcio das Neves, delimitando a sua influência e possíveis inspirações. No seguimento desta última tarefa, a análise alarga-se brevemente ao contexto internacional, na tentativa de descortinar possíveis influências francesas e inglesas – linha de inquérito que lança as bases para a análise profunda encetada nos próximos dois capítulos. Depois desta necessária digressão, as opiniões da elite luandense e de Bernardino Castro voltam a guiar a análise, que na segunda parte deste capítulo se centra no efeito ao nível legal e administrativo da aceitação das premissas gradualistas, que paradoxalmente influenciam profundamente as sucessivas leis abolicionistas dos anos 1860 e 1870.

Tendo este aspeto em conta, em “O saldo do embate entre o “resgate humanitário” a a legislação abolicionista: acomodações e um idiossincrático plano de ocupação colonial” analisa-se não só como o edifício legal que resulta da criação da categoria de “serviçaes” desde o início permite a readaptação do “resgate humanitário” a este novo contexto (facilmente sofismando os desígnios abolicionistas de Sá da Bandeira), como se baseia na manutenção de uma ocupação territorial baseada na existência de dois tipos de espaços, de natureza diversa (o esquema conceptual delineado no final do capítulo anterior). Então, o sistema formado pelas acusações de prática de feitiçaria e os ordálios que as julgam, passa a ser fundamental não só enquanto ferramenta de criação de escravos, como, exposto a partir de lentes preconceituosas e interessadas na defesa do “resgate”, como elemento de propaganda cujas descrições eram mobilizadas para justificar o “humanismo” desta forma de adquirir cativos.

No seguimento desta constatação, a obra de Lopes de Lima (um influente defensor do “resgate humanitário”), *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella e Suas Dependencias na Costa Occidental d’Africa ao Sul do Equador* (1846), é analisada, sendo demonstrado como não só através das suas descrições de cenas de barbárie, mas especialmente das suas estatísticas e mapas, este autor contribuiu para influenciar o modo específico de entender a colónia angolana, que uma nova geração de gradualistas defensores do tráfico encapotado acabam por materializar por via das sucessivas medidas legais dos anos 1870. Estas, manter-se-iam como a base do sistema de obtenção de mão-de-obra forçada na colónia até à década de 1890, quando novas leis, inspiradas pelas evoluções culturais estudadas nos próximos dois capítulos, substituem os “serviços” contratados em condições próximas ao “resgate humanitário” por “indígenas” condenados a penas de trabalho, enquanto força motriz da economia colonial.

O capítulo seguinte, “Uma tropologia detalhada da lenda negra sobre os africanos”, primeiro dos dois de teor mais marcadamente “culturalista”, divide-se então em seis partes, sequenciais mas independentes, que em conjunto pretendem traçar como em paralelo com os discursos gradualistas analisados anteriormente, um agregado de tropos ou *clichés* sobre os africanos negros se foi apurando, desde os anos quarenta até cerca da década de oitenta do século XIX. Começa-se então em “Os *Annaes Maritimos e Coloniaes* e a problemática tentativa de aproximação à retórica colonial Inglesa” por abordar a aproximação entre os autores afeitos ao projeto colonial de Sá da Bandeira e o novo modelo que estes percebiam ser o do Império Britânico – que em plena Era vitoriana se afina já por um diferente diapasão, não mais apostando na imposição internacional do abolicionismo mediante o bloqueio naval, mas começando a experimentar com o sistema de protetorados que viria a se cristalizar na expressão africana do *indirect rule*.

Por outras palavras, na primeira parte deste capítulo demonstra-se que as contiguidades teóricas entre os pressupostos que justificavam o desígnio expansionista de Sá da Bandeira e o novo ímpeto colonial britânico vêm permitir uma nova circulação de ideias e textos entre ambos os impérios, até então de costas voltadas devido às perenes divergências quanto a tudo o que se relacionava com os aspetos práticos da supressão do tráfico negreiro. Esta relativa abertura significa não só que os ideólogos portugueses ensaiem uma aproximação um pouco deslumbrada a Inglaterra nos seus projetos (repetindo para o caso português narrativas britânicas sobre África, os negros africanos e o

próprio papel dos portugueses no continente – os “antecessores portugueses”), como que os ingleses percorram livremente a “biblioteca colonial” portuguesa em busca de matéria sobre o “Outro” africano que justifique e facilite o seu próprio projeto colonial. Desta interação tratam as restantes partes deste capítulo.

A segunda secção deste capítulo, de título “Thomas Edward Bowdich e James Hingston Tuckey: os últimos resquícios de “objectividade” iluminista” começa então por prestar atenção aos escritos de Thomas Bowdich, especialmente porque as recolhas bibliográficas que este autor faz em Portugal, durante o período caótico das Guerras Napoleónicas, seriam traduzidas e divulgadas na década de 1840, não só como forma de aproximar o projeto colonial português do inglês, mas igualmente a fim de colmatar, em parte, a inexistência de idênticos estudos por parte de autores portugueses (o que se justifica tendo em conta os eventos narrados na segunda parte do primeiro capítulo desta tese). Tomando este ponto de partida, torna-se claro que os mitos que Bowdich vai articulando sobre os africanos negros, e que se começam a conjugar numa verdadeira lenda negra – equiparável à *La Leyenda negra*, ou a Lenda Negra sobre o Império Espanhol que desde o século XVI se apurava no Reino Unido –, incluem constantes tangentes ao Império Português, e à figura do “antecessor português”, que inúmeras vezes nos relatos de supostas atrocidades cometidas por africanos negros aparece como próximo, colaborante, ou mesmo enquanto instigador destas. As descrições de Bowdich, no entanto, ainda se situam claramente no enquadramento de uma herança iluminista que constringe a liberdade “propagandística” do autor. Tal significa, porém, que é ao nível da estrutura mais profunda da sua obra – que se desconfia colectiva – que se dá a subalternização dos “antecessores portugueses”, o que será melhor entendido após uma breve análise dos textos de James Hingston Tuckey e dos acompanhantes da sua gorada expedição, capaz de proporcionar o apuramento de continuidades que de outra forma permaneceriam obscuras.

Esta “objectividade” iluminista, seria descartada pela próxima geração de autores, sendo este o tema de “Thomas Fowell Buxton e Richard Lander: uma nova norma Romântica torna-se preponderante”. Então, defende-se que o estudo da obra destes dois autores permite que se comece a delimitar mais precisamente os contornos dos vários elementos míticos que se cristalizariam na lenda negra sobre os africanos negros, e da relação destes com a presença histórica portuguesa no continente, que assim deixa de poder ser brandida internacionalmente como um “trunfo”, tornando-se sim um constrangimento.

Estes mitos, cuja articulação é, devido aos novos paradigmas literários e epistemológicos propostos pelo Romantismo, cada vez menos constrangida pelos limites impostos pelo iluminismo, devido ao seu valor funcional imediato (permitem subalternizar as populações negras africanas, de uma forma que justifica a sua anexação sob regime de protetorado) depressa cruzam fronteiras entre impérios, transportando igualmente a forte carga emocional contra os “antecessores portugueses”.

De forma a ilustrar como esta circulação acaba contribuindo para que estes núcleos míticos criem circuitos de citações mútuas, que acabam tautologicamente transformando os seus elementos em evidências (de entre os quais os relacionados com os portugueses), nas partes quarta, quinta, e sexta são analisados dois conjuntos de narrativas, o primeiro constituído pelos documentos relativos à viagem de Francisco José de Lacerda e Almeida à corte do Reino de Cazembe, o segundo pelos antigos textos de Duarte Lopes, Filippo Pigafetta, e Giovanni Montecuccolo. O estudo do primeiro grupo permite perceber, nas secções “O “déspota negro” e as transmigrações dos relatos de José Lacerda até à sua tradução por Richard Burton” e “A cooptação racialista do legado de José Lacerda por parte de Richard Burton – e a receção deste em Portugal”, como o surgimento da figura do “déspota negro” decorre da interação entre fontes e autores portugueses com comentadores, tradutores e exploradores britânicos, que se apoiam no material lusófono para fundamentarem quer as suas obras, quer as exegeses dos acontecimentos que presenciaram em África ao longo das suas explorações. Mantendo a ênfase no estudo do percurso destas narrativas, tenta-se igualmente perceber como este material derivativo é de novo aceite em Portugal, e qual a influência do seu fluxo na forma como as elites, desejosas de emular o “bom resultado” britânico, passam a perceber o seu “Outro” colonial.

Temas como as supostas hecatombes relacionadas com feitiçaria (herança dos gradualistas e do seu discurso sobre o “resgate humanitário”) são então reinterpretados neste novo contexto – cada vez mais marcado pelo racismo –, em que a denúncia de prática de canibalismo *gourmet* volta a ser recorrente, e ambos os tópicos se entrelaçam sempre com alusões à ação dos “antecessores portugueses”. Este é o tema de ““Jagas”, “Anzicas” e outras “hordas canibais”: o reverso estrutural do “déspota negro”, em que se articula a recuperação dos textos do século XVI e XVII com os esquemas conceptuais sobre África que desde Hegel até finais do século XIX proporcionaram a base do sistema de *indirect rule* britânico, bem como das políticas portuguesas que vão transformar, a partir

dos anos 1870, o sistema *ad hoc* do “resgate humanitário” no do contrato para-legal de “serviços”, escravos em tudo menos em nome).

Uma vez que a língua inglesa no Portugal do século XIX era apenas dominada pelas mais restritas elites, sendo estas portanto as parceiras possíveis nas trocas de mitos e lendas negras descritas no capítulo anterior, o capítulo “Popularizando a lenda negra: a literatura de “viagens e aventuras” e o “Laocoonte negro”” alarga o estudo das influências estrangeiras a domínios culturais mais abrangentes, tendo em conta a ascendência em Portugal da cultura francófona especialmente na literatura de aventuras e nos periódicos ilustrados. Este longo capítulo, dividido em cinco partes, reincide em grande medida no período histórico já abordado no anterior, desta feita centrando a análise em fios condutores diversos, que se vão entrelaçando até ao desfecho final, que é dado pela reapreciação de um evento matricial para o colonialismo português do século XX: a conquista de Chaimite.

A primeira linha seguida é a lenta evolução, desde o entender dos costumes dos “Outros” (coloniais e internos) a partir do prisma da literatura negra ou gótica (em voga desde as primeiras décadas do Romantismo) até ao recurso à criminologia (na sua vertente pseudocientífica, e próxima à antropometria e à Antropologia Biológica racialista) enquanto ferramenta heurística considerada privilegiada na hora de produzir conhecimento tido como a base adequada de novas políticas administrativas. A segunda é o avanço das figuras do herói português branco, forjado no contexto do confronto com o “Outro” colonial enquanto tentativa de superar o legado ambíguo do “antecessor português”, bem como do anti-herói africano negro – que proporciona uma forma perfeita de ao mesmo tempo criar figuras dramáticas com travos góticos, e ir reificando as culturas africanas das quais o anti-herói se destaca, enquanto entidades monolíticas compostas por moles humanas indiferenciadas (o “material” a ser encapsulado nas etnias que se iam delimitando, tanto no campo da Antropologia Cultural, como Biológica). O terceiro, e último, fio condutor deste capítulo é o apuramento das novidades introduzidas no conteúdo e na eficácia propagandística da lenda negra sobre os africanos pela mais fácil e generalizada profusão de ilustrações litográficas que contribuíram, discute-se, recuperando os perenes *insights* de Ephraim Lessing, para a criação de um “arquetipo” do “Laocoonte negro”, eternamente preso no momento da sua maior agonia, sofrimento ou crueldade – o que em muito contribuiu para a desumanização das populações africanas negras. Central a todas estas

tendências, estão considerações sobre a crença no poder do feitiço e do papel dos ordálios na forma de apurar responsabilidades na prática de feitiçaria.

Estas linhas de pesquisa são mais ou menos transversais a todas as partes de “Popularizando a lenda negra”, sendo que as suas interações e sinergias são continuamente exploradas. A primeira parte deste capítulo, de título “A literatura de “viagens e aventuras” e o gótico irrompem por entre as páginas das publicações oficiais” lida especificamente com o material dado ao prelo nos *Annaes do Conselho Ultramarino* e no *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, sendo prestada especial atenção à forma como as narrativas de Silva Porto e Alfredo Sarmiento introduzem, respetivamente, elementos do género da literatura de aventuras e do gótico nestas publicações oficiais. Esta secção termina com uma breve exploração de como nas páginas do *Boletim* os costumes e práticas de matriz africana começam a ser apercebidos e divulgados enquanto matéria criminal.

De seguida, “A confluência e a interdependência dos projetos coloniais de Oliveira Martins e Emídio de Oliveira” centra-se especificamente nos primeiros anos do *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, que o jornalista Emídio de Oliveira funda no Porto em 1879, com base na recuperação de elementos pictóricos e textuais do parisiense *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer* (1877). Esta publicação, essencial para perceber como o gótico colonial se tornou acessível às massas portuguesas (bem como o Orientalismo e o racismo pseudocientífico) divulga igualmente elementos do pensamento de Oliveira Martins, e acaba por ser o foco inicial dos intelectuais portuenses que em 1880 promovem a celebração do tricentenário de Camões, que culmina com a fundação da Sociedade de Geografia Comercial do Porto. Uma vez que Oliveira Martins é o presidente desta Sociedade, e Emídio de Oliveira o seu secretário, nesta parte é igualmente concedida atenção à ideologia colonial de ambos, sendo de seguida, em “O *Jornal de Viagens* e a maior eficácia dos antigos *topoi* quando associados a gravuras: o “Laocoonte negro””, apurada a forma como as imagens que o jornalista divulga em *Jornal de Viagens* reforçam, influenciam ou contribuem para a ampla divulgação popular das teorias de ambos.

O quarto segmento deste capítulo, “Pinheiro Chagas e Alfredo Sarmiento: o gótico e a criminalização dos negros “insensíveis”, volta a prestar atenção a Alfredo Sarmiento, cuja obra é relançada em 1880, mais de vinte anos depois da sua estreia no *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, desta feita pela mão de Pinheiro Chagas. Analisando-a,

espera-se perceber continuidades, e como o pioneirismo de Alfredo Sarmiento e Silva Porto, que Pinheiro Chagas enquanto Ministro da Marinha e do Ultramar homenageia, se vai tornando a norma. Por outro lado, torna-se então possível apurar como tanto a monografia de Alfredo Sarmiento como a biografia da figura do sertanejo do Bié (que passa a ter tratamento hagiográfico), acabam lançando uma sombra sobre a empresa de através do culto dos heróis ultrapassar os estigmas associados à figura do “antecessor português”, uma vez que o suicídio, comum ao sertanejo e aos anti-heróis de Sarmiento, surge como a única saída para aporias que se revelam impossíveis de deslindar.

A parte final deste capítulo, “Mouzinho de Albuquerque e a fruição das concepções góticas e criminalistas dos africanos negros” centra-se então na figura de Mouzinho de Albuquerque, um outro famoso suicida, tentando perceber como no seu relato da captura de Gungunhana todas as tendências até aqui seguidas atingem o seu culminar lógico, uma vez que este militar baseia as suas práticas neotradicionalistas no entendimento enviesado que tinha das culturas locais, pela lenda negra sobre os africanos. As ações de Mouzinho de Albuquerque são então estudadas enquanto mote seguido pelos administradores militares ou militaristas que na década de 1890 tomam as rédeas do poder em Angola.

O capítulo final desta tese, “Militares, Juizes, “indígenas”, e o “juramento de Indua””, lida precisamente com o impacto das políticas da geração de 1895 no contexto Angolano, sendo dado especial destaque às figuras tutelares de João Brissac das Neves Ferreira e Guilherme Augusto de Brito Capelo (que seguem o trilho de José Baptista de Andrade). Então, em “Do “Regimento da Administração de Justiça” de Neves Ferreira ao comissariado de Brito Capelo: a “solução” colonial penalista”, é acompanhado o surgimento do “indígena” enquanto categoria legal, evento que marca o nadir da aplicação da noção de *personae miserabilae* aos africanos negros que não “assimilados” à cultura de matriz portuguesa – prática cara aos jusnaturalistas e herdeiros liberais dos Governadores iluministas do século XVIII. Uma outra construção conceptual que entra em desgaste, deixando gradualmente de ser usada para entender os comportamentos locais, agora normalmente abordados pelo prisma da criminologia, é a de *homo economicus*, sendo que se traça portanto nesta secção como tal implicou a criação de um edifício legal complexo que tornava possível forçar qualquer africano negro a trabalhar, pela via penal (uma vez que a ideia de criar necessidades para levar ao trabalho é abandonada). Nesta primeira parte fica então claro como os projetos colonias expostos no capítulo anterior, de transformação da

colónia angolana numa “fazenda” – segundo a terminologia de Oliveira Martins –, resultam numa reforma do sistema de justiça que visava essencialmente transformar o enquadramento das relações laborais de Angola pela via penalista, de forma a superar o esquema de obtenção de mão-de-obra forçada mediante o “contrato” coercivo de “serviços” além-fronteiras (herdado da década de 1870), mantendo assim a escravatura encapotada.

Uma vez que até à década de 1890 as acusações de prática de feitiçaria estavam intimamente ligadas à “criação” de escravos – primeiro destinados ao mercado externo, depois interno – e posteriormente libertos, resgatados ou “serviços” “contratados” (todos na verdade escravos encapotados), em “O “juramento de Indua” “sobe” à Relação, enquanto o enquadramento penal torna o “resgate humanitário” obsoleto” passa a apurar-se como as evoluções legais que resultam na generalização da pena de trabalho forçado, e na legislação específica para “indígenas”, impactam na forma da administração portuguesa encarar quer a crença no poder do feitiço, quer os ordálios empregues para transitar em julgadas as acusações de prática de feitiçaria. Então são tidos em conta inúmeros processos que são apreciados não só na Relação de Luanda, como no Supremo Tribunal de Justiça, todos eles envolvendo a crença no poder do feitiço, prossequindo então a análise para o apuramento de como estes, em conjunto, dão origem a uma discernível jurisprudência sobre “crimes” relacionados com acusações de feitiçaria, que, à falta de legislação positiva sobre o tema (comparável à que desde a década de 1850 existe em Moçambique), constituem um enquadramento mais ou menos nítido, e claramente neotradicionalista, a seguir pelos Juízes das primeiras instâncias.

Desta parte resulta a noção clara de que, na viragem para o século XX, a crença no efeito maléfico da feitiçaria, bem como na adequação do “juramento de Indua” para apurar responsabilidades em casos que a envolvessem, era transversal na colónia, o que, apesar de se coadunar com o carácter cada vez mais neotradicionalista da administração militar ou militarista das colónias portuguesas, entra em choque com o discurso do “indigenato”, que partia do princípio de que existia uma fronteira “civilizacional” clara entre cidadãos e os africanos negros forçados a pertencer a esta categoria. Esta tensão, como é apontado em “A vitória do neotradicionalismo”, mais uma vez torna clara a ambiguidade que já se notava aquando a adoção de uma lenda negra sobre os africanos, que no seu cerne continha desde o início a subalternização de Portugal e dos “antecessores portugueses”.

CAPÍTULO I

Transições Oitocentistas

Em termos estilísticos é interessante aceitar o conselho de Horácio, e dar início à análise proposta nesta tese *in medias res*, de forma a apresentar imediatamente dois pontos fulcrais. O primeiro, que após as turbulentas primeiras décadas de Oitocentos Angola não mais podia continuar a ser uma mera reserva de escravos destinados a fornecer o comércio triangular transatlântico – sob pena de assim apenas servir os interesses comerciais do emancipado Brasil, para o qual as elites locais gravitavam política e culturalmente. O segundo, que, conforme o século XVIII desagua no seguinte, a palavra impressa e publicamente circulada cada vez mais tem relevância na forma como as políticas administrativas coloniais são gizadas – pelo que é necessário atender, ainda que brevemente, à história por detrás da origem da maior parte das fontes daqui em diante utilizadas. De facto, o estudo da lenta transição no território angolano entre diferentes bases económicas apenas interessa à análise da forma como as diversas elites e agentes coloniais em presença em Angola encararam a crença no poder do feitiço na medida em que estas crenças se encontram amiúde relacionadas com a escravatura, como será analisado em todos os capítulos subsequentes. Tendo tal em conta, justifica-se começar pelo estudo dos impactos da crise económica despoletada nas primeiras décadas do século XIX pelo anúncio do final do tráfico negreiro transatlântico legal, e não pelo da economia colonial setecentista, sendo que igual opção não se justifica porém quando o foco se desloca para o estudo das mentalidades, pois é imprescindível para perceber as evoluções políticas de Oitocentos regressar ao século anterior, o que será feito nos capítulos seguintes.

A crise da economia escravocrata

Na segunda metade do século XIX tem início em Angola uma fase que se pode designar como sob o signo da desintegração económica¹. A independência do Brasil (1822, reconhecida por Portugal em 1825) e o fim legal, ainda que não mais que nominal², do tráfico negreiro transatlântico (1836) vão retirando à colónia a sua principal fonte de rendimento³, marcando o princípio de uma lenta e difícil reconversão económica, com reverberações profundas nas esferas administrativa e social⁴. Encontra-se então instalado no território angolano um ciclo vicioso de subdesenvolvimento e pobreza, agravado pelas nefastas consequências do escravagismo, de remota instituição⁵. De entre estas sequelas revelam-se como as mais debilitantes para a economia angolana a falta crónica de mão-de-obra⁶ e a escassez de capitais⁷ dedicados a empresas lícitas⁸. Devido a uma crescente

¹ Elikia M'Bokolo, Sophie Le Callennec (col.) e Thierno Bah (col.), *África Negra – História e Civilizações do século XIX aos nossos dias*, vol. II, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p. 201.

² Douglas Wheeler e René Pélissier, *História de Angola*, Lisboa, Tinta da China, 2009, pp. 91-92.

³ *Idem, ibidem*, pp. 86-87.

⁴ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890*, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, pp. 370-371.

⁵ Douglas Wheeler e René Pélissier, *ob. cit.*, p. 87; Valentim Alexandre, “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”, in *Análise Social*, vol. XXVI, n.º 111, 1991, p. 293.

⁶ Douglas Wheeler e René Pélissier, *ob. cit.*, pp. 86-88.

⁷ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 34.

⁸ A referida falta de mão-de-obra resultava não de uma desertificação populacional, mas sim da muito justificável resistência africana a livremente aceitar formas de trabalho muito próximas da escravatura. Jill Dias, contrariando a hipótese de que o tráfico negreiro havia deixado a colónia “sem braços” ou despovoada, defende que o tráfico transatlântico, ao incidir sobretudo na categoria demográfica dos jovens de sexo masculino, não afetou de forma negativa a demografia angolana, pois as mulheres em idade fértil – o verdadeiro fator limitante do crescimento populacional – haviam sido em larga medida a ele poupadas. Para além do efeito que esta discriminação etária e sexual aquando o embarque de escravos para a América teve na demografia angolana, a autora refere ainda o importante papel que as colheitas de origem sul-americana aclimatizadas a África – mandioca, milho e batatas – tiveram no evitar de períodos de fome extrema, contribuindo portanto, isso sim, para que um *boom* populacional tivesse lugar até ao início do século XIX.

Adelino Torres, por sua vez, demonstra na sua tese de doutoramento que a falta de capitais *de per se* não constituiu um entrave à ação colonial portuguesa: estes existiam, sendo que pura e simplesmente eram aplicados (quando não entesourados) ou em empresas especulativas, ou em mercados estrangeiros, como o de Londres. Tal revela não a inexistência de capitais portugueses, mas sim a falta de interesse, ou desconfiança, em relação à empresa colonial, por parte dos capitalistas lusos. Ainda segundo este autor, um dos fatores que levava à perene falta de mão-de-obra era a manutenção interna da prática mercantilista de considerar os escravos enquanto mercadorias, não os encarando como meio de produção (após a sua emancipação e transformação em trabalhadores assalariados) – o estado de coisas próprio de uma ordem capitalista.

Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva, *As Lições de Jill Dias. Antropologia, História, África, Academia*, Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 2013 p. 30; Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991, pp. 13, 57, 79, 188.

desertificação¹ e à fuga de capital até aqui vinculado ao tráfico humano torna-se impraticável quer o sustento de empreendimentos agrícolas e a correspondente produção de géneros coloniais², quer a criação de indústrias que não as mais incipientes³. A dolorosa tomada de consciência desta situação é bem patente na seguinte passagem do “Parecer da Comissão especial sobre Companhias agrícolas e mercantis no Ultramar”⁴, apresentado em 1843 à Associação Marítima e Colonial⁵, em que o estado de abandono das colónias africanas se explica com o apontar de três circunstâncias:

“[U]m trafico abominavel, precario, mas tentador, absorveu exclusivamente por mais de dois seculos os Capitais [...] seus donos [...] inhabeis para empregar-se em especulações de commercio licito que nunca aprenderam, fugiram com os seus haveres para terras estranhas, e deixaram-nos um paiz devastado, campos incultos, e desprovidos de habitantes; portos sem navios, e alfandegas sem rendimentos [...] a Inquisição dos seculos 16.º e 17.º perseguia em Goa e suas dependencias, os ricos mercadores judeus e musulmanos [...] a separação do Brasil”.⁶

O evento traumático que foi a emancipação do Império do Brasil continuará a marcar o discurso político português ao longo do século XIX. Contudo, após a ratificação em 1825 do tratado que reconhecia oficialmente a independência brasileira, a perda é assumida como irreversível⁷. Os dois outros pontos apresentados pela “Comissão especial” serão, pelo contrário, o foco da ação reformadora liberal, uma vez que quanto a estes dois campos, o regime da mão-de-obra nas colónias e a tolerância religiosa, se

¹ Por migração das populações para zonas exteriores ao domínio português.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 322-323.

² *Idem, ibidem*, p. 34.

³ Douglas Wheeler e René Pélissier, *ob. cit.*, p. 87.

⁴ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 519.

⁵ A Associação Marítima e Colonial é fundada em 1839, e a partir de 1840 começa a publicar os *Annaes Maritimos e Coloniaes*, em grande medida graças ao fomento de Sá da Bandeira.

Manuel Lobato, *Nos 125 anos do IICT - Ciência portuguesa nas regiões tropicais: do projecto africano ao esvaziamento de políticas sob a III república. Parte I*, 2008, disponível em: <http://www2.iiict.pt/?idc=102&idi=13670>

⁶ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 518-519.

⁷ Em 1877 pergunta-se Caetano de Magalhães no primeiro número do seu periódico *Africa Portuguesa*: “E de tudo isso o que nos resta hoje? Na America perdemos **totalmente** o Brazil...”

Caetano Augusto de Carvalho Pereira de Magalhães, *Africa Portuguesa. Proprietario e Redactor Principal - Caetano de Magalhães*, ano 1, n.º 1, Lisboa, quatro de novembro de 1877, p. 1 (ênfase não no original).

dissemina a noção de que é possível recuperar o terreno perdido devido ao que passa a ser apontado como o anterior exagero absolutista¹.

Igualmente em 1843, Joaquim José Falcão², então Ministro da Marinha e Ultramar, constatando o estado de abandono das colónias portuguesas, começa por referir, na apresentação do Orçamento Ultramarino à câmara de deputados, que:

“A rapida decadencia a que têm chegado os rendimentos de Moçambique e Angola, pela abolição do trafico da escravatura, deve necessariamente offerecer graves dificuldades á satisfação dos encargos que pesam sobre aquellas duas provincias, que, com pouca differença, são os mesmos a que d'antes eram sujeitas, ao passo que lhes faltam os grandes direitos provenientes daquelle trafico [negreiro], com que não só faziam face às suas despezas, mas ainda tinham accrescimos: é porém de esperar que, continuando os Governadores do Ultramar no louvável zelo [...] de fomentarem a agricultura e industria das respectivas províncias [...] é de esperar, digo, que ellas possam chegar ao desejado estado de não só dispensarem auxílios estranhos, mas ainda de os prestarem á mãe pátria”.³

¹ Sá da Bandeira, para além de ser o principal defensor público da emancipação da mão-de-obra escrava, acredita igualmente que a intolerância religiosa, cujo expoente máximo havia sido a inquisição (apenas extinta em 1821), tinha sido uma das causas da degradação do Império português, bem como da metrópole. Esta linha de pensamento, que ligava a inquisição diretamente à ação das ordens religiosas, será continuada pelos defensores da política liberal da proibição das corporações católicas no reino, e será brandida como argumento em defesa do real padroado, face àqueles que no domínio da política colonial defendiam que a melhor maneira de assegurar a continuidade da presença portuguesa no sertão africano era através da obra missionária das ordens religiosas.

O Marquês afirma no relatório apresentado a 19 de fevereiro de 1836 à Câmara dos Deputados, na qualidade de secretário de Estado da Marinha e do Ultramar: “a política, a moral e o interesse nacional nos devem determinar a abolir este tráfico; embora se excitem os clamores dos especuladores e de autoridades corrompidas; é neste caso que a espada da justiça deve ser empunhada com mão-de-ferro. [...] Temos meios de **recuperar o perdido**, é um dever fazê-lo...”

Valentim Alexandre, “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”, in *Análise Social*, vol. XXVI, n.º 111, 1991, p. 304 (ênfase não no original).

² José Joaquim Falcão (1796-1863) foi deputado primeiro entre 1840 e 1846, e de seguida entre 1848 e 1851, sendo em 1843 o Ministro da Marinha e Ultramar do governo cabralista presidido pelo Duque da Terceira (posição que ocupou entre 1842 e 1846). Posteriormente ocupou ainda a posição de Ministro da Fazenda, no governo de Saldanha (entre 1847 e 1849), e de Conselheiro de Estado (de 1845 a 1863).

Frazão de Vasconcelos, *Joaquim José Falcão: ministro da marinha: 1842-1846*, Lisboa, Tipografia da União Gráfica, 1946.

³ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 161.

Assim se explica, segundo o governante, o *deficit* da colónia, que em 1843 é estimado em 34:354\$956 réis em moeda do reino, não tendo em conta as despesas de Benguela¹. Joaquim José Falcão mantém contudo um distanciamento bastante crítico em relação às companhias industriais, agrícolas e comerciais que vão surgindo em Angola, demonstrando em privado um desassombro em relação à realidade colonial que contrasta com o tom otimista que, *noblesse oblige*, mantém na câmara dos deputados. Nas instruções que faz seguir, neste mesmo ano, com o novo Governador-Geral de Angola, Lourenço Germack Possollo, refere o Ministro da Marinha e Ultramar:

“...saiba que todas estas associações [comerciais, agrícolas, e industriais] começando acaloradamente com a chegada dos diferentes Governadores Geraes, vão pouco a pouco esmorecendo, até que afinal acabam no mesmo momento em que por qual quer motivo elles deixão de continuar no Governo, de modo que com a chegada de um novo Governador já não se cuida na projectada associação, mas lança-se mão d'outra, que vem a ter a sorte das anteriores, e assim sucessivamente, [...] E não só estas associações simuladas tem desgraçadamente servido para illudir a boa fé dos respectivos Governadores Geraes, afim de que os interessadoz possuão a seu salvo continuar no contrabando de escravos, mas athe esta sua illuzão tem chegado a ponto tal, que, arrastados sem duvida por uma convicção inocente, os proprios Governadores são aquelles que vem apresentar ao Governo de Sua Magestade pomposos relatorios daquellas associações de que até ao presente se não tem tirado ainda um só resultado...”²

A situação deficitária das contas públicas angolanas manter-se-á ao longo das décadas seguintes, sendo que apenas no início da década de setenta, resultado da favorável conjuntura internacional, da melhoria nas vias de comunicação, bem como do curso da lenta transição interna para o comércio lícito³, se verificam reais melhorias económicas e

¹ *Idem, ibidem*, pp. 164, 166-167.

² *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. II, n.º 15, 1936, pp. 697-698.

³ Maria Wissenbach problematiza a noção de comércio ilícito, notando que a separação entre comércio lícito e ilícito não decalava uma divisão estanque entre tráfico de escravos e de bens coloniais. De facto, alguns bens coloniais como a urzela ou o marfim foram alvo de comércio ilícito (em larga medida propulsionado pelos monopólios da Coroa Portuguesa), e mesmo os produtos coloniais como o café, algodão e a borracha dependiam em larga medida da mão-de-obra escrava interna.

Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Entre caravanas de marfim, o comércio da urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios da África centro-ocidental na década de 1840*, Lisboa, Fundação Biblioteca Nacional, 2008.

financeiras¹. O encerramento dos portos brasileiros (1851), e posteriormente dos cubanos (1866), ao tráfico negreiro em muito contribuiu para esta última evolução, determinando o fim do tráfico humano no Atlântico de uma forma muito mais decisiva do que qualquer decreto emanado a partir de Lisboa².

De entre as três principais causas apontadas, ao fim da primeira metade de Oitocentos, como as responsáveis pelo atraso da situação colonial em África, passa pois a abolição do tráfico negreiro, e os sucessivos projetos de progressiva emancipação da mão-de-obra africana, a estar no centro da discussão pública sobre o futuro das colónias. A perda do Brasil – apesar de sempre amargamente lamentada – é tida como um facto consumado, e a intolerância religiosa apenas voltará a receber atenção tangencialmente, nas futuras discussões em torno da melhor maneira de assegurar a presença de missionários nas colónias³. Esta última polémica, no entanto, apenas ganhará destaque conforme as restantes potências europeias despertam para a colonização africana, no final do século, e quer a ocupação efetiva quer a “área de influência” passam a ser preocupações de maior monta para os pensadores coloniais portugueses⁴.

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 94-95.

² *Idem, ibidem*, pp. 66, 94.

³ Central na disputa entre Portugal e Roma, iniciada em 1838 a propósito da substituição do Real Padroado pelos missionários da *Propaganda Fide*, estão no entanto as antigas possessões do Oriente, e não África. António da Silva Rego, *O Padroado Português do Oriente e a sua historiografia, 1838-1950*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1978; Fernando Catroga, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p. 211; Georg Wiessala, *European Studies in Asia: Contours of a Discipline*, Nova Iorque, Routledge, 2014, pp. 40-68; José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006; Manuel G. Martins, “O desaparecimento do Padroado Português do Oriente e os agentes externos”, in *Africana*, n.º 12, 1993, pp. 9-28; Nuno da Silva Gonçalves (coord.), *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria e Fundação Oriente, 2000; Teotónio R. de Souza, “O Padroado português do Oriente visto da Índia – instrumentalização política da religião”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, vol. VII, n.º 13-14, 2008, pp. 413-430; “A conquista espiritual do Oriente: Nota crítica sobre a historiografia da Igreja na Ásia Portuguesa”, in José Beozzo (edit.), *Para uma história da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 123-135.

⁴ O direito de padroado havia sido concebido ao rei de Portugal – na sua qualidade de administrador e governador perpétuo da Ordem de Cristo – por uma série de documentos pontifícios (a bula *Romanus Pontifex*, do papa Nicolau V de 8 de Janeiro de 1455; a bula *Inter coetera*, do papa Calisto III de 13 de Março de 1456; e a bula *Praeclara charissimi*, do papa Júlio III, de 30 de Dezembro de 1551). Este direito passa no entanto a ser consistentemente posto em causa a Oriente, após a criação em Roma da Congregação da Propagação da Fé (*Propaganda Fide*). Após o escalonamento da tenção entre os membros do Real Padroado e os da *Propaganda Fide*, que pioraram devido ao enfraquecimento do Padroado que resultou da expulsão dos jesuítas em 1759, e da extinção das ordens religiosas em 1834, são finalmente assinadas duas concordatas entre Portugal e a Santa Sé, em 1857 e 1886, que aclaram e acalmam a situação, sendo Portugal forçado a encarar as suas claras limitações.

António da Silva Rego, *ob. cit.*; Eduardo Brazão, *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1941; Georg Wiessala, *ob. cit., loc. cit.*; Nuno da Silva Gonçalves,

A metrópole portuguesa, por sua vez, recuperava devagar, moral e economicamente, dos eventos traumáticos das primeiras décadas do século, vindo a conhecer uma frágil estabilidade política e económica apenas a partir da década de 50 do século XIX¹, a “Regeneração”, que seria consolidada somente vinte anos depois, com o “Fontismo”². As invasões napoleónicas (1807-1811), a fuga da corte para o Rio de Janeiro (1808-1821), a abertura dos portos brasileiros à navegação e comércio internacional (pelo *Decreto de Abertura dos Portos às Nações Amigas*, de 1808) e a posterior independência brasileira³ haviam reduzido o império a pouco mais que uma reconfortante abstração⁴. Então, devido ao estado de fragilidade de Portugal continental, é em larga medida graças à intervenção da Inglaterra – poder marítimo que tendo-se tornado hegemónico abominava o surgimento de um novo Império atlântico escravagista a sul do equador (e que ironicamente viria a ser a *bête noir* da maioria dos ideólogos imperiais portugueses durante grande parte do século XIX) – que todos estes domínios não gravitam para a influência brasileira, metrópole com a qual partilhavam então mais afinidades, tanto culturais como económicas⁵. Apesar de estas possessões, entre as quais a precariamente dominada costa angolana, se apresentarem na década de vinte do século XIX como pouco rentáveis a título imediato, é a partir desta época de crise que começam a afigurar-se aos ideólogos e demais elites portuguesas como a possível base de um novo império⁶. Surge assim a forma embrionária de uma retórica colonial, em que o nacionalismo português vai sendo imbricado com o imperialismo

“Padroado”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368; Samuel J. Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830 – An Aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978.

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 66-67.

² Maria Filomena Mónica, *Fontes Pereira de Melo*, Porto, Edições Afrontamento, 1999, p. 181.

³ Sobre o impacto na economia portuguesa da perda da exclusividade no comércio com os portos brasileiros bem como da independência brasileira, consultar os artigos de Valentim Alexandre dedicados ao tema, bem como a sua polémica com Pedro Lains.

Pedro Lains, “Foi a perda do Império Brasileiro um momento crucial do subdesenvolvimento português?”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 3, 1989, pp. 92-102; Valentim Alexandre, “Um momento crucial do subdesenvolvimento português: efeitos económicos da perda do Império Brasileiro”, in *Ler História*, n.º 7, 1986, pp. 3-45; “Um passo em frente, vários à retaguarda – resposta à nota crítica de Pedro Lains”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 3, 1989, pp. 103-110.

⁴ Nas palavras de Valentim Alexandre, a “alguns restos – pequenos enclaves na África e no Oriente, sem nexos entre si, quase sem relações com a metrópole, que sobre eles detinha uma soberania pouco mais que nominal”.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 27.

⁵ Valentim Alexandre, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, p. 55.

⁶ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, *loc. cit.*

africano, que viria a cristalizar-se no final do século XIX (após o *Ultimatum* britânico de 1890)¹.

Dois mitos, que Valentim Alexandre apelida de “Eldorado” e de “Herança Sagrada”, têm a partir do início do século XIX um papel central enquanto sustentáculo ideológico da retórica e da política colonial portuguesa². O primeiro consiste na crença dogmática, que vai resistindo a todas as evidências em contrário, de que as possessões portuguesas em África são “fertilíssimas”, de lavras “opulentas e variadas”, pejudas de minas de todo o tipo de metais e gemas, apenas esperando ser descobertas e exploradas³. O segundo, que Valentim Alexandre acredita ser resultado da tomada de consciência por parte das elites portuguesas da fragilidade da nação lusa quer no concerto das nações europeias, quer face à atração iberista de Espanha, traduz-se na convicção de que Portugal apenas teria futuro enquanto Império⁴. Como corolário de ambos os mitos, as elites metropolitanas passam a entender como um “imperativo histórico” a manutenção de toda e qualquer parcela de território ultramarino⁵, inalienável herança, “praias remotas” onde repousam as “cinzas dos nossos antigos cavalleiros”⁶.

Apesar de constantemente invocados pelo governo português e pela oposição – por parte de qualquer partido que ocupasse temporariamente uma destas posições – ambos os mitos ressurgem, contudo, com mais intensidade em épocas específicas⁷. O mito do “Eldorado” está presente com grande força nos discursos das elites logo após a vitória do liberalismo, e regressará ciclicamente nos períodos de maior desafogo económico, como o que se verifica no início dos anos de 1870⁸. O da “Herança Sagrada”, por sua vez, domina a esfera das intervenções públicas em momentos de crise, como o foram a perda do território guineense de Casamansa para a França (1840), as negociações do tratado de Lourenço Marques (1878-1879) e do Congo (1884), e, finalmente, o *Ultimatum* inglês (1890), evento

¹ Cláudia Castelo, *Passagens para África – O povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*, Porto, Afrontamento, 2007, pp. 45-46; Douglas Wheeler e René Pélissier, *ob. cit.*, p. 100.

² Valentim Alexandre, “A África no Imaginário Político Português (Séculos XIX e XX)”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 15, 1995, pp. 40-41.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*; Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 40, 94-95.

⁴ Valentim Alexandre, *ob. cit., loc. cit.*

⁵ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 43-44.

⁶ Alexandre Herculano, *Diário da Camara dos Deputados*, 4.ª sessão, seis de julho de 1840, p. 65.

⁷ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 108.

⁸ *Idem, ibidem*, pp. 42-43, 94-95; Valentim Alexandre, *ob. cit., loc. cit.*

que consagra em definitivo a hegemonia deste no cada vez mais acirrado, e pessimista, discurso colonial¹.

Embora as colónias africanas se tenham tornado logo após a desagregação do império luso-brasileiro na promessa de um “Eldorado” e de “novos Brasis”², o início da Guerra Civil Portuguesa (1828-1834), bem como a total incapacidade do governo de Lisboa passar além das declarações de intenção durante os anos 20, contribui para que os meados do século sejam atingidos sem que reformas de fundo tenham medrado no território colonial³. Esta ausência de resultados práticos não implica, no entanto, que a partir da instalação do regime liberal na metrópole tenham faltado projetos de reestruturação⁴. Tal não foi o caso, tendo as políticas do antigo regime absolutista, apontadas como pró-tráfico negreiro e excessivamente centradas no Brasil⁵ (fatalmente perdido), sido o principal alvo do ímpeto legislativo reformador. De facto, a atenção dos governos liberais cedo se focou na reforma administrativa das colónias, onde uma crise de legitimidade alastrava desde a guerra civil⁶.

Começa então uma lenta reorganização administrativa que durante décadas se manterá “letra morta”⁷, continuando no terreno o aparelho de Estado muitas vezes a funcionar de acordo com os moldes herdados do Antigo Regime, especialmente nos locais mais periféricos do sertão angolano⁸. A nova política colonial apontava no sentido da separação de poderes, seguindo uma filosofia universalista, herdeira das luzes⁹.

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 43-44, 105-109, 111-112, 117.

² *Idem, ibidem*, p. 47.

³ *Idem, ibidem*, p. 31.

⁴ Sobre a importância destes projetos nunca concretizados conferir *Projecto Colonial e Abolicionismo* de Valentim Alexandre.

Valentim Alexandre, “Projecto Colonial e Abolicionismo”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 14, 1994, pp. 123-124.

⁵ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 40-41.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 49.

⁷ René Pélissier defende que apenas nos anos de 1845-1848, correspondentes ao exercício de atividades do Governador-Geral Pedro Alexandrino da Cunha, “a Angola portuguesa começa – muito lentamente – a libertar-se de três séculos de tráfico de escravos que deram a esse território a reputação que se conhece”.

René Pélissier, *História das Campanhas de Angola – Resistência e Revoltas 1845-1941*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 27.

⁸ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 52.

⁹ Conforme fica claro pelo preâmbulo do decreto de sete de dezembro de 1836, que se tornaria a lei orgânica do ultramar de então, a missão da nova administração colonial liberal é entendida como o corrigir dos exageros absolutistas, “antigos abusos”, numa extensão das “Luzes” ao território colonial.

Consequentemente é estendido às colónias o novo sistema administrativo de 1832 que, ao separar na teoria a autoridade civil da militar¹, e ao emancipar o poder judicial, se propõe repartir poderes até aí centralizados em Angola nas figuras dos Capitães-Generais, Capitães-Mores, Comandantes de Distritos e de Presídios².

A par desta reestruturação administrativa, que nunca sairá do papel, inúmera legislação reformadora foi dedicada ao estatuto da mão-de-obra africana. Para além do decreto de 1836, e posterior tratado anglo-português (1842), que ilegalizavam o tráfico transatlântico, outros são promulgados, que visam alterar a situação dos trabalhadores africanos residentes no território. O fim do tráfico atlântico, mais ditado pelas circunstâncias internacionais que pela sua abolição formal, não implicava porém o fim da escravatura interna na colónia³, sendo que este apenas foi progressivamente decretado, e nunca plenamente atingido. Em 1854 é promulgado o decreto que ordena o registo de todos os escravos presentes em Angola, garantindo o estatuto de “liberto” aos importados

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, 2ª Série, vol. VIII, n.º 31 a 34, 1951, p. 9; Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 49-50.

¹ Um objetivo perenemente perseguido, mas que iludirá as administrações portuguesas ao longo do século XIX, e que apenas com a promulgação pelo Governador Norton de Matos, em 1913, do *Regulamento das circunscrições da província de Angola*, começará a conhecer um desfecho definitivo. As três leis que constituíram a reforma de 1832 (de 16 de maio, 30 de julho, e 13 de agosto) deveram-se à ação ministerial de Mouzinho da Silveira, tendo ficado este estadista para sempre associado à verdadeira revolução que estas constituíram. Sobre Mouzinho, atestou Oliveira Martins:

“Foi um clarão de luz que rompeu num instante as trevas anteriores, deixando logo tudo entregue ao formigar obscuro dos homens cegos. Desse momento em que um estadista, com uma teima e uma pena, impôs a um exército a obrigação de consagrar a vitória com uma revolução; desse momento ficava tanto, quanto à França custara anos de anarquia e terrores, de ruínas, de guerras, tiranias, misérias, torpezas. As três leis de 16 de Maio, 30 de Julho e 13 de Agosto são o nosso 89”.

Como Oliveira Martins eloquentemente ilustra, as medidas de Mouzinho teriam um carácter efémero, sendo que logo em 1835, e posteriormente em 1836, novas medidas legais, de sentido contrário, foram promulgadas (primeiro a título de emergência, depois por decreto ditatorial).

Idem, ibidem, p. 49-51; J. P. Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]1953; *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Livraria de Antonio Maria Pereira, [1881]1895, p. 409; Maria de Fátima Brandão e Rui Graça Feijó, “O discurso reformador de Mouzinho da Silveira”, in *Análise Social*, vol. XVI, n.º 1 e 2, 1980, pp. 238-239; Miriam Halpern-Pereira, *Mouzinho da Silveira: pensamento e ação política*, Lisboa, Texto, 2009; Valentim Alexandre, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, p. 60.

² Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 49.

³ De facto, Joaquim José Falcão, ministro da Marinha e Ultramar em 1843, conta mesmo com as verbas auferidas pela taxa da entrada de escravos no mercado interno das cidades costeiras para equilibrar o orçamento da colónia angolana:

“...todos os escravos, que deste modo [tráfico terrestre] entrassem na Cidade de S. Paulo de Loanda e nas mais povoações do litoral para uso dos seus habitantes, devem rigorosamente pagar os direitos de nove mil reis por Cabeça que se achão estabelecidos.

Este imposto é de tamanha monta, que quando bem fiscalizado será por si só capaz de fazer desaparecer o apuro dos Cofres da Provincia...”

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. II, n.º 15, 1936, pp. 698-699.

do *hinterland*¹. Dois anos depois, a 1856, é proibido o serviço forçado de “carregadores”, sendo adotado o princípio do “ventre livre”² e estabelecido, em 1858, um prazo de vinte anos para o fim da escravatura interna. Esta passa, antecipadamente, a ser ilegal a partir de 1869, apesar do final do trabalho obrigatório por parte dos já “libertos” se manter previsto apenas para 1878³.

Na prática, contudo, a hierarquia instalada na colónia resiste às mudanças, continuando ao longo da maior parte do século XIX acima de tudo ligada a jogos de poder e a interesses locais, criando assim limites reais às reformas abolicionistas traçadas em Lisboa⁴ – até que a finais do século os papéis se invertem completamente, passando as elites protonacionalistas locais a denunciar os abusos neotradicionalistas dos agentes coloniais metropolitanos⁵. A resistência à mudança, no que toca ao regime de trabalho, não é, porém, uma novidade na nova fase liberal. Traço perene ao longo da penosa transição económica angolana, durante a quase totalidade do século XIX a oposição local às reformas legais que limitavam o comércio de escravos e o trabalho forçado faz-se sentir logo desde a primeira década de Oitocentos, ainda antes da revolução liberal portuguesa. O tratado de 1810 com a Inglaterra, uma convenção de 1815 com o mesmo país e a sua adenda de 1817, constroem desde então, em teoria, o tráfico negreiro português: primeiro restringindo-o apenas às zonas sobre as quais Portugal reclamava soberania, depois interditando-o a norte do equador, sendo finalmente concedido à marinha britânica, em 1817, o direito de visita aos navios de pavilhão português tomados em flagrante incumprimento⁶.

¹ Estes teriam, porém, de servir os seus senhores por um período de 10 anos.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 74-75.

² Em vigor na metrópole desde 1773. Anteriormente, em 1761, D. José I havia já determinado que todos os negros que daí em diante desembarcassem em Portugal seriam considerados automaticamente livres.

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Fugindo dos “Grilhões do Cativo”: Os Expostos Pretos e Pardos na Casa da Roda da Misericórdia de Lisboa (1780-1807)”, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 11, 2011, p. 225.

³ O trabalho servil em geral é abolido pelas Cortes dois anos antes do final da obrigação de trabalho forçado por parte dos “libertos” (1875).

João Pedro Marques, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 158-159, 2001, pp. 209-247.

⁴ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 52-53.

⁵ Conforme será analisado no último capítulo.

⁶ Valentim Alexandre, “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”, in *Análise Social*, vol. XXVI, n.º 111, 1991, p. 294.

No entanto, o resultado imediato destes tratados foi, perversamente, a intensificação maciça do comércio negreiro transatlântico, forma de quem nele empregava cabedais arrecadar mais-valias face a um futuro deste ramo de negócio, que então se torna um pouco mais incerto¹. Para além do aumento do volume do tráfico, que se manterá até aos anos 30², um acontecimento levará a que as corporações que representavam os interesses dos negreiros em Angola comecem a concertar no plano discursivo a defesa do comércio de escravos: o acordo anglo-brasileiro de 1826³. A Junta da Fazenda de Luanda, em 1830, e o Senado da Câmara Municipal de Luanda, em 1833 – numa época anterior ao decreto de Sá da Bandeira, e em que o número de escravos exportados paradoxalmente aumentava – denunciam desde logo os grandes males que a proibição vinha trazendo à economia e às finanças angolanas, começando assim a aliar à resistência empírica dos negreiros um mais refinado discurso teórico, apologético da escravatura⁴. Tais interesses corporativos, posteriormente, tornariam difícil a aplicação imediata do decreto de 1836, atrasando a sua publicação na colónia⁵. Tal não é surpreendente, uma vez que, devido ao vazio de poder provocado pela Guerra Civil Portuguesa, Angola foi governada por uma junta de governo de 1834 a 1837⁶, exaltação perfeita dos oligopólios locais⁷.

A normalização do poder no seguimento da nova ordem liberal, que acarretou o final da era dos Capitães-Generais com a criação do posto de Governador-Geral, não resulta, no entanto, numa reforma profunda da estrutura de governo angolana. Nesta, atavicamente persiste uma promiscuidade entre os interesses das elites económicas locais (pró-tráfico) e a hierarquia colonial. De facto, os militares portugueses que ocupam postos no interior da colónia continuam ao longo do século XIX a depender de lucros auferidos do tráfico negreiro interno ou da extorsão de mantimentos às populações sob o seu domínio,

¹ *Idem, ibidem*, p. 295.

² *Idem, ibidem*.

³ *Idem, ibidem*, pp. 294-304; Jaime Rodrigues, “O tráfico de escravos e a experiência diplomática afro-luso-brasileira: transformações ante a presença da corte portuguesa no Rio de Janeiro”, in *Anos 90*, vol. XV, n.º 27, 2008, p. 120.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 295-296.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 309.

⁶ Tendo lugar um breve interregno em 1836 durante o qual presidiu aos destinos da colónia Domingos de Saldanha Oliveira e Daun.

⁷ *Idem, ibidem*.

destinados ao rentável abastecimento dos mercados das cidades costeiras, como complemento aos seus parcos vencimentos¹:

“Metidos na triste alternativa de, para serem honestos, não ganharem para as despesas obrigatórias, os chefes do território excediam-se nos seus recebimentos complementares, cuja **prática arcaica** e generalizada lhes absolvía as consciências e os levava, de frente erguida, para as **residências**”.²

Tal realidade irá contudo tornar-se, com o desenrolar do século XIX, cada vez mais tida como inevitável – e mesmo fonte de inspiração, dentro de um novo entendimento neotradicionalista do modo desejável de colonizar África – o que leva a que em Lisboa, quando a ela alude Leonardo Torres, na *Sessão em 27 de Dezembro de 1880*, da Sociedade de Geografia de Lisboa, a sua intervenção seja constantemente interrompida “com os aplausos da assembléa”³:

“Que os governadores [Subalternos]⁴, salvo raras excepções, abusavam muito da sua auctoridade; e que, ou se deixavam dominar pelos influentes e potentados, ou estes faziam representações contra elles, promovendo-lhes grandes desgostos, não sendo muito vulgar esta segunda parte, e podendo inferir-se que em regra uma representação dos influentes contra o governador é um attestado da sua honradez e do seu espirito de justiça. Que se mandavam governar grandes regiões sertanejas homens que, promovidos do posto de sargentos ao de alferes, que nunca obteriam na metropole, recebiam apenas 25\$000 réis mensaes; e que esta quantia representava, **pelo menos**, a fome. Que se perguntava como é que elles poderiam viver com tão minguidos recursos, e a resposta que lá se obtinha era esta: «**arranjam-se**», phrase que explicava os abusos, as extorsões e as guerras do interior”.⁵

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 350, 358.

² Ralph Delgado, *História de Angola – Terceiro Período 1648 a 1836*, vol. III, Lisboa, Edição Banco de Angola, 197?, p. 335 (ênfase no original).

³ *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 2.^a Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880-1881, pp. 296-297.

⁴ Nova designação dada aos antigos Capitães-Mores dos Distritos e Presídios.

⁵ *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, *loc. cit.* (ênfase no original).

Dificultando ainda mais a aplicação de medidas reformistas gizadas em Lisboa, o grupo de interesse dos negreiros conseguiu ao longo da quase totalidade da primeira metade do século XIX anular a influência dos Capitães-Generais e dos primeiros Governadores-Gerais de Angola¹, mesmo estando incumbidos os últimos de consumir no terreno o decreto de Sá da Bandeira que desde 1836 regulava a abolição do tráfico negreiro transatlântico². O próprio marquês ao longo da sua vida pública denuncia esta “escandalosa” situação. A 26 de janeiro de 1843, Sá da Bandeira assevera perante os pares do Reino:

“Em Africa, na costa de Angola, existe uma Estação naval Portugueza ha muitos annos, a qual tem feito duas ou tres prêzas, em quanto que n'um documento official, que tenho presente, publicado em Inglaterra, vejo que dous navios de guerra Inglezes tomaram, no espaço de seis mezes, trinta e tres navios negreiros na mesma costa: é pois claro que na disposição da força naval Portugueza ha vicio. Eu attribuo-o a estarem estes navios de guerra Portugueses debaixo das ordens dos Governadores Geraes, e não obrarem debaixo da responsabilidade dos seus proprios commandantes. [...] [O] trafico da escravatura ha de continuar, e os navios de guerra Portuguezes não farão o que devem fazer, por quanto estão sujeitos a outra authoridade”.³

Uma resistência a tão alto nível à aplicação da nova legislação abolicionista não é, contudo, surpreendente. O coronel Bernardo Vidal, o primeiro a tomar o controlo da colónia das mãos da junta governativa que a regeu até 1837, também o primeiro Governador-Geral encarregue de aplicar o decreto de 1836, foi igualmente o primeiro a subtrair-se a tal responsabilidade, não chegando sequer a diligenciar a sua publicação em Angola, justificando-se, em privado, do seguinte modo:

¹ René Pélissier, afirma mesmo que:

“Até aí [os negreiros] tinham conseguido ganhar para a sua causa o primeiro Governador-Geral encarregado de fazer cumprir o decreto de Sá da Bandeira, Manuel Bernardo Vidal (1837-1838), que por esse facto foi destituído por Lisboa. Em seguida, tinham expulsado António Manuel de Noronha (1839-1839), sobrevivido a Manuel Eleutério Malheiro (1839-1842), aliciado José Xavier Bressane Leite (1842-1843), reconquistado o seu ascendente no interregno dirigido pelo Conselho de Governo (1843-1844) e, por fim, contemporizado com Lourenço Germack Possolo (1844-1845)”.

René Pélissier, *ob. cit.*, p. 28.

² João Pedro Marques, “Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 160, 2001, pp. 609-638; Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 18.

³ *Diário da Câmara dos Pares do Reino de Portugal*, Sessão n.º 15, 26 de janeiro de 1843.

“Não publicarei a lei da escravatura, que se dirá de mim em Portugal, principalmente os faladores, e os filantrópicos [...] A Lei não é exequível [...] A publicação da Lei só traz consigo a ruína total, e inevitável desta colónia, morre tudo à fome, pois não têm uma única coisa de que possam lançar mão, os negociantes retiram-se...”.¹

Um outro grupo social resiste desde logo às mudanças idealizadas pelas elites metropolitanas, alterando ou distorcendo o seu espírito aquando a aplicação no terreno, de forma a manter ou a avançar uma agenda própria: o dos “filhos do país e moradores” afro-portugueses do sertão². Esta “categoria social e cultural muito heterogénea”, formada pela descendência quer de soldados, comerciantes e degredados brancos, quer de negros livres emancipados das autoridades africanas, constitui em meados do século XIX uma oligarquia colonial que controla uma rede de comércio legítimo ou de contrabando que se estende bem para lá dos limites da soberania nominal portuguesa³. Os “filhos do país” galvanizam-se em torno dos polos de ocupação portuguesa, e constituíam ainda em finais do século XIX, devido à parca ocupação militar europeia do território, a última garantia da soberania lusa⁴. Estabelecidos nas cidades costeiras, eram capazes de mobilizar forças privadas de escravos e clientes em prol da defesa da colónia, bem como de seus interesses comerciais, conexos bastantes vezes com o tráfico negreiro⁵. Os “moradores” afro-portugueses do sertão, por sua vez, por um lado serviam de mediadores entre as elites costeiras (“filhos do país” e agentes coloniais, estatais ou privados) e formações políticas africanas autónomas do interior⁶; por outro lado, aproveitavam todas as hipóteses de se desviarem das rotas de comércio controladas pela Coroa portuguesa, transacionando igualmente, e com maior lucro, com as feitorias de cidadãos de outras nações ocidentais, instaladas na costa norte de Luanda⁷. Este grupo, valendo-se da sua posição de charneira, quer cultural e social quer geográfica, torna-se perito não só no esquivar da legislação idealizada pelos reformadores modernistas (criando conflitos com as autoridades apontadas por Luanda para o interior,

¹ Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 310.

² Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 351-352, 360-361.

³ *Idem, ibidem*, pp. 359-362.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 351-353.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 365-367.

⁷ *Idem, ibidem*, pp. 361-362.

cujos postos cobijam), mas também na manipulação da política africana, tanto a das formações políticas africanas avassaladas, como a das autónomas¹.

Assim, é sem surpresa que quando na tentativa de reajustamento a um novo quadro económico constrangido pelo fim do tráfico negreiro e independência brasileira, a tutela da metrópole tenta mudar a paisagem da colonização angolana, encontra “óbices irremovíveis”². De entre os quais se destaca: “[A] absorção dos colonizadores pelos usos dos colonizados, numa simbiose paradoxal de contradições reguladas pelo interesse material, pela adaptação ao meio e pelas exigências da luta pela vida”³. A atitude da elite portuguesa face à adoção por parte dos colonos, desde os titulares das mais altas patentes ao mais simples degredado, de valores e usos dos colonizados irá então sofrer uma mudança drástica ao longo do século XIX, conforme o Império Africano se vai afigurando como a única forma de recuperar uma crescentemente romantizada glória passada de Portugal. Cada vez mais influenciada por um nacionalismo que, sendo por definição modernista⁴, interioriza quer o mito da “Herança Sagrada” quer o do “Eldorado”, a postura das elites metropolitanas vai passando da tolerância apática para a indignação pública perante a aculturação no sentido contrário ao desejado. A “adaptação ao meio”, de prática promovida passa a ser tida como a pior espécie de cabotinagem, conforme Portugal metropolitano se abre ao mundo⁵, e o fracasso ultramarino é entendido não como fatalidade, mas resultado da negligência do dever colonial, que se torna obrigação patriótica⁶.

Presente na opinião pública portuguesa passa então a estar, pela primeira vez, uma muito incipiente consciência anti-esclavagista. A defesa do abolicionismo, nunca

¹ *Idem, ibidem*, pp. 360-361, 366-367.

² Ralph Delgado, *ob. cit.*, p. 15.

³ *Idem, ibidem*, p. 14.

⁴ Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, Londres, Routledge, 1998.

⁵ Nas palavras de Eça de Queirós:

“Pelos caminhos de ferro, que tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo da França e da Alemanha (através da França) torrentes de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos, interesses humanitários... Cada manhã trazia a sua revelação, como um Sol que fosse novo. Era Michelet que surgia, e Hegel, e Vico, e Proudhon; e Hugo tornado profeta e justiceiro dos reis; e Balzac, com o seu mundo perverso e lânguido; e Goethe, vasto como o Universo; e Poe e Heine, e creio já que Darwin, e quantos outros!”

José Maria Eça de Queirós, “Um Génio que era um Santo – In Memoriam”, in A. Campos Matos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queirós*, Lisboa, Edições Caminho, 1988 pp. 204-205.

⁶ Posição que se manterá até à década de 1890, quando as práticas entretanto denunciadas voltam a ser aceites, sendo em parte recuperadas em moldes neotradicionalistas pelos militares da geração de 1895 (conforme será analisado no último capítulo).

constituída num movimento, resulta de uma reflexão sobre a posição de Portugal no concerto das nações civilizadas: mais por vergonha do que por convicção, será então defendido o fim de práticas negreiras herdadas do Antigo Regime, incompatíveis com uma nação moderna, como as elites passam a projetar Portugal¹. A posição de Sá da Bandeira, de que o fim do trabalho forçado sob qualquer denominação, e apesar de qualquer justificação, era essencial ao desenvolvimento económico e social colonial, não cria, no entanto, grande lastro². De facto, na metrópole, apenas a este estadista parece ser óbvia a relação entre a existência de trabalho forçado e o fraco desempenho da economia lícita colonial: para Sá da Bandeira, o tráfico apenas trazia lucro aos capitalistas brasileiros, e era a dependência das colónias africanas deste que as tornava inúteis para a metrópole³. O Duque de Palmela, a outra grande exceção ao que era, no melhor dos casos, um grande indiferentismo português perante o abolicionismo, baseia a sua posição em “razões de política externa”, e não de “política colonial”⁴. Contudo, a ideia de que as causas da decadência do território angolano são de ordem económica vai-se entranhando no discurso colonial, vindo a tornar-se hegemónica. Duas frentes, correntes difusas compostas por membros das elites lusófonas do século XIX que se pronunciam sobre o problema colonial, vão então passar a articular um discurso sobre os costumes, crenças e práticas do “Outro” africano, por vezes desumanizado, mas não ainda da forma absoluta como o será pelo racismo científico, que se ia constituindo como doutrina nas metrópoles centrais europeias mas não fazia ainda eco na periferia portuguesa⁵.

¹ Valentim Alexandre, *ob. cit.*

² *Idem, ibidem.*

³ Joaquim António de Carvalho e Menezes, o “filho da terra” que viria a servir de inspiração aos nacionalistas crioulos angolanos da viragem do século XIX, defende igualmente este princípio, a partir de Angola, na sua obra *Memoria geográfica, e política das possessões portuguezas n'Affrica occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências.*

Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *O tráfico da escravatura, e o Bill de Lord Palmerston pelo Visconde de Sá da Bandeira, Ex-Secretario d'Estado dos Negocios Estrangeiros*, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1840, p. 9; Jacopo Corrado, “The Rise of a New Consciousness: Early Euro-African Voices of Dissent in Colonial Angola”, in *e-Journal of Portuguese History*, vol. V, n.º 2, 2007 (sem numeração), disponível em: https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/html/jcorrado_m_ain.html; Joaquim António de Carvalho e Menezes, *Memoria geográfica, e política das possessões portuguezas n'Affrica occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências, Origem de sua decadência, e atrazamento, suas conhecidas produções, e os meios que se devem applicar para o seu melhoramento, de que deve rezultar mui grandes vantagens á monarquia*, Lisboa, Tipografia Carvalhense, 1834.

⁴ Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 302-303; “«Crimes and Misunderstandings» Réplica a João Pedro Marques”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 15, 1995, p. 158.

⁵ *Idem*, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, pp. 59-60.

A primeira é engrossada pelas heterogéneas fileiras dos defensores da manutenção do estatuto de escravo, se não mesmo do tráfico negreiro transatlântico mais ou menos encapotado, cada vez mais descontentes com a política colonial traçada pelos herdeiros liberais do iluminismo. Desta fazem parte todos aqueles que acreditam que a oportunidade de criar “novos Brasis” passa pela manutenção de uma sociedade em que a força motriz continue a ser a mão-de-obra negra forçada, mantida fatalmente sob ferros. Membros influentes da sociedade civil e militar angolana e metropolitana integram este grupo, bem como os mais variados agentes coloniais que nas cidades costeiras e nos pontos ocupados do interior dependem do tráfico humano para obterem rendimentos. Estes quadros altos e médios do Império lançam mão a descrições da barbárie africana para fazer valer o seu ponto de vista, sendo que as práticas quotidianas dos últimos, porém, amiúde demonstram a hipocrisia das acusações de barbárie e selvajaria, uma vez que os detentores de postos administrativos médios e baixos partilhavam com os africanos negros grande parte dos seus valores e crenças, o que acabava por ditar que com estes compartilhassem atitudes, práticas e costumes. Parte da situação privilegiada destas pequenas elites coloniais resulta precisamente da sua posição de charneira, geográfica e cultural, e como tal é compreensível por que lhes foi difícil abandonar os hábitos, que, criticados em público apenas como apanágio dos africanos, são contudo mais ou menos recatadamente mantidos. A sua censura oportunista aos costumes e crenças africanos¹, imaginários ou verificáveis, parte portanto de um desejo de manutenção de um *status quo* económico ou laboral herdado do Antigo Regime, e não de um desejo de modernização, contrariamente ao que por vezes expressam nos seus manifestos.

Valentim Alexandre caracteriza-os como “pragmáticos”, e de facto é assim que nos seus discursos se apresentam². Tal não implica, contudo, a presença de um grau zero teórico nas suas contribuições públicas: a sua escrita não é inocente, e se recorrem

¹ E aqui é necessário ter em conta, como refere Maria Rosário Pimentel na sua coletânea de estudos sobre a escravatura, que o “contributo [dos escravos] não se saldou pela força do trabalho, mas igualmente pela acção que desenvolveram, sobretudo nas sociedades coloniais, como veículo cultural”. Ainda de acordo com esta autora: “Não é tanto a sua quantidade [de escravos na sociedade portuguesa] que é importante, mas o facto de a sua presença ter tido peso suficiente para se imiscuir e deixar marcas na toponímia, nas tradições, na cultura e no sangue [português]”. Por outras palavras, este grupo por depender economicamente da escravatura lidava mais de perto com africanos negros, sendo que de tal contacto invariavelmente resulta uma maior exposição aos seus costumes e crenças.

Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras – Estudos sobre Escravatura*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, pp. 14-15, 17-18.

² “Práticos” é um sinónimo igualmente amiúde utilizado. Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 59.

estilisticamente a uma denegação do que classificam como teórico ou utópico (as teorias de Sá da Bandeira surgem como tema recorrente), sempre temperada por narrações cujo objetivo mais do que esclarecer é provar uma suposta competência prática (baseada no conhecimento em primeira pessoa das sociedades sobre que predicam), fazem-no mobilizando fórmulas discursivas e todas as teorias de que podem lançar mão para avançar a sua agenda política.

A segunda frente é composta por indivíduos que, não sendo reacionários em relação às políticas liberais de Lisboa, não eram necessariamente contra todas as formas de trabalho obrigatório. Nesta se incluem não só os abolicionistas, mas, de modo mais abrangente, todos os que defendiam a reforma e a modernização das colónias, continuando ou não os negros africanos a serem mantidos como mão-de-obra forçada – tudo desde que o progresso material seguisse o seu curso. Progresso físico que ditaria, na opinião deste grupo, a reestruturação da sociedade colonial, ou seja, promoveria uma concomitante, ainda que secundária, reforma social. Neste ponto se distinguem da primeira frente, cujo objetivo era a manutenção de um *status quo*: os costumes tidos como retrógrados são criticados, sejam eles praticados quer por africanos, quer por colonos ou agentes coloniais, que passam também a estar na sua mira. De “teóricos” os apelida Valentim Alexandre, por oposição aos “pragmáticos”¹. Contudo, se a sua ação se queda no campo da teoria tal deve-se, sem dúvida, mais à resistência que as suas políticas encontram no ultramar, do que na falta de um real desejo de as por em prática.

Ambas as frentes, ou correntes de pensamento sobre a situação colonial (“pragmáticos” e “teóricos”), darão origem a discursos específicos sobre a crença e a prática da feitiçaria em Angola. Os membros da primeira utilizarão para tecer as suas críticas um molde bem estabelecido, aproveitando-se de uma já larga tradição de discursos sobre o barbarismo africano. Tal compreende-se, tendo em conta a sua agenda conservadora: a manutenção do Tráfico. Por sua vez, os filiados na segunda corrente, modernista e reformadora, trarão novos elementos discursivos, inspirados na adoção de novas teorias económicas, para o quadro por vezes igualmente negro que pintam dos nativos africanos, bem como dos colonos aculturados às sociedades locais. A crença na feitiçaria começa por eles a ser apontada, paradoxalmente, quer como resultado quer como

¹ Os seus opositores, os “pragmáticos” ou “práticos”, optam diversas vezes por os apelidar de “utopistas”.
Idem, ibidem, loc. cit.

causa do que entendiam ser a ociosidade generalizada da população presente na colónia angolana.

No último quartel do século XIX, graças essencialmente a dois fatores, a maior propagação em Portugal das teorias raciais em voga na Europa central¹, bem como o extremar do nacionalismo imperial pós-*Ultimatum*, a segunda corrente diluir-se-á na primeira, confluindo numa só frente, defensora de uma “linha dura” em relação aos africanos negros e às elites crioulas locais². A geração de 1895, composta por administradores coloniais militares ou militaristas, viria a dar corpo a esta tendência, sendo que no entanto, nas campanhas de “pacificação” que os seus membros encetam, estes recorrem a elementos neotradicionalistas que julgam recuperar diretamente da Era dos Capitães-Mores (século XVIII), ou de culturas locais (que entendem a partir de uma lenda negra sobre os africanos negros que entretanto se cristaliza). Até lá, no entanto, é necessário ter em conta duas evoluções para perceber de que ponto de vista ambas as frentes abordam as práticas culturais de matriz africana, de entre as quais a feitiçaria. A primeira prende-se com desenvolvimentos no *corpus* de textos sobre o “Outro” colonial, cada vez mais acessíveis e reclamando uma autoridade baseada na experiência pessoal. A segunda, com uma mudança na perceção de quais eram as causas da decadência colonial, proporcionada pela abertura das elites metropolitanas a novas teorias económicas. A lenta transição económica do território, do tráfico humano para o tráfico lícito, mas ainda assim baseado em mão-de-obra forçada, estabelecerá o fundo indispensável para perceber estas mudanças.

Os colonos e nativos africanos que não se enquadram nas elites prosseguem, por sua vez, alheadamente a sua atividade, a despeito e mesmo na ignorância das polémicas que

¹ A criação da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1875 é um marco na revolução “cientifista” do conhecimento colonial português, sendo que a fundação da sua congénere Sociedade de Geografia Comercial do Porto (1880) ilustra quicá de forma mais explícita a popularização crescente do saber pseudocientífico sobre o “Outro” colonial.

Ângela Guimarães, “A ideologia colonialista em Portugal no último quartel do século XIX”, in *Ler História*, n.º 1, 1983, pp. 69-79; *Uma corrente do colonialismo português: a Sociedade de Geografia de Lisboa 1875-1895*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984; Dário Miguel Corte-Real Coelho, *A Sociedade de geografia de Lisboa e a sua influência no colonialismo africano*, Coimbra, Universidade de Coimbra, trabalho de seminário, 1999; José Luís Lima Garcia, *A Sociedade de Geografia de Lisboa e a propaganda colonial em Portugal no final do século XIX (Análise dos estratos socioprofissionais da S.G.L., no período compreendido entre 1875 e 1900)*, Guarda, ESEG Publicações, 2004; Maria Manuela Lucas, “A Ideia Colonial em Portugal (1875-1914)”, in *Revista de História das Ideias*, vol. XIV, 1992, pp. 297-324; Maria Teresa Alves da Costa Cirne Cardoso, *Perspectivas do Colonialismo Nacional – A Sociedade de Geografia Comercial do Porto (1880-1888)*, Porto, Universidade do Porto, tese de mestrado, 2000.

² Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 59.

sobre o seu modo de viver em público se traçam ao longo do século XIX. As malhas largas da rede colonial, nesta época anterior às “campanhas de pacificação” do território angolano, bem como a existência de fronteiras difusas, a vários níveis, tal ainda o permitem.

A consolidação de uma “biblioteca colonial” e de uma “opinião pública” em Angola

Valentim Yves Mudimbe propõe na sua obra *The Idea of Africa* o conceito de “colonial library (biblioteca colonial)” enquanto definição de um corpo de textos e conhecimentos supostamente dedicados a “decifrar” e “traduzir” o “Outro” africano, mas que na verdade o “domesticam” e reificam enquanto objeto de estudo e perícia¹. Esta “biblioteca” tem raízes profundas em textos e saberes que em alguns séculos precedem a sua sistematização, mas é contudo a sua cristalização enquanto cânone – que por sucessivos acréscimos, mas igualmente por amnésias seletivas, sofre flutuações ao longo do domínio colonial do continente – que lhe proporcionará um semblante de agente histórico. De facto, apesar de contar com obras anteriores ao século XIX, é neste período que a “colonial library” enquanto *corpus* ganha definitivamente forma, em larga medida devido à ascensão do “*print capitalism* (capitalismo de imprensa)” a partir de meados de Oitocentos². Em Portugal, a “biblioteca colonial” sobre Angola, entendida nos moldes propostos por Mudimbe, surge igualmente ao longo do século XIX, devendo muito a duas grandes inovações possibilitadas pela Revolução Liberal de 1820, e o posterior estabelecimento definitivo do governo constitucional em 1834³. A primeira destas novidades pode ser caracterizada a traços breves

¹ Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Londres, James Currey Publishers, 1994, p. xii.

² Termo cunhado por Benedict Anderson em *Imagined Communities*, que se refere à dinâmica que se criou no século XIX quando obedecendo às regras do mercado – e mais livres em relação a censuras régias e clericais – os editores de jornais, livros e demais materiais impressos começaram a ter em conta a língua em que produziam os seus produtos (adotando o vernáculo) e o apelo popular destes (adaptando o conteúdo ao gosto que especulavam ser o da maioria) a fim de tentarem obter o máximo de proveito económico. Desta maior liberdade, de forma não consciente ou planeada, mas espontânea, resultou uma maior consciência nacional que, segundo Anderson, desaguou no nacionalismo.

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983; Valentin-Yves Mudimbe, *ob. cit., loc. cit.*

³ Cristina Nogueira da Silva, escolhendo a expressão “corpus literário autónomo” para se referir ao conjunto de textos aqui apelidados de “biblioteca colonial”, aponta a sua cristalização definitiva para os finais do século XIX – entre a formação da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1875 e a Comissão de Cartografia em 1883.

como a secularização e popularização do conceito de biblioteca. A segunda trata-se da introdução da imprensa periódica em Angola, cujo princípio conturbado marca o início de uma nova era, caracterizada pela maior divulgação e produção de textos sobre os hábitos locais.

Com a extinção dos conventos em 1834 é fundado pelo governo liberal o Depósito das Livrarias dos Extintos Conventos, com o fim de resolver um problema que se havia posto ao Estado: a necessária distribuição de parte dos bens móveis, livros e manuscritos, que haviam ficado sob sua tutela após a apreensão dos imóveis religiosos¹. Este organismo funcionará até 1841, quando é incorporado na Biblioteca Nacional de Lisboa, e graças às linhas que orientam a sua política revolucionará o conceito de biblioteca em Portugal². O Depósito das Livrarias pugnará pela instalação de uma rede nacional de bibliotecas públicas, segundo utópicos moldes descentralizadores e um modelo francófilo, almejando não só tornar público o conhecimento até então de acesso restrito à classe eclesiástica, mas, acima de tudo, útil³.

Dos muitos problemas que tornaram difícil a realização prática de um projeto tão ambicioso, como ademais o geralmente eram as reformas liberais, as causas foram as habituais. A principal foi a falta de obras adequadas a preencher os requisitos das novas bibliotecas especializadas que surgiram, especialmente técnicas, pois os conventos, originais proprietários do espólio do Depósito das Livrarias, haviam constituído as suas coleções de acordo com os seus naturais e limitados interesses (muitos dos livros versavam sobre tópicos teológicos, ou eram em Latim)⁴. Tal falha nunca foi completamente suprida, devido à crónica escassez de meios financeiros, sendo a reforma encetada pelo Depósito das Livrarias consumada principalmente através da redistribuição seletiva de livros já

Aqui se defende, no entanto, que seguindo a definição de Mudimbe, é já possível no primeiro quartel do século verificar a existência de uma “biblioteca colonial” portuguesa estável.

Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, pp. 27-28.

¹ Anteriormente, a supressão da Ordem dos Jesuítas em Angola (1759-1760), havia já proporcionado a redistribuição da biblioteca e arquivos da Ordem. Contudo, o espólio jesuíta não foi na colónia institucionalmente aproveitado, tendo sido – ao que tudo indica – meramente absorvido pelas bibliotecas e registos particulares da elite de Luanda.

Joseph Miller e John Thornton, “A Crónica como fonte, história e hagiografia: O catálogo dos governadores de Angola” in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 12-13, 1990, p. 34; Paulo J. S. Barata, “As bibliotecas no liberalismo: definição de uma política cultural de regime” in *Análise Social*, vol. XL, 2005, p. 37.

² Paulo J. S. Barata, *ob. cit.*, *loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, pp. 40, 46-47.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 41.

existentes¹. A repartição do espólio era guiada pelos princípios da preferência por instituições públicas, e noções de que a da constituição do saber deveria então passar a ser enciclopédica². O seguimento destas orientações implicava o abandono de um modelo alexandrino de biblioteca total, a favor da criação de bibliotecas temáticas – em que o conhecimento era espartilhado em áreas de interesse – ou bibliotecas populares, generalistas mas com catálogos superficiais e não exaustivos³. A resistência dos agentes culturais que deviam efetuar esta redistribuição junta-se então às perenes dificuldades financeiras, impossibilitando a realização plena do plano de reforma das bibliotecas nacionais, partindo esta reação da incapacidade destes agentes culturais abandonarem o modelo alexandrino, criando-se assim uma lógica competitiva entre várias instituições, na tentativa de os seus representantes açambarcarem o máximo número de volumes⁴.

Apesar destes constrangimentos, graças à ação do Depósito das Livrarias o conceito de biblioteca – a sua natureza, razão de ser e o fim que se almejava ao promover a frequência deste espaço – seria para sempre alterado⁵. Por um lado, a secularização destes espaços é sem dúvida o aspeto mais conspícuo da reforma liberal, patente na deslocação física das obras, e na sua nova tutela por parte do Estado. Por outro, esta mudança foi acompanhada por desenvolvimentos na classificação do conhecimento: este passa a dividir-se acima de tudo entre útil e inútil⁶. Compulsar livros nas novas bibliotecas deveria ser a centelha que resultaria na atividade prática, não mais na reflexão monástica. A promoção deste exercício de reflexão inseparável de uma práxis, central à nova forma de ler livros que se queria proporcionar não só às elites mas também às camadas mais desfavorecidas (como é possível descortinar na urgência concedida à criação de redes públicas e de bibliotecas populares), visava portanto não só o despertar coletivo para a ação (que neste período passava indubitavelmente pelo recentrar do Império em África), como a consolidação desse mesmo coletivo (do qual acabava de se excisar o Brasil)⁷.

Embora este desejo de reformulação profunda das bibliotecas fosse manifesto, foi o caos que na prática durante bastante tempo resultou do projeto do Depósito das Livrarias

¹ *Idem, ibidem*, pp. 47, 51-56.

² *Idem, ibidem*, p. 46.

³ *Idem, ibidem*, pp. 41, 47.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 51-56.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 61.

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 45-47, 50.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 43.

(agravado pela desordem que naturalmente resultava de décadas de conflito e pilhagens estrangeiras), o que explica que a dificuldade em obter fontes históricas sobre o Império africano se mantenha desde os conflitos das primeiras décadas do século XIX até inícios da década de cinquenta (levando por vezes à reprodução em Portugal de textos estrangeiros, à falta de melhores alternativas).

A outra inovação que acelerará a constituição de uma “biblioteca colonial” em língua portuguesa é a extensão da imprensa periódica às colónias (primeiro o Brasil em 1808, depois Goa, 1821, Macau, 1838 e Cabo Verde, 1842¹), que em Angola se dá em 1845 com a criação do *Boletim do Governo Geral da Província de Angola* (a partir de 1847 *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*)². A imprensa vinha ganhando *momentum* em Portugal desde a década de 1820, graças à recentemente adquirida liberdade de expressão, e ao clima de disputa política crispada, fértil para o aparecimento de novas e amiúde efémeras publicações militantes³. Contudo, é apenas após a independência brasileira, e a deslocação do foco da política colonial portuguesa para África, que esta nova forma de comunicação em massa se estende às colónias africanas, como parte indissociável do projeto reformador liberal. Assim, é sem surpresa que se verifica que é sob a direção de Sá da Bandeira, em 1836 (ano da publicação do seu decreto abolicionista em Portugal), que se criam os pressupostos legais que levariam à extensão, por mão do governo liberal, da imprensa periódica a Angola. O decreto de sete de dezembro de 1836 determina no seu décimo terceiro ponto que:

“Debaixo da inspecção de cada Governo geral se imprimirá um Boletim, no qual se publiquem as Ordens, Peças Officiaes, Extractos dos Decretos regulamentares enviados pelo respectivo

¹ Júlio de Castro Lopo, *Jornalismo de Angola – Subsídios para a sua História*, Luanda, Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964, pp. 11-12.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ A obra seminal de José Tengarrinha, *História da Imprensa Periódica Portuguesa*, continua a ser a referência principal neste campo de estudo, sendo que o autor recentemente reatualizou a sua abordagem ao tópico. No caso brasileiro, a obra de Nelson Werneck Sodré ocupa uma posição igualmente incontornável. Para uma análise comparativa entre os méritos de ambas, consultar *As histórias da imprensa de Nelson Werneck Sodré e de José Manuel Tengarrinha: uma comparação*, de Jorge Sousa.

Jorge Sousa, *As histórias da imprensa de Nelson Werneck Sodré e de José Manuel Tengarrinha: uma comparação*, 2008, disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-as-historias-da-imprensa-de-nelson-werneck-sodre.pdf>; José Tengarrinha, *História da Imprensa Periódica Portuguesa*, Lisboa, Caminho, [1965]1989; *Nova história da imprensa portuguesa: das origens a 1865*, Lisboa, Temas e Debates, 2013; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, Rio de Janeiro, Mauad, [1966]1999;

Ministerio aos Governos do Ultramar; bem como noticias marítimas, preços correntes, informações estadísticas, e tudo o que for interessante para conhecimento do Publico”.¹

Sofrendo um atraso na execução, que ademais não foi dos mais significativos, o desígnio de Sá da Bandeira dará frutos em 1845 com a publicação do *Boletim do Governo Geral da Provincia de Angola*, sendo Governador-Geral Pedro Alexandrino da Cunha. Desde o início, como fica patente no artigo do decreto que proporcionará a gênese da imprensa periódica em Angola, este projeto comungava dos valores já expressos na reorganização das bibliotecas nacionais avançada pelo Depósito das Livrarias dos Extintos Conventos: o saber devia ser tornado público, útil, e compartimentado em áreas temáticas, de acordo com um princípio enciclopédico. Ao *Boletim* caberia assim divulgar não só os decretos e outras emanações oficiais, como promover a vulgarização de todo o tipo de saber que estivesse relacionado com as áreas de conhecimento que eram entendidas como sendo da esfera de interesse dos seus leitores: o comércio colonial, a navegação, a higiene tropical, e o conhecimento prático sobre o “Outro” africano, ainda difusamente organizado. Este conhecimento (proto)etnográfico, não estando ainda sob a alçada de uma disciplina sistemática como o virá a ser a Antropologia colonial, sofre assim uma secularização, emancipando-se das *monumenta missionaria*, testemunhos da *via dolorosa* dos missionários, destinados não a proporcionar informações úteis aos seus leitores, mas sim ocasiões de reflexão piedosa².

A imprensa periódica em Angola esteve desde o seu atribulado início no centro da disputa que dominava então a vida pública do território: a resistência conservadora dos negreiros e suas clientelas às alterações ao seu modo de vida, e sua reação visceral às novas disposições legais liberais. É significativo que apenas com a tomada de posse de Pedro Alexandrino da Cunha, o primeiro homem a estender a perseguição do tráfico

¹ Decreto de sete de dezembro de 1836, artigo 13º.

² Vanicleia Silva Santos em *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII* descreve como após o Concílio de Trento a produção de obras hagiográficas acerca dos missionários africanos, muitas vezes como prelúdio à sua canonização, se tornou uma parte essencial da estratégia de conversão das populações locais. Nestes relatos não só os feitos piedosos ou mesmo milagrosos dos missionários eram exaltados, e utilitariamente exagerados, como também o eram as dificuldades à ação proselitista postas pelos costumes locais, clima e doenças tropicais. O objetivo desta última prática era, claro está, a obtenção da palma de mártir para os alvos de tratamento hagiográfico.

Vanicleia Silva Santos, *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*, Universidade de São Paulo, tese de doutoramento, 2008, pp. 51-61.

transatlântico ao terreno africano¹ – após a haver promovido no mar enquanto Comandante da Estação Naval – se publique finalmente o *Boletim* cuja execução havia sido prevista no decreto de sete de dezembro de 1836. Em 1845, pela mão deste novo Governador-Geral, começa assim, e em concomitância, a ser aplicado não só o décimo-terceiro artigo desta verdadeira lei orgânica, como, paulatinamente, o decreto de 10 de dezembro do mesmo ano, que abolia o tráfico atlântico². De facto, a ação de Pedro Alexandrino é imediata, uma vez tomado o poder (seis de setembro de 1845), até aí nas mãos do Governador-Geral Lourenço Germack Possollo, volvidos sete dias publica o primeiro número do *Boletim do Governo Geral da Provincia de Angola* (13 de setembro de 1845)³. Uma tão grande eficácia no cumprimento de um decreto, que há oito anos não era acatado, revela antes de mais que este o não era por escolha deliberada, e não por falta de meios (um prelo, material tipográfico), pois sendo esse o caso em tão pouco tempo não podia ser a falha remediada. Júlio Lopo, historiador da imprensa angolana, afirma mesmo:

“No Govêrno (1844-1845) de Lourenço Germack Possollo já aqui devia existir o prelo da Imprensa do Govêrno [...]. Por motivos que desconheço, a verdade é que durante mais de oito anos se não fez caso, em Angola, da lei que instituía a publicação da folha oficial”.⁴

O que as fontes da época revelam, contudo, é que de facto não existia na colónia um prelo da Imprensa do Governo; este apenas chegaria a Luanda a 13 de abril de 1847, quase dois anos após a primeira publicação do *Boletim do Governo Geral da Provincia de Angola*, tendo sido despachado de Lisboa em 1846, em resposta a um pedido de Alexandrino da Cunha datado de 13 de setembro de 1845⁵. É numa informação do Chefe da Repartição do Ministério da Marinha e Ultramar, Simão José da Luz Soriano, em resposta a este pedido do Governador-Geral, que fica claro como até então se procedia à impressão do *Boletim*: “Em Angola não havia semelhante Boletim; mas tendo-se ahi conseguido huma imprensa

¹ René Pélissier, *ob. cit.*, pp. 27-28.

² “O ano de 1836 é um marco de referência para os legistas, mas não para os negreiros. Em contrapartida, é em 1845-1848 [governação de Pedro Alexandrino da Cunha] que começa a conhecer um princípio de aplicação concreta o decreto de Sá da Bandeira de 10 de Dezembro de 1836...”

Idem, ibidem, loc. cit.

³ Júlio de Castro Lopo, *ob. cit.*, p. 12.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 11.

⁵ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, 2ª Série, vol. VIII, n.º 31 a 34, 1951, pp. 11, 41.

de hum particular, alias insufficiente p.^a hum Boletim regular, começou a imprimir-se huma folha periódica por meias-folhas”¹. Estando os meios técnicos, ainda que não ótimos, já presentes na colónia aquando a tomada de posse de Alexandrino, coloca-se a questão de saber se ali existiam os recursos humanos para que estes fossem eficientemente operados. Estes também não faltavam. Alexandrino da Cunha, a 14 de abril de 1846, na sua correspondência oficial com a metrópole afirma que apenas precisaria que lhe enviassem um compositor, pois “havendo aqui [...] encontrado alguns compositores nas tripulações dos Navios de Guerra”, mais não seriam necessários².

Os motivos do atraso de oito anos no acatamento da alínea décima-terceira do decreto de sete de dezembro de 1836 eram, portanto, acima de tudo os habituais: a resistência até aí perene da camarilha pró-tráfico luandense, e de resto das demais sociedades crioulas angolanas, à aplicação da legislação da metrópole entendida como prejudicial ao seu estilo de vida. Lourenço Possollo, o antecessor de Alexandrino, viria a sair do seu posto oficial em desgraça, sendo, posteriormente, processado por conivência com o tráfico negreiro, linha de negócio em que o seu filho também se viria a envolver³. No entanto, se neste primeiro período a resistência pró-esclavagista às reformas ditadas em Lisboa se praticou sob a forma de sabotagem à introdução de modificações técnicas que permitiriam a mais rápida difusão de decretos emitidos na metrópole (mantém-se a estratégia que já havia adiado a publicação do decreto de Sá da Bandeira de 10 de dezembro de 1836), existem indícios de que membros influentes da corrente a favor do tráfico, provavelmente apercebendo-se das potencialidades do novo meio, cedo põem de lado a atitude meramente reacionária. Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo, célebre esclavagista angolano, e quiçá o mais infame corruptor das autoridades coloniais do segundo quartel do século XIX⁴, oferece ao governo da colónia, em 1849, “uma tipografia, tipo, todos os seus pertences, algum papel e tinta.”⁵ O poder deste novo meio propagandístico para difundir uma ideologia, da qual fazia parte uma conceção específica do “Outro” africano (enquanto bruto selvagem, prestável apenas para proporcionar mão-de-obra), havia sido, portanto, desde logo entrevisto.

¹ *Ibidem*, p. 22.

² *Ibidem*, p. 17.

³ João Pedro Marques, “Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX” in *Análise Social*, vol. XXXVI, 2001, pp. 628, 633.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ Júlio de Castro Lopo, *ob. cit.*, p. 15.

De forma a perceber as atribuições do início da Era da imprensa periódica em Angola¹, é no entanto necessário atender à situação política metropolitana. Se de facto a legislação abolicionista encontrava, quando se ensaiava a sua aplicação ultramarina, uma resistência enorme nas colónias, a verdade é que na metrópole a pressão de um verdadeiro movimento antiescravagista era inexistente², e que a grande maioria do que se poderia definir como opinião pública vinculava, a partir do final da década de 30 do século XIX, se não uma posição “indiferentista”³ em relação ao tráfico, uma sua velada defesa, ainda que encapotada sob um inflamado discurso nacionalista antibritânico⁴. Sá da Bandeira era, a início da década de 40, um indivíduo isolado ideologicamente, mesmo no seio do seu próprio partido⁵. Os defensores do *status quo* negreiro, apercebendo-se então de que a sua posição de recusa radical em conceder terreno às pressões abolicionistas internacionais se vinha tornando insustentável – após o choque que foi o *Bill de Lord Palmerston* (1839) – adotam a defesa do gradualismo enquanto estratégia, e aproximam-se dos setembristas⁶. Por sua vez, a oposição cartista sustentava nesse momento uma resolução rápida dos diferendos com o Reino Unido, e uma mais célere abolição do tráfico, por motivos situacionistas, estando acima de tudo os seus membros preocupados em salvar a face de Portugal perante as demais nações europeias – seguindo a forte intuição diplomática do Duque de Palmela⁷.

¹ Para uma análise comparativa entre as diferentes histórias do estabelecimento da imprensa periódica nas várias colónias africanas portuguesas, que prossegue a investigação até às independências nacionais, consultar *A Imprensa e o Império na África Portuguesa, 1842-1974*, de Isadora de Ataíde Fonseca. Para dois estudos recentes sobre a imprensa angolana nas últimas décadas do século XIX, consultar *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano (1880 c. – 1910 c.): convergência e autonomia*, de Maria Ribeiro e *Voz d'Angola clamando no deserto: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901)* de Helena Moreno (a autora começa a sua análise com uma descrição dos primórdios da imprensa em Angola). A obra de referência *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism* de Jacopo Corrado traça igualmente a relação entre a imprensa periódica e o surgir de uma elite crioula em Luanda.

Helena Wakim Moreno, *Voz d'Angola clamando no deserto: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901)*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014, pp. 82-93; Isadora de Ataíde Fonseca, *A Imprensa e o Império na África Portuguesa, 1842-1974*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2014; Jacopo Corrado, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*, Nova Iorque, Cambria Press, 2008; Maria Cristina Portella Ribeiro, *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano (1880 c. – 1910 c.): convergência e autonomia*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2012.

² João Pedro Marques, “Resistência ou adesão à «causa da humanidade»? Os setembristas e a supressão do tráfico de escravos (1836-1842)” in *Análise Social*, vol. XXX, 1995, pp. 375-402.

³ *Idem, ibidem*, p. 386.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 390.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 382; *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 121-122.

⁷ *Idem*, “Resistência ou adesão à «causa da humanidade»? Os setembristas e a supressão do tráfico de escravos (1836-1842)” in *Análise Social*, vol. XXX, 1995, p. 386.

Tendo em conta este ambiente político, mais facilmente se compreende a ação de Alexandrino da Cunha, e as manobras de Arsénio Carpo. O Governador que veio substituir Lourenço Possollo era cabralista, partido em que, com o golpe de Estado de 1842, havia desaguado o cartismo, e como tal adotou não só as medidas que julgava serem essenciais para que os decretos abolicionistas começassem a ser cumpridos, combatendo o que via como um embaraço internacional português, como as que pusessem fora de jogo os seus opositores setembristas, defensores de uma posição gradualista quanto ao final do tráfico¹. Carpo, que se havia recenseado como elegível para senador e tentado apurar-se como deputado pelo partido setembrista, seria conseqüentemente expulso, tornando-se *persona non grata* em Angola até à saída do Governador cabralista². A imprensa periódica estreia-se portanto em Angola sob a alçada estrita de Alexandrino da Cunha, como um meio não de dar voz às aspirações locais (se não hostis à abolição do tráfico, refinadas no apoio ao gradualismo), mas como meio de impor a vontade metropolitana³.

Arsénio Carpo, incapaz de fazer frente à posição de força do novo Governador (desta feita apoiado pela estação naval que até aí comandara) instigando uma revolta – como o havia conseguido aquando a tentativa do malgrado Governador-Geral António Noronha de aplicar em 1839 o decreto de 10 de dezembro de 1836 – aguarda por uma oportunidade de regresso, surgindo de novo em cena com a substituição de Alexandrino por Adrião Acácio da Silveira Pinto. É então, em 1849, com a oferta de uma prensa ao Governo colonial que Arsénio Carpo, num estilo que lhe é próprio, começa a tentar não a sabotagem do progresso tecnológico, mas a cooptação deste para a sua causa. Arsénio, que havia sido acusado de, “como membro da Câmara Municipal [de Luanda, cujo conselho havia presidido], ter suprimido leis que tinha por obrigação fazer publicar, e de ter falsificando o livro de actas da Câmara de Luanda, para esconder o não cumprimento das

¹ *Idem*, “Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX” in *Análise Social*, vol. XXXVI, 2001, p. 628; “The Rise of a New Consciousness: Early Euro-African Voices of Dissent in Colonial Angola”, in *e-Journal of Portuguese History*, vol. V, n.º 2, (sem numeração), disponível em: https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/html/jcorrado_m_ain.html.

² João Pedro Marques, *ob. cit.*, pp. 622-623, 626-633.

³ É preciso ter em conta que parte da agenda de Alexandrino passava com certeza pelo cortar tanto quanto possível os laços entre os grupos de pressão locais e o Brasil, tanto mais que muitas vezes o perigo de estes se aliarem ao gigante sul-americano, reclamando uma união das elites escravagistas de ambos os territórios que alienaria Portugal da posse da sua colónia africana, era apercebido de forma exagerada. Jill Dias, “A sociedade colonial de Angola e o liberalismo português, 1820-1850”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981.

ordens do governo”¹, contribui assim para assegurar a publicação na colónia dessas mesmas ordens, no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, vindo a tornar-se num acérrimo defensor da imprensa livre em Angola² – liberdade que era sem dúvida útil à defesa do gradualismo na abolição do tráfico, se não diretamente, através da propagação de um discurso que o apresentasse como inevitável, propagando essencialismos cuidadosamente polidos sobre a “natureza” do “Outro” africano.

Francisco Joaquim da Costa e Silva, Secretário-Geral do Governo de Angola no ano de 1849, desde logo agradece a Carpo a oferta da prensa e demais material tipográfico, que acreditava revelar “o desejo que [Arsénio] têm de ver chegar esta Província ao grau de civilização de que é susceptível”, recomendando o benemérito a “Sua Magestade a Rainha”³. O governo metropolitano, porém, não reage de maneira tão efusiva, admoestando uma portaria confidencial do Ministro da Marinha e do Ultramar de 18 de setembro de 1849 ser necessário o apuramento de se “o donativo em questão está no caso de se receber, á vista das particulares relações, ou complicações de circunstancias em que o offerente tem estado para com o Governo, sobre tudo nestes últimos tempos”⁴. A prensa seria, contudo, aceite. No entanto, fosse qual fosse o plano de Arsénio ao proceder desta forma, este ou é gorado, ou revela-se insuficiente para atingir a sua agenda. É então que se verifica que:

“Em meados do século 19 dizia Arsénio de Carpo, em comunicado publicado no «Boletim Oficial», que Angola esquecia ainda a mais imperiosa necessidade, quer do espírito, quer do interesse material, a imprensa periódica. Tomou ele então a iniciativa de estabelecimento duma empresa tipográfica com um fundo de 3 contos pertencentes a 40 sócios”⁵.

¹ João Pedro Marques, *ob. cit.*, p. 629.

² O filho de Arsénio de Carpo, Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo júnior, tornar-se-á uma das figuras cimeiras do movimento dos “filhos do país” das últimas décadas do século XIX, recorrendo à imprensa local para denunciar os abusos da geração militarista de 1890, ato que o levará inúmeras vezes às barras dos tribunais (conforme será brevemente analisado no último capítulo), contribuindo para o sucessivo soçobrar dos projetos editoriais que mantém de forma resiliente.

Jacopo Corrado, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*, Nova Iorque, Cambria Press, 2008, pp. 229-230.

³ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, 2ª Série, vol. VIII, n.º 31 a 34, 1951, pp. 47-48.

⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁵ *Ibidem*, pp. 47-48.

Arsénio tenta assim em meados do século XIX criar a segunda publicação periódica não oficial de Angola, calculando as suas despesas com base na breve experiência que foi a edição do periódico *A Aurora* (1855-1856)¹. Não o viria a conseguir, sendo que apenas em 1866 é dado ao prelo o semanário *A Civilização da África Portuguesa*, primeira manifestação em território angolano da imprensa livre, se não da censura, da dependência material da prensa do Governo Colonial – o que marca o início de um verdadeiro estado de “capitalismo de imprensa”, de acordo com a terminologia de Benedict Anderson². De facto, o governo metropolitano mantém rédea firme sobre a imprensa em Angola durante a primeira metade de Oitocentos, sem dúvida prevendo que a opinião pública contrária às suas medidas reformadoras seria, caso o não fizesse, mais facilmente ventilada, tendo sempre em conta o que se havia já passado em 1838, quando o *Boletim do Governo dos Estados da Índia*, impresso em Goa (1837), dá origem a uma acesa polémica³. Então, utilizando a expressão da época, tinham sido publicadas “peças sem utilidade pública”, eufemismo para opiniões políticas, que seriam mais uma vez terminantemente proibidas aquando a aprovação do *Boletim do Governo da Província de Macau, Timor e Solor* (1838)⁴.

É pois sem surpresa que se verifica que Manuel Alves de Castro Francina, Secretário-Geral interino do Governo da Província de Angola, dirija em maio de 1856 as seguintes palavras a Ernesto Marecos, Alfredo de Sarmiento e Francisco Teixeira da Silva, os fundadores do jornal literário *Aurora*, estabelecendo as condições para a publicação do mesmo:

“A condição é que os artigos do Periódico serão apresentados a S. Ex.^a, antes de irem para a Imprensa. Não há nisto idéa de uma censura literária – V.S.^{as} o pensarão assim, bem certamente: há só a justa e legítima intenção de previnir que possa aparecer no Periodico matéria estranha ao seu objecto – o que comprometteria o Gov.^o, em certo modo, e deveria produzir a immediata suspensão do mesmo Periodico, na conformidad.^e da Lei reguladora da Imprensa.

¹ *Ibidem*, *loc. cit.*

² Benedict Anderson, *ob. cit.*; Valentin-Yves Mudimbe, *ob. cit.*, *loc. cit.*

³ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, 2ª Série, vol. VIII, n.º 31 a 34, 1951, p. 10.

⁴ *Ibidem*, *loc. cit.*

Julga ainda S.Ex.^a, que será indispensável que se addicione ao Prospecto p.^r U.S.^{as} remetido, a expressa declaração de que o Periodico não tratará de negócios ou questões politicas, nem de outras, nem de outros assumptos em que commetta algum dos abusos previstos na Lei”.¹

Na década de 50 do século XIX o Governo colonial podia ainda ditar as regras do jogo: detinha então o monopólio dos prelos em Angola, facto para o qual havia ironicamente contribuído Arsénio Carpo, agora denunciador desta situação, bem como a perseguição encetada a Joaquim António de Carvalho Meneses, “filho do país”, que tinha intentado importar uma imprensa no início dos anos 40².

Joaquim Meneses, crítico convicto da política colonial portuguesa, e de certa forma um protonacionalista angolano, havia tentado enviar um prelo para Luanda em 1842, tendo-se no entanto dele desfeito ainda em Lisboa³. Segundo rumores da época, posteriormente recuperados pelos nacionalistas angolanos já no final do século XIX, havia sido o medo do Governo colonial de permitir que um seu crítico controlasse tal meio de propagação de ideias que levou a que o naufrágio do navio em que seguia para Luanda fosse propositadamente causado pelos serviços secretos, que acreditavam nele estar a ser conduzido um prelo⁴. Com certeza apenas se sabe que o plano de Joaquim Meneses nunca se concretizou, que este sofreu um naufrágio em 1842, a que sobreviveu, e que apenas posteriormente a um decreto de 1 de outubro de 1856, sob a direção de Sá da Bandeira, é estendida a liberdade de imprensa ao ultramar africano⁵. O primeiro periódico a valer-se desta reforma para poder nas suas páginas discutir política foi *A Civilização da Africa Portuguesa* (1866).

O estabelecimento da imprensa periódica em Angola, bem como a remodelação física e conceptual das bibliotecas portuguesas promovida pelo Depósito das Livrarias dos Extintos Conventos, possibilita assim o surgimento e cristalização, ao longo do século XIX, de uma “biblioteca colonial” no sentido proposto por Valentim Mudimbe: um corpo

¹ *Ibidem*, p. 66.

² *Ibidem*, p. 65; Jacopo Corrado, “The Rise of a New Consciousness: Early Euro-African Voices of Dissent in Colonial Angola”, in *e-Journal of Portuguese History*, vol. V, n.º 2, 2007 (sem numeração), disponível em: https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/html/jcorrado_m_ain.html.

³ *Idem, ibidem*.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ *Idem, ibidem*.

de textos canónicos destinados a guiar a percepção, teorização e finalmente a práxis em relação aos sujeitos da dominação colonial. Desta génese conturbada são fruto uma série de linhas mestras que virão a orientar quer a criação dos textos a ser incluídos nesta “biblioteca”, quer a sua curadoria nos mais diversos moldes.

A primeira linha mestra, resultado da nova conceção de biblioteca pública – bem como da vocação atribuída desde o início à imprensa periódica – traduz-se no imperativo de revestir de um carácter prático o conhecimento que se queria produzido, transmitido e estudado. Esta obsessão pelo aspeto funcional do saber implicava não só uma reavaliação apreciativa da origem epistemológica deste (todo ele devia agora ser, preferencialmente, baseado na experiência obtida no terreno, em primeira mão, pelos seus autores), mas também uma preterição, no momento da avaliação do valor relativo de cada tipo de conhecimento, de parâmetros de avaliação baseados em aspetos puramente heurísticos, privilegiando outrossim a classificação de saberes com base na relativa capacidade de aplicação imediata e concreta destes¹. Por outras palavras, para trás ficam os tempos do conhecimento escolástico, meditativo, obtido por erudição livresca, apenas destinado a proporcionar momentos de reflexão, piedosa ou pedagógica: o saber que passa a ser positivamente valorizado é aquele que emana de homens temperados com experiência de campo, real, ou falsamente reclamada, e que se acredita ser capaz de proporcionar a base a ações palpáveis, que possibilitem intervenções físicas o mais imediatamente possível sobre esse mesmo terreno.

Uma outra linha mestra que guiará o processo de obtenção e cristalização de saberes e conhecimentos, a preencher as páginas dos textos incluídos na “biblioteca colonial” em formação, prende-se com o imperativo de os transmitir de uma forma mais aberta e democraticamente acessível. A imprensa periódica, fruto da natureza que lhe é ditada pelo

¹ Por exemplo, no texto citado nas seguintes páginas, intitulado “Notícia da Cidade de S. Filipe de Benguella e dos Costumes dos Genticos Habitantes Daquelle Sertão (Offerecido á Associação Maritima pelo Sócio J. J. Lopes de Lima)”, publicado no n.º 12 da quinta Série dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, de 1845, os nativos da área envolvente a Benguella são descritos desta forma: “[os] Mohumbes [...] são muito verdadeiros, e grandes commerciantes, e os mais fieis almocreves que conduzem as fazendas de Benguella para o sertão”. Nesta descrição, o tipo de conhecimento vinculado sobre os “Mohumbes” pouco valor heurístico tem: em nada fica o leitor melhor preparado para compreender os seus costumes, cultura ou sociedade. Contudo, a informação vinculada por Lopes de Lima é considerada valiosa, no sentido em que permite aos “pragmáticos” que se aventurarem no sertão efetuar *a priori*, e rapidamente, um juízo de valor sobre em quem confiar as suas mercadorias (resolvendo, portanto, uma premente questão prática). Este tipo de conhecimento sobre o “Outro” é portanto acima de tudo funcional ou operacional.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 487-488.

seu suporte físico, presta-se especialmente bem a promover este tipo de democratização. No entanto, este processo é mais abrangente do que a revolução proporcionada pelo surgimento de publicações periódicas, mais ou menos acessíveis, como os Boletins Oficiais. De facto, se estas eram bastante mais baratas que qualquer volume encadernado de uma obra literária, religiosa ou científica, ainda assim o seu custo não era propriamente “popular”, e, claro está, havia sempre a barreira do analfabetismo (em Portugal, ainda 79,2% da população era analfabeta, em 1890)¹. De facto, a tendência para a maior acessibilidade de conhecimento específico sobre o “Outro” colonial português apenas se realizará na sua plenitude nas últimas décadas do século XIX, na forma da generalização das publicações ilustradas, especialmente as que divulgam caricaturas ou gravuras sensacionalistas.

Nas primeiras décadas do século XIX, esta tendência de proporcionar uma maior acessibilidade traduz-se portanto na republicação de fontes (especialmente tratados de reconhecimento de direitos ou de vassalagem de formações políticas africanas, apercebidos como de importância estratégica na esfera internacional), bem como na divulgação de coleções de documentos privados, correspondências, diários de expedições, seguindo sempre a lógica traçada pela primeira linha mestra referida: o conhecimento de autores com experiência prática no terreno era valorizado, e disponibilizado de acordo com a percepção que os editores tinham da sua utilidade, a cada momento histórico². Um bom exemplo desta orientação pode ser encontrado nas páginas dos *Annaes Maritimos e Coloniaes - Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, que perfizeram seis séries (entre os anos de 1840 a 1846), e que foram desde o início apadrinhados por Sá da Bandeira.

¹ Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 635.

² Já a partir de 1813, o periódico *O Patriota, Jornal Litterario, Politico, Mercantil, &c*, primeira publicação científica impressa em território brasileiro, começa por reproduzir na sua seção de história um “Extracto da viagem, que fez ao sertão de Benguella no anno de 1785 por ordem do Governador e Capitão General do Reino de Angola, o Bacharel Joaquim José da Silva, enviado á aquelle Reino como Naturalista, e depois Secretario do Governo”.

Ariel Feldman, “Como pano de fundo ao Império – a trajetória do *Fundamento Histórico*, de sua produção a sua publicação na imprensa joanina (1773-1819)”, in *Varia Historia*, vol. XXIX, n.º 49, 2013, pp. 112-113; Manoel Salgado Guimarães, “As Luzes para o Império: história e progresso nas páginas de *O Patriota*”, in Lorelay Kury (org.), *Iluminismo e Império no Brasil. O Patriota (1813-1814)*, Rio de Janeiro, Fiocruz/Biblioteca Nacional, 2007.

Nesta publicação, editada pela Imprensa Nacional de Lisboa¹ e assumidamente concebida enquanto verdadeiro repositório dos mais relevantes documentos sobre o antigo ultramar português², a par das disposições governativas e de toda a informação de carácter oficial, tiveram lugar as seguintes rubricas: “Documentos Ultramarinos - extrahidos do Archivo da Secretaria d'Estado”³; “Explorações dos Portuguezes No Interior d'Africa Meridional: Documentos originaes e copias, de propriedade do Eminentissimo Senhor Patriarcha eleito, Presidente da Comissão de Redacção”⁴; “Explorações dos Portuguezes no Interior d'Africa Meridional: Documentos relativos Á Viagem de Angola para Rios de Senna”⁵; “Documentos Ineditos”⁶ e “Memorias e Documentos Originaes”⁷. A Academia Real das Ciências de Lisboa, por sua vez, continuou durante a primeira metade do século XIX a publicar regularmente coletâneas documentais temáticas ao ultramar português: “Collecção de noticias para a historia e geografia das nacções ultramarinas que vivem nos dominios portuguezes ou lhes são visinhas” (1812-1841); “Collecção de opusculos

¹ Anteriormente, por iniciativa de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, a Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801) desempenhou um papel semelhante, mas em que à colónia brasileira era dado total destaque. Com a extinção da Casa Literária, em 1801, a Imprensa Nacional passa a assumir o papel de casa impressora por excelência das obras de divulgação da documentação relacionada com a história colonial portuguesa.

Aníbal Bragança, “Arco do Cego e Impressão Régia (Lisboa e Rio de Janeiro): sobre rupturas e continuidades na implantação da imprensa no Brasil”, in *XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2008, disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0554-1.pdf>; Diogo Ramada Curto, “D. Rodrigo de Sousa Coutinho e a Casa Literária do Arco do Cego”, in Fernanda Maria Guedes de Campos *et al.* (org.), *A Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801) – bicentenário: Sem livros não há instrução*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda/Biblioteca Nacional, 1999, pp. 15-49; Fernando Reis, *A Casa Literária do Largo do Cego – “Sem Livros não há instrução”*, 2003, disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/e24.html>; Luiz Carlos Villalta, *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutoramento, 1999; Margarida Ortigão Ramos Paes Leme, “Do Arco do Cego à Imprensa Régia”, in Fernanda Maria Guedes de Campos *et al.* (org.), *ob. cit.*, pp. 77-90; Maria Luísa Cabral, *As bibliotecas portuguesas na transição para a modernidade, 1800-1850: os seus intérpretes e as suas coleções*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2014; Robert Wegner, “Livros do Arco do Cego no Brasil colonial”, in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. XI, 2004, pp. 131-140; Sergio Hamilton da Silva Barra, *Ilustração e Memória: A Impressão Régia do Rio de Janeiro e o projeto do novo Império português*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tese de doutoramento, 2012.

² Manuel Lobato, *ob. cit.*

³ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 23.

⁴ *Idem*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 162.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 223.

⁶ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 162.

⁷ *Idem*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 459.

reimpressos relativos à história das navegações, viagens e conquistas dos portugueses” (1844-1858).

O mesmo propósito de divulgar amplamente documentos até aí de circulação restrita ditará a forma como o fruto documental das novas expedições efetuadas a partir de meados de Oitocentos será transmitido ao público: edições ilustradas, de linguagem se não homogeneamente acessível, esparsamente cativante, em que aos dados científicos especializados (aliás sempre poucos, devido ao insuficiente material científico com que eram apetrechadas as comitivas portuguesas, e à pouca formação dos exploradores), como medições de temperaturas ou pormenores sobre trânsitos de Vénus, cabe serem relegados para anexo¹. Este tipo de material de divulgação científica colonial, *latu sensu*, proporcionará assim não só dados de interesse para as sociedades geográficas e academias científicas, como ilustrações a serem divulgadas pelas publicações periódicas da época, forma de citação que garante, mais do que a republicação de excertos de textos, a propagação mais alargada de ideias propagandísticas sobre o “Outro” colonial.

Um dos documentos publicados sob a rubrica “Documentos Ineditos” foi a “Notícia da Cidade de S. Filippe de Benguella e dos Costumes dos Gentios Habitantes Daquelle Sertão (Offerecido á Associação Maritima pelo Sócio J. J. Lopes de Lima)”². Esta “Notícia” ilustra perfeitamente a opção de divulgar dados obtidos em primeira mão, capazes de auxiliar o processo administrativo, bem como proporcionar uma visão da “realidade” colonial – bastante idealizada – aos naturais da metrópole (e a todos os possíveis futuros

¹ As obras de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, bem como de Serpa Pinto, constituem os exemplos mais acabados desta tendência.

Gabriel H. Mendes, *As Origens da Comissão de Cartografia e a Acção Determinante de José Júlio Rodrigues, Luciano Cordeiro e Francisco António de Brito Limpo; A História Política das Explorações Africanas de Hermenegildo Capelo, Roberto Ivens e Serpa Pinto*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982; Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, *De Benguella ás terras de Iácca: descrição de uma viagem na África Central e Occidental*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881; *De Angola à contra-costa: descrição de uma viagem através do continente africano*, 2 volumes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886; Serpa Pinto, *Como eu atravessei Africa: do Atlantico ao mar Indico, viagem de Benguela a contra-costa, através de regiões desconhecidas: determinações geographicas e estudos ethnograficos*, 2 volumes, Londres, Sampson Low, Marston, Searle e Rivington Editores, 1881.

² *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, n.º 12, p. 486.

colonos ou capitalistas). Assim, Lopes de Lima¹ inicia a sua descrição de Benguela mencionando que:

“A cidade de S. Filippe de Benguella está situada n’uma planice junto ao mar, bastantemente baixa, no seu pavimento se acha agua salobra em pouca profundidade (o que talvez concorra para ser muito sujeita a moléstias). Com a dita agua se regam as hortas, que ahi há muitas, em que se dão bons repolhos, uvas, romãs, e boas alfaces [...]. O porto é uma bahia muito desamparada aos ventos desde o Sudoeste, Oeste, Noroeste, Norte, e Nordeste, que são os ventos do mar. [...]

Alli no mar, desagoa o rio Maribondo, de boa agoa, mas ninguém a vê senão nas enchentes de agoas do sertão, é da que alli se bebe, e servem todos, cavando na arêa do dito rio por onde ella vem filtrando. [...] [C]aminhando para leste, [...] se torna a encontrar o rio Maribombo, e segue o caminho por elle acima por entre duas serras de pedraria, e sempre por areal, até um outeiro chamado Cutocutu, onde se juntam dous rios [...] ha por alli muitos elephantes. Seguindo para o sertão se encontra com um grande embondeiro chamado das letras (pelas muitas inscrições que nelle fazem abrindo na casca) onde poem nomes, e eras os que vão a primeira vez para o sertão”.²

Para além da descrição física de Benguela, em que o autor toma cuidado de balançar factos negativos (“sujeta a moléstias”) com uma visão otimista e convidativa (“boas alfaces, boa agoa”, e uma instância do que Valentim Alexandre apelida de mito do “Eldorado”: “muitos elephantes”), o tópico que domina a crónica de Lopes de Lima é a descrição dos costumes dos povoados “gentios” próximos à cidade, sendo que neste ponto se torna por demais evidente que a informação disponibilizada tem como fim, acima de tudo, aliciar futuros colonos, bem como servir de “manual” para todas as futuras interações com estes povos:

¹ Lopes de Lima viria a publicar uma série de ensaios estatísticos sobre as colónias portuguesas, sendo o terceiro volume destas obras intitulado: *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador*. Esta obra, de acordo com Thornton e Miller, seria a “primeira história moderna de Angola”.

Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846; Joseph Miller e John Thornton, *ob. cit.*, p. 9.

² *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, n.º 12, pp. 486-487.

“São os Quilengues povoados tambem de muitos negros ricos, a que chamam Mohumbes [...] são muito verdadeiros, e grandes commerciantes, e os mais fieis almocreves que conduzem as fazendas de Benguella para o sertão. [...] Destes Bambes, até o Hambo Galangue em geral há infinitos Sovas vassallos [...] os do namno, que se compõe de dous systemas, uns são chamados Quinbundos, (estes não comem carne humana); outros são chamados Quimbangalas, que a comem...”.¹

No seu curto texto, de apenas seis páginas, o autor reconfirma a validade da sua “Notícia” com o recurso a tempos e formas verbais que se coadunam perfeitamente com a nova sensibilidade, em que a primazia é dada à observação direta: “eu vi” (diversas ocorrências nas páginas 487 e 489), “achei” (página 491) e finalmente “eu lá não cheguei, mas sei que é quasi tudo o mesmo” (página 490)².

Quanto ao facto de que a publicação de documentos inéditos, compilações de fontes, ou transcrições de tratados assinados com dignitários africanos, tinha o seu ritmo ditado pela reacção a acontecimentos políticos concretos, este torna-se por demais evidente se for prestada atenção aos períodos em que o mito da “Herança Sagrada” – tal como é definido por Valentim Alexandre – ganha ascendente sobre a opinião pública portuguesa. Quiçá o melhor exemplo a ser apontado seja a coletânea *Documentos acerca do Tráfico da Escravatura extrahidos dos papeis relativos a Portugal apresentados ao Parlamento Britannico*, editada em 1840, em Lisboa, sem dúvida uma reacção ao *Bill de Lord Palmerston* de 1839³. Exemplos marcantes desta postura, de reagir a acontecimentos internacionais adversos adicionando volumes à “biblioteca colonial”, são também diversas das obras dadas ao prelo por Sá da Bandeira, como *O tráfico da escravatura, e o Bill de Lord Palmerston* (1840), ou *Factos e Considerações relativas aos Direitos de Portugal sobre os Territorios de Molembo, Cabinda e Ambris e mais logares da Costa Occidental d’Africa situada entre o 5.º grau 12 minutos e o 8.º grau de latitude austral pelo Visconde de Sá da Bandeira* (1855)⁴.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 487-488.

² *Idem, ibidem*, pp. 487, 489, 490-491.

³ *Documentos acerca do Tráfico da Escravatura extrahidos dos papeis relativos a Portugal apresentados ao Parlamento Britannico*, Lisboa, Tipografia do Largo do Contador, 1840.

⁴ Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *ob. cit.*; *Factos e Considerações relativas aos Direitos de Portugal sobre os Territorios de Molembo, Cabinda e Ambris e mais logares da Costa Occidental d’Africa situada entre o 5.º grau 12 minutos e o 8.º grau de latitude austral pelo Visconde de Sá da Bandeira*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1855.

Um outro aspeto interessante, que contribuiu sem dúvida para a natureza defensiva que a republicação de documentos antigos na “biblioteca colonial” assumiu ao longo do século XIX, prende-se com o que se pode definir como uma longa tradição de reapropriação do conhecimento colonial português por parte das elites dos impérios europeus com que Portugal competia no ultramar¹. Esse respigar dava-se essencialmente através da publicação (nas línguas vernáculas dos concorrentes coloniais, e mormente sem a atribuição de autoria) de compilações de fontes portuguesas, que influenciam ou mesmo constituem o corpo de uma série de obras sintéticas em voga nos mercados livreiros transpirenaicos nos séculos XVII e XVIII². Se numa primeira instância a principal medida para evitar o que era apercebido como uma forma de “espionagem comercial” foi o aumento do secretismo, com a Revolução Liberal os arquivos do reino finalmente se abrem à consulta dos interessados, nacionais ou não, e uma nova estratégia tem de ser encontrada³. Autores ingleses, como Thomas Edward Bowdich aproveitam desde logo a oportunidade recém-adquirida de compulsar os arquivos portugueses, ao mesmo tempo que não perdem a *chance* de criticar o obscurantismo português, e de ir reinterpretando as fontes de acordo com o seu próprio interesse nacional⁴:

“Os povoados portugueses em África, pela sua antiguidade, extensão, e influência, há muito excitam a curiosidade ansiosa dos homens de letras, bem como dos filantropos; [...] os últimos, [...] estavam cheios de desejo de expandir as fronteiras da ciência. [...] tais informações locais, como as que os residentes poderiam ter obtido nas suas viagens comerciais, e trocas mercantis com países ainda mais remotos, poderiam contribuir de forma considerável para o preenchimento dos grandes vazios na geografia da África Ocidental. [...] Mas enquanto outras nações com uma atitude generosa perante o avanço das ciências, e sentindo uma preocupação com a civilização de África, publicavam livremente todos os materiais que possuíam, lançando

¹ Maria Cristina Cortez Wissenbach, “Ares e azares da aventura ultramarina: matéria médica, saberes endógenos e transmissão nos circuitos do Atlântico luso-afro-americano”, in Leila Mezan Algranti (org.) e Ana Paula Megiani (org.), *O Império por Escrito - Formas de transição da cultura letrada no mundo ibérico - séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2009.

² “Para ilustrar essa ideia, simplificando, é possível afirmar que as crônicas portuguesas do século XV e XVI reaparecem nos textos de autores holandeses do século XVII e estes por sua vez, inspiram as narrativas inglesas e francesas do século XVIII”. Tendência que continuará no século XIX, conforme será analisado no penúltimo capítulo.

Idem, ibidem, p. 378.

³ Cândida Fernanda Antunes Ribeiro, *O acesso à informação nos arquivos*, Porto, Universidade do Porto, tese de doutoramento, 1998, pp. 501-581.

⁴ Ilídio do Amaral e Ana Amaral, “A viagem dos pombeiros angolanos Pedro João Baptista e Amaro José entre Mucari (Angola) e Tete (Moçambique), em princípios do século XIX, ou a história da primeira travessia da África central”, in *Garcia de Orta*, Série Geografia, vol. IX, n.º 1 e 2, 1984, p. 18.

luz sobre este grande objeto de estudo, ao mesmo tempo que constantemente procuravam alargar o seu saber, para usufruto universal, o governo melhor qualificado para auxiliar neste projeto continuou a prosseguir a sua política egoísta, mantendo fechadas à chave as suas reservas de valiosas informações, cuja publicação teria resolvido muitas querelas geográficas e facilitado a tarefas de viajantes diligentes”.¹

Igualmente reagindo contra o que acredita serem os abusos de autores ingleses – que afirma serem cometidos quer por excesso de liberdade histórica, quer por ignorância – Caetano Magalhães inicia em 1877 o periódico bilingue *Africa Portuguesa*.² Nesta publicação efémera o editor propõe-se ir dando ao prelo, numa secção intitulada “Archivo Luzo-Africano”, os principais inéditos da história colonial portuguesa em África (traduzindo-os para o francês nos números pares do seu jornal)³. É interessante notar as razões que levaram Caetano Magalhães a iniciar este projeto. Segundo o mesmo, a primeira foi a grande popularidade obtida pelas obras de Livingstone, especialmente o seu *Missionary Travels and Researches in South Africa*; e a segunda foi o facto de o governo português não patrocinar a publicação em inglês e francês de obras em reação ao que era tido como a propaganda imperialista transpirenaica⁴. De facto, Caetano Magalhães conclui que volumes como o *Exame das viagens do dr. Livingstone*, da autoria de D. José Lacerda⁵, sendo raros, se não se procedesse à sistematização da “biblioteca colonial” portuguesa poderiam passar a ser inexistentes:

¹ “The Portuguese settlements in Africa, from their antiquity, extent, and influence, have long excited the anxious curiosity of men of letters, no less than of philanthropists; [...] the former, [...] were desirous of enlarging the boundaries of science. [...] such local intelligence, as the residents might have obtained in their trading journeys, and commercial intercourse with the countries still more remote, would materially contribute towards filling up the great blank in the geography of Western Africa. [...] But whilst other nations with a generous regard to the advancement of science, and a feeling concern for the civilization of Africa, freely published all the materials which they possessed, in illustration of this great object of inquiry, and at the same time exerted their constant efforts to increase them for universal benefit, the government best qualified to assist their views, continued to pursue its selfish system of policy, by keeping locked up those valuable stores of information, the publication of which would have settled many doubtful questions in geography, and lessened the difficulties of enterprising travellers”.

Thomas Edward Bowdich, *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique - From Original Manuscripts*, Londres, John Booth, 1824, pp. 1-4.

² *Africa Portuguesa - Proprietario e Redactor Principal - Caetano de Magalhães*, n.º 1, 1.º ano, Lisboa, 1877.

³ *Idem, ibidem*, p. 6.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 6-7.

⁵ José de Lacerda, *Exame das viagens do Doutor Livingstone*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

“Raros são os paizes que, como Portugal, tenham a historia do seu glorioso passado compendiada em tão numerosos documentos e tão importantes; **mas para que serve isso se ninguém vae lêl-os, nem mesmo sabe que existem?**

Assim é que quando aparecem os Livingstones, é um milagre encontrar um D. José de Lacerda para lhes responder. [...] Em todo o caso o que se torna urgente é organizar em nome da dignidade da nação portugueza, e das suas antigas glórias, **uma verdadeira cruzada contra as presentes, passadas e futuras phantasmagorias dos exploradores inglezes;** e quanto aos exploradores, portuguezes, ou de qualquer outra nacionalidade, é mister primeiro que tudo habilital-os com o conhecimento do passado.

Quando as memorias que existem sobre todos os pontos da Africa, escriptas pelos nossos antepassados, forem conhecidas; quando á poeira destruidora dos nossos archivos forem arrancadas essas verdadeiras preciosidades historicas que alli possuimos; quando umas e outas se acharem publicadas em uma collecção que possa facilmente consultar-se, e quando as tivermos posto ao alcance de todos os que teem um amore real pelas investigações históricas, e pelo apuramento da verdade, por meio de uma traducção correcta, e bem divulgada, então já os exploradores de boa fé, como os que constituem a actual expedição luso-africana, terão um excellente ponto de partida para os seus trabalhos...”¹

A proposta que Caetano Magalhães de seguida avança, para que todos os periódicos portugueses passem a ter “uma columna para publicar documentos ineditos, á medida que os originaes lhe forem remetidos pela direcção da sociedade de geografia”², de tão irrealista que foi, acabou por razões óbvias por não dar frutos (bem como a sua oferta de traduzir para o francês todo o espólio da Sociedade de Geografia de Lisboa³). O que fica provado, porém, é que o secretismo deixava de ser uma forma aceitável de gerir a “biblioteca colonial”, sendo que a estratégia diametralmente oposta, de publicitar ao máximo, e nas línguas em franca ascensão hegemónica, os conteúdos dos arquivos portugueses, passa durante o período liberal a ser utopicamente almejada.

Duas evoluções, uma essencialmente técnica – a difusão da imprensa periódica –, outra política – a vitória liberal –, condicionam portanto a forma como a “biblioteca colonial” portuguesa se constitui ao longo de grande parte do século XIX. O pano de fundo para o desenvolvimento destes acontecimentos, do ponto de vista Angolano, foi a lenta e difícil reconversão económica, de uma economia assente quase que exclusivamente

¹ *Africa Portuguesa...*, n.º 1..., p. 7 (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

no tráfico escravagista, para uma baseada no tráfico lícito (mas assente na mão-de-obra forçada tanto no momento da produção de géneros comerciais – agrícolas ou, em menor escala, industriais – como na do seu transporte), transformação com profundas reverberações na esfera social. Valentim Alexandre identifica duas correntes de pensamento acerca da melhor forma de gerir os negócios coloniais de então, a dos autointitulados “pragmáticos” e a dos “teóricos” (que persistirão heterogêneas até aos eventos traumáticos de 1890)¹. Os autores que ingressam em cada uma delas esgrimirão os seus argumentos publicamente, em artigos divulgados na imprensa periódica bem como em monografias, recorrendo para sustentar os seus argumentos ao *corpus*, assim também alargado, da “biblioteca colonial” portuguesa, então ainda pouco enformado por obras teóricas estrangeiras.

De facto, apenas a partir de meados do século XIX, graças às enormes inovações nos meios de comunicação (telégrafo, propulsão a hélice nos barcos a vapor, caminho-de-ferro), terá lugar uma maior permeabilidade às ideias em circulação nos restantes impérios coloniais europeus, entretanto em franca ascensão hegemónica. Até à década de setenta do século XIX, será portanto a Academia Real das Ciências de Lisboa a marcar o compasso da investigação científica em Portugal². É apenas com a formação da Sociedade de Geografia de Lisboa, em 1875, e com a fundação em 1876 da “Comissão Central Permanente de

¹ Valentim Alexandre, *ob. cit.*, p. 59.

² A Sociedade Real Marítima, Militar e Geográfica para o Desenho, Gravura e Impressão das Cartas Hidrográficas, Geográficas e Militares – que viria a ficar conhecida somente como “Sociedade Real Marítima” – sendo fundada a 30 de junho de 1798 por alvará de D. Rodrigo de Sousa Coutinho (então ministro do Reino), viria contudo a ter uma existência efémera (1798-1807), devido às primeiras invasões francesas. A sua criação denota porém uma preocupação em reunir capital humano suficiente para o empreendimento de projetos científicos até aí impossíveis de concretizar, terminando dessa forma com a embaraçosa dependência portuguesa do trabalho intelectual especializado estrangeiro. Pode ler-se no preâmbulo do alvará:

“...sendo-me presente de uma parte a falta e penúria que sente a minha Marinha Real e Mercante de boas Cartas Hidrográficas, achando-se até na necessidade de comprar as das nações estrangeiras e de se servir muitas vezes de algumas que pela sua incorrecção expõem os navegantes a gravíssimos perigos; e da outra parte reconhecendo a necessidade de publicar-se a grande e exacta Carta Geral do Reino em que tenho mandado trabalhar pessoas de grande merecimento e que nada tem que invejar, no que se acha já principado, aos outros estabelecimentos da mesma natureza que existem na Europa...”.

A transferência da Corte para o Rio de Janeiro, e com ela o espólio da Sociedade Real Marítima, deixaria porém a Academia Real das Ciências de Lisboa como o único polo incontestável da investigação científica portuguesa.

J. H. F. Cyrne de Castro, “Encanamento do Rio Lima”, in *Caderno Vianenses*, vol. VII, 1983, p. 59; Manuel Lobato, *ob. cit.*; Rodrigo de Sousa Coutinho, *Alvará de 30 de Junho de 1798, apud* Luís Miguel A.B. Moreira, “O Mapa Corográfico dos Reinos de Portugal e Algarves Copiado do Inglez de W. Faden (1809): construir a imagem de um país” in *IV Simpósio LusoBrasileiro de Cartografia Histórica, atas*, Porto, Universidade do Porto, 2011, pp. 4-5.

Geographia” (pelo mão do ministro Andrade Corvo)¹, que o ritmo com que se dava a difusão do conhecimento teórico científico – e pseudocientífico – transpirenaico em Portugal de novo acelera, em paralelo com o surgimento de um verdadeiro movimento *avant-garde*, como o foi o dos conferencistas do casino. Tal não implica, claro está, que em Portugal não ecoassem os factos, descobertas, e acontecimentos científicos e de exploração geográfica que decorriam além-fronteiras. Expedições mediáticas como as de Mungo-Park, Livingstone ou Stanley eram seguidas avidamente pela imprensa portuguesa, por vezes de forma assaz sensacionalista – o preço a pagar para sobreviver num meio deveras competitivo².

Enformando a discussão entre “pragmáticos” e “teóricos” acerca da melhor forma de gerir as colónias (polémica em que conceções acerca das práticas culturais do “Outro” africano, como a suposta crença no poder dos feitiços, viriam a ser centrais), estava durante este período (balizado pelo final do Antigo Regime e meados da década de 1870) a forma de as elites metropolitanas entenderem a Economia. Esta disciplina, como os demais campos teóricos do saber, havia sofrido profundas mudanças com as reformas iluministas. É necessário então compreender parte da sua história, para perceber como as análises de mercantilistas, de fisiocratas e de adeptos da economia política clássica viriam a influenciar as opiniões publicamente expressas ao longo do século XIX, quer acerca da melhor forma de tornar Angola uma colónia rentável, quer a respeito das causas apontadas para explicar esta o não ser. Em todos estes esquemas de entender a geração de riqueza, a natureza íntima das populações negras passa a ser uma variante a ter em conta, ora entretecendo-se as opiniões acerca desta com argumentos pró-escravatura, ora pró-abolicionismo, ainda que gradualista.

¹ A “Comissão Central Permanente de Geographia” viria entretanto a ser absorvida, em 1880, pela Sociedade de Geografia de Lisboa. Esta integração marca a submissão dos cientistas e oficiais de carreira que se congregavam na “Comissão” à Sociedade de Luciano Cordeiro, denotando-se assim uma maior aposta do executivo metropolitano na ação propagandística, subordinada aos interesses políticos imediatos, em detrimento de uma agenda mais vinculada aos interesses puramente técnicos e científicos. Manuel Lobato, *ob. cit.*

² Luís Filipe Moreira Alves do Carmo Reis, *Visões de Império nas vésperas do “Ultimato”: um estudo de caso sobre o imperialismo Português (1889)*, tese de mestrado, Porto, Universidade do Porto, 2006, p. 7.

CAPÍTULO II

Do Clima à Economia: Efeitos da reinterpretação das causas da estagnação angolana

Até ao início da década de 1830 o clima africano, tido como o carrasco dos europeus, continua ainda a ser apontado como causa cimeira do atraso do projeto colonial português em Angola, conforme fica claro consultando as *Memorias Geografica, e Politica das Possessões Portuguezas N'Africa Occidental*, de Joaquim António de Carvalho e Menezes¹. Continuando uma tradição retórica já bem estabelecida desde os tempos das obras de Gregório Matos², quiçá do início da expansão marítima portuguesa³, o estado de degradação e abandono do ultramar africano é ainda largamente suposto como o resultado não da falta de meios ou seu mau aproveitamento (causas políticas e económicas), mas sim da inclemência dos elementos (causas mesológicas). É em grande parte a influência desta forma de explicar o estado de “atraso” da colonização de Angola que justifica a tolerância atávica que as elites do início de Oitocentos continuavam mantendo face à aculturação dos agentes coloniais

¹ Joaquim António de Carvalho e Menezes, *Memorias Geografica, e Politica das Possessões Portuguezas N'Africa Occidental, que diz Respeito aos Reinos de Angola, Benguela, e suas Dependencias. Origem de sua decadencia, e atrazamento, suas conhecidas produções, e os meios que se devem aplicar para o seu melhoramento, de que deve resultar mui grandes vantagens à monarquia*, Lisboa, Typografia Carvalhense, 1834, pp. 26-27.

² Cujo poema “Lamenta O Poeta O Triste Paradeyro Da Sua Fortuna Descrevendo As Mizerias Do Reyno De Angolla Para Onde O Desterraram”, marca durante décadas a opinião pública sobre Angola com as seguintes estrofes:

“Onde a justiça perece/ por falta, de quem a entenda,/e onde para haver emenda/usa Deus,
Do que usava cos Judeus,/quando era Deus de vinganças,/que com todas as três lanças/de sua ira
De seu tronco nos atira/com peste, e sanguínea guerra,/com infecúndias da terra,/e pestilente
Febre maligna, e ardente,/que aos três dias, ou aos sete/debaixo da terra mete/o mais robusto.
Corpo queimado, e combusto,/sem lhe valer medicina,/como se peçonha fina/fora o ar:”.

Tania Macêdo, “A presença da literatura brasileira na formação dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa”, in *Revista Crioula*, n.º 5, 2009.

³ No n.º 11, de setembro de 1841, dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* é publicado o texto intitulado “Reflexões geraes ácerca do Infante D. Henrique, e dos Descobrimentos de que elle foi autor no seculo XV”, da composição do Patriarca de Lisboa, em que o autor refere:

“Alguns acrescentam que ainda se dava outra razão contra os projectos do Infante, e era, que quem navegasse para aquellas partes **se converteria de branco em negro**. Este modo de pensar que hoje nos parece ridiculo, era fundado na opinião então corrente (e não sei se ainda de todo desvanecida) que attribuía ás influencias do clima a côr, que se observa nas differentes raças de homens”.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 1ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, p. 510 (ênfase no original).

aos hábitos locais: era uma “adaptação ao meio” exigência da “luta pela vida”¹, senão desejável, sofrível². A matriz luso-feudal³, que ainda sustentava a ocupação colonial, permite assim que considerações de ordem económica continuem a não pesar preponderantemente na análise oficial do estado insatisfatório da colonização, cedendo a relevância a ponderações de ordem militar, em que à influência do clima sobre o estado das tropas e capacidade de levar a bom termo campanhas era dada primazia. Escreve Miguel António de Mello, Governador e Capitão-General de Angola entre 1797 e 1802, em uma carta datada de 30 de julho 1799, de título “Acerca das riquezas desta Colónia, e da possibilidade ou impossibilidade de as aproveitar”: “Os que neste Paiz vivemos sempre estamos na alternativa, ou de morrer de fome nos annos secos, ou de molestias nos chuozos; e em tal terra que couzas haverá que prosperem, ou quem a quererá habitar”⁴

O discurso do Iluminismo português⁵, que marcará o tom geral quanto a este aspecto até meados do século XIX, não se compadecerá, porém, com a aceitação passiva das

¹ Ralph Delgado, *História de Angola – Terceiro Período 1648 a 1836*, vol. III, Lisboa, Edição Banco de Angola, 1977, p. 14.

² O próprio Gregório Matos, ao satirizar a aculturação dos seus conterrâneos baianos, que condena enquanto cedência à luxúria, adota uma postura de resignação:

“Que de quilombos que tenho/com mestres superlativos,/nos quais se ensinam de noite/os calundus, e feitiços./Com devoção os freqüentam/mil sujeitos femininos,/e também muitos barbados,/que se presam de narcisos.[...]/Não há mulher desprezada,/galã desfavorecido,/que deixe de ir ao quilombo/dançar o seu bocadinho./E gastam pelas patacas/com os mestres do cachimbo,/que são todos jubilados/em depenar tais patinhos./E quando vão confessar-se,/encobrem aos Padres isto,/porque o têm por passatempo,/por costume, ou por estilo”.

Não só esta, mas inúmeras passagens da obra de Gregório Matos versam sobre o tema do “ócio permitido aos escravos”, enquanto “oportunidade de transgressão”, como analisa Lucilene Reginaldo em *Os Rosários dos Angolas*.

Fernando da Rocha Peres, “Negros e Mulatos em Gregório Matos”, in *Afro-Ásia*, n.º 4-5, 1967, pp. 69-70; Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2005, pp. 125-127.

³ António da Silva Rego, *O Ultramar Português no século XIX*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1966, pp. 247-251; Beatrix Heintze, “Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century”, in *Revista Portuguesa de História*, n.º 18, 1980, pp. 111-131.

⁴ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. I, n.º 4, 1935.

⁵ O debate em torno da melhor forma de adjectivar o iluminismo português está longe de concluído, periodicamente resultando em novas propostas. Recentemente, Flávio Rey de Carvalho propôs, em *Um Iluminismo português? A Reforma da Universidade de Coimbra*, o termo “iluminismo português” enquanto forma de superar as designações (que o autor considera pejorativas) de “Iluminismo católico”, introduzida por Luís Cabral de Moncada, bem como os conceitos de “ecletismo”, avançado por José Sebastião da Silva Dias e António Braz Teixeira como forma de superar a noção de “Iluminismo católico”. Igualmente reavaliando positivamente a natureza do iluminismo português, Ana Cristina Araújo tem vindo a produzir uma obra consistente sobre o tema, refutando a sua suposta natureza periférica e tardia. Em igual sentido aponta Norberto Ferreira da Cunha, na sua contestação do conceito de “Ilustração de compromisso”.

Ana Cristina Araújo, *A Cultura das Luzes em Portugal – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003; Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014; António Braz Teixeira, “A filosofia jurídica”, in Pedro Calafate (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português – As Luzes*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001; Breno Ferraz Leal Ferreira, “Resenha – Luzes em

limitações impostas pelo meio ambiente¹, no qual vai incluindo os locais, cada vez mais tidos como indistinguíveis da paisagem². Para as elites portuguesas por ele influenciadas, a adaptação dos agentes coloniais ao clima ou às realidades geopolíticas regionais, através da adoção de costumes ou crenças africanas, é então cada vez mais tida como uma inversão perversa de uma ordem das coisas progressivamente aceite como a natural: o clima e a geopolítica local deveriam, isso sim, vergar-se perante a vontade e a agência do homem branco europeu³. Esta evolução, contudo, não se deu de uma forma drástica ou dramática,

Portugal: atualização de um debate”, in *Revista Angelus Novus*, n.º 2, 2011, pp. 200-205; Flávio Rey de Carvalho, *Um Iluminismo português? A Reforma da Universidade de Coimbra (1772)*, São Paulo, Annablume, 2008; José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a cultura europeia: séculos XVI a XVIII”, in *Biblos*, vol. XXVIII, 1952, pp. 203-498; “O eclectismo em Portugal no século XVIII – Génese e destino de uma atitude filosófica”, in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, vol. VI, 1972, pp. 3-24; “Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal”, in Francisco Contente Domingues e Luís Francisco Barreto (org.), *Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*, vol. I, Lisboa, Presença, 1986, pp. 41-52; *Portugal e a cultura europeia: séculos XVI a XVIII*, Porto, Campo das Letras, 2006; Lígia Maria Sánchez Coelho da Silva Cabrita, *A Representação da mulher no pensamento dos filósofos iluministas portugueses*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de mestrado, 2010, pp. 24-28; Luís Cabral de Moncada, *Um ‘iluminista’ português do século XVIII: Luís António Verney*, São Paulo, Saraiva, 1941; Norberto Ferreira da Cunha, *Elites e académicos na cultura portuguesa setecentista*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2000.

¹ Que tal como os movimentos seus congéneres transpirenaicos ou anglófonos foi marcado pelo que Peter Gay apelida eloquentemente uma “Recovery of Nerve (Recuperação do sangue-frio)” do Homem quanto à sua posição face à Natureza. Esta “recuperação do sangue-frio” não implica que as enormes dificuldades impostas pela hostilidade do meio físico fossem negadas ou superadas (mesmo em grau considerável hoje como minimamente satisfatório), mas sim que face a elas os homens das Luzes não perdessem nem o otimismo nem a confiança nas suas aptidões e no fruto do seu trabalho árduo.

Peter Gay, *The Enlightenment – The Science of Freedom*, Nova Iorque, Norton & Company, [1969]1977, pp. 3-55.

² A tendência de entender a natureza e os homens como “uma unidade global, indissociável, caracterizadora de uma região” ganha raiz no meio intelectual português desde o último quartel do século XVIII. Esta visão unitária, quando se estende aos povos Africanos, não é portanto algo de original, visto que os povos das regiões metropolitanas vinham já sendo entendidos como parte integrante e indissociável do “theatro” físico das suas Regiões. Se ao longo do século XIX os “Selvagens”, no sentido de habitantes de uma selva, se tornam indistinguíveis da “Selva”, tal apenas revela uma mudança de cenário, visto que já no século XVIII, para notáveis como o Abade José Correia da Serra, os Alentejanos se fundem, numa abordagem epistemológica que então se vem afirmando, com o próprio Alentejo.

Ana Simões (trad. e coor.), Ana Carneiro (trad. e coor.) e Maria Paula Diogo (trad. e coor.), *Itinerários Histórico-Naturais: José Correia da Serra*, Porto, Porto Editora, 2002, p. 10.

³ Vontade e agência que curiosamente eram entendidas como superiores – de acordo com a *weltanschauung* herdada de *De l'esprit des lois* (1748) – em grande medida simplesmente em resultado de haverem sido apuradas no “meio” físico de “origem” dos homens brancos (as zonas temperadas da Europa – sendo a existência dos nativos norte-americanos o “elefante na sala” desta teoria). Por outras palavras, as teorias “mesológicas” – que atingiriam o seu auge racista em *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) de Joseph Gobineau, sendo reatualizadas no contexto jurídico por Edmond Picard (que em *Le Droit Pur* [1920] as estriba solidamente em Montesquieu) – pressupunham que o homem branco dispunha, numa primeira fase, de superiores instituições políticas e jurídicas, e, numa segunda fase, de características físicas e mentais mais evoluídas, em função de ter a sua origem num meio físico específico, sendo que uma vez se deslocando para os trópicos lhe eram colocadas duas hipóteses: alterar esse meio, tornando-o mais em consonância com as suas instituições e características anatômicas (possibilidade que o otimismo iluminista favorecia); ou alterar os comportamentos apurados na zona temperada, desvirtuando-os, e entrando assim, simultaneamente, em decadência moral e orgânica (ambas as vertentes da “cafrealização”, uma suposta “mutação” não só dos comportamentos mas igualmente da “integridade” física dos indivíduos sujeitos a esta “metamorfose”). A possibilidade de “ruína” ou decadência faz assim parte dos sistemas herdeiros de Montesquieu, e tem em Giambattista Vico um nítido precursor teórico. Sobre a influência que as teorias mesológicas, filtradas por

mas sim lenta e progressivamente¹, desde meados de setecentos até às vésperas do *Ultimatum*, a partir do qual a adoção de uma posição neotradicionalista por parte das administrações coloniais angolanas volta a justificar amplamente o recurso a costumes locais por parte dos seus agentes.

A extensão desta nova forma de pensar as colónias, a partir do prisma da economia e não da estratégia militar, que será cada vez mais hegemónica após o triunfo do liberalismo em Portugal, resulta sem dúvida não só do recentrar da atenção metropolitana definitivamente em África, devido à emancipação do Brasil, mas também da dilatação lógica das políticas e teorias das elites portuguesas acerca do desenvolvimento de Portugal continental, aos seus domínios ultramarinos. Desde as últimas décadas do século XVIII, ainda durante o antigo regime iluminista, que as teorias fisiocratas vinham ganhando destaque no meio intelectual português, especialmente após a queda de Pombal (no seguimento da morte de D. José em 1777), a ascensão à vida pública da primeira geração envolvida ou formada posteriormente à reforma pombalina da Universidade de Coimbra de 1772, e a criação da Academia Real das Ciências de Lisboa em 1779 (herdeira da dissoluta Academia Real da História Portuguesa)². Entre o crepúsculo do mercantilismo

Comte, vem a ter em intelectuais como Teófilo Braga, Manuel Emídio Garcia, Consiglieri Pedroso e Teixeira Bastos, consultar a secção “Organicismo histórico e a mesologia”, no capítulo de Fernando Catroga.

Carlos Alberto Dória, *Cadências e Decadências do Brasil – O futuro da nação à sombra de Darwin, Hæckel e Spencer*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2007, pp. 112-114, 125-142; Ernst Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992 p. 287; Fernando Catroga, “Positivistas e republicanos”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 94-95, 103; Montesquieu, Miguel Morgado (trad.), *Do Espírito das Leis*, Lisboa, Edições 70, [1748]2011.

¹ Em França, é graças à obra do enciclopedista Georges-Louis Leclerc, mais conhecido pelo seu título de conde de Buffon, que esta transição se começa a operar. Buffon, que muito influenciaria Lamarck e Cuvier, foi forçado a encarar de frente um problema que se colocava a todos aqueles que defendiam ser o meio ambiente a moldar ao longo de sucessivas gerações os seres humanos (uma tese central no seu pensamento antropológico): como explicar que grupos de homens, habitando no continente Americano em latitudes e climas iguais aos da Europa, não houvessem desenvolvido uma civilização tida como tão desenvolvida como as do antigo mundo? Buffon, escrevendo após as descobertas do explorador dinamarquês Bering (em 1747), responde a esta questão com a hipótese de que os grupos humanos americanos, ocupando o continente há pouco tempo, não haviam ainda tido tempo de ser moldados pela sua geografia. Este mesmo problema, porém, encontra uma resposta diferente nas teorias que começam a apontar para caracteres inatos dos europeus como explicação do que era apercebido como a sua superioridade, ao invés de encontrar no clima a justificação do seu suposto sucesso. Por outras palavras, abre-se assim a porta à especulação acerca do atraso que era inversamente imputado aos africanos: talvez este não fosse resultado de um clima tórrido, mas sim de alguma falta inata dos habitantes do continente Africano, ou de seus costumes.

Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, [1971]1995, pp. 260-276.

² Sendo que a Academia de Medicina e História Natural do Rio de Janeiro havia sido já fundada a 1772. Para uma introdução à Academia Real das Ciências de Lisboa, desde a sua fundação até à sua primeira revisão estatutária, consultar *A Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1834): ciências e hibridismo numa periferia europeia* de José Alberto da Silva. Sobre a Academia Real da História, consultar a obra de Isabel Ferreira da Mota.

Isabel Ferreira da Mota, *A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII*, Coimbra, Minerva, 2003; José Alberto Teixeira Rebelo da Silva, *A Academia Real das Ciências de Lisboa*

(finais do século XVIII)¹, a vigência da mundividência fisiocrata (cujos paladinos se articularam em torno da Academia Real das Ciências de Lisboa)² e o lento dealbar da economia política de matriz smithiana³ (inspiração, em traços largos, de grande parte das políticas económicas dos movimentos liberais do século XIX), operam-se transformações sucessivas na forma de entender o terreno colonial, e a forma como sobre ele os homens haviam de agir para obter riqueza.

Esta alteração terá um impacto profundo no discurso sobre o “Outro” colonial, de qualquer tipo somático, por parte das elites metropolitanas. O facto indiscutível era que a colónia Angolana – não obstante os mitos do “Eldorado” que sobre ela circulavam – falhava em dar retornos económicos palpáveis à sede do Império. Ora, uma vez que o caminho teoricamente apontado para a obtenção de riqueza foi sendo alterado, também as causas avançadas para a decadência ou o falhanço da empresa colonial variaram. Acima de tudo, num terreno em que, devido em larga medida ao “vértice” ocupado no sistema de troca atlântica triangular, se mantiveram obstinadas características feudais⁴ (atavicamente conservadas até ao final efetivo do tráfico negreiro, e depois por vezes reavivadas de forma

(1779-1834): *ciências e hibridismo numa periferia europeia*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2015; José Luís Cardoso (ed.), *Portugal como Problema – A Economia como solução. 1625-1820, Do Mercantilismo à Ilustração*, vol. V, Lisboa, Público, 2006.

¹ Que na metrópole portuguesa apenas começa a ser tardiamente difundido pelo Conde da Ericeira.

Manuel Jacinto Nunes, “A contribuição das Memórias Económicas para o desenvolvimento científico e económico do país”, in *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. II, Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1986, p. 1347.

² Sendo que a orientação fisiocrática tem o seu expoente mais relevante em Domingos Vandelli. Rui Santos critica, porém, a aceção de que os memorialistas que se articularam em torno da Academia Real das Ciências de Lisboa fossem, em bom rigor histórico, fisiocratas. Segundo este mesmo autor, por vezes o plasmar de todo o tipo de opiniões favoráveis ao agrarismo à fisiocracia é problemático, e contribui para a ofuscação da história económica deste período (finais do século XVIII). Assim, Rui Santos chama a atenção para o fato de que nas *Memórias Económicas* da Academia coexistirem textos de marcado pendor mercantilista, e de o agrarismo defendido, ao ser por vezes populacionista (defendiam-se melhorias na agricultura a fim de aumentar a produção de géneros alimentares) e não produtivista (fazendo equivaler uma melhor agricultura à produção de excedentes comerciais), não poder ser justamente classificado como fisiocrata.

Idem, ibidem, loc. cit.; José Alberto Teixeira Rebelo da Silva, *ob. cit.*, pp. 21-25, 152, 179; Rui Santos, “A nuvem por Juno? O tema da fisiocracia na historiografia do pensamento económico português”, in *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 2, 1993, pp. 423-443.

³ A obra de Francisco Soares Franco, futuro deputado às cortes constituintes, atesta o início da influência da Economia política no pensamento sobre as colónias portuguesas (ao tempo ainda o Brasil ocupando lugar de destaque isolado na sua análise). Sobre a adoção em geral das “ideias económicas” em Portugal, consultar as obras de José Esteves Pereira e Francisco António Lourenço Vaz.

Francisco António Lourenço Vaz, “A Difusão das ideias económicas de António Genovesi em Portugal”, in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XI, 1999, pp. 553-576; Francisco Soares Franco, *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e Brazil*, Lisboa, Imprensa Régia, 1820; João Pedro Marques, “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006, pp. 675-676; José Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1983.

⁴ António da Silva Rego, *ob. cit.*; Beatrix Heintze, *ob. cit.*

neotradicionalista), a aplicação por parte das elites coloniais, ainda que tardiamente, de diferentes ferramentas heurísticas na análise da realidade económica local não poderia deixar de ser profundamente revolucionária – ainda que apenas no domínio teórico.

Contudo, como realça Catarina Madeira Santos¹, os novos modelos propostos pelas elites metropolitanas – originalmente destinados a aprofundar o entendimento da realidade Portuguesa continental – necessitam desde o início de ultrapassar uma fase de “estágio”² antes de serem estendidos às colónias. Este verdadeiro tirocínio, que sempre levou a que as consequências das diversas revoluções paradigmáticas irradiadas a partir de Lisboa fossem sentidas no ultramar com um maior ou menor atraso, passava não só, numa primeira instância, pelo teste das novas abordagens inicialmente apenas na metrópole³, como por períodos de adaptação destas à que no momento era apercebida como a realidade local⁴.

É durante a regência Pombalina que viria a ser avançada a primeira tentativa moderna de modificar a forma de gerir economicamente o território Angolano, substituindo a ocupação em rede – baseada numa matriz de fortalezas e presídios, ligados às feitorias na costa por caminhos apenas circuláveis a pé por comitivas de carregadores – por uma

¹ Catarina Madeira Santos, “Administrative knowledge in a colonial context: Angola in the eighteenth century”, in *The British Journal for the History of Science*, vol. XLIII, n.º 4, 2010, pp. 539-556.

² No original: “these models had to be ‘unpacked’ when confronted with foreign contexts (estes modelos precisam de ser “desempacotados” quando confrontados com contextos estrangeiros)”.

Idem, ibidem, p. 539.

³ José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho e D. Rodrigo de Sousa Coutinho proporcionam nas suas obras um bom exemplo deste desfazamento entre as teorias, então de ponta, que eram mobilizadas para analisar a realidade económica da metrópole, e as que anacronicamente continuavam a informar o pensamento colonial.

José Coutinho, colaborando com os seus pares na Academia Real das Ciências de Lisboa, quando se passa a dedicar ao estudo comércio colonial mantém a sua fidelidade aos princípios mercantilistas, a despeito de todos os seus colegas seguirem na análise da realidade económica da metrópole já as propostas fisiocratas. D. Rodrigo mantém igualmente nas suas primeiras obras a convicção na validade do tradicional pacto colonial mercantilista.

A posição paradoxal destes teóricos, que aderindo a novos paradigmas na análise económica da sede do Império, mantinham posições conservadoras contraditórias em relação à economia colonial, reforça a noção de que os intelectuais de então sentiam a necessidade de testar, numa primeira instância, os novos modelos na metrópole, somente após este “estágio” os alargando ao restante império.

José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 26.

⁴ Posição reiterada por Catarina Medeira Santos e Vítor Luís Gaspar Rodrigues:

“...a hipótese que aqui levantamos, a partir destes estudos de caso, é a de que, ao longo do Antigo Regime colonial, se verificou uma adaptação local/tropical daquilo que eram cânones ocidentais e que se pretendia exportar como cânones universalistas; e, mais, que foi essa adaptação que garantiu a operacionalidade da colonização, uma vez que trouxe consigo o reconhecimento e a apropriação daqueles saberes locais (indianos, africanos ou índios) sobre os mais variados níveis da prática humana”.

Vítor Luís Gaspar Rodrigues e Catarina Medeira Santos, “Fazer a guerra nos trópicos: aprendizagens e apropriações - Estado da Índia e Angola, séculos XVI e XVIII”, in *Actas da VIª Jornada Setecentista. Conferências e Comunicações*, Curitiba, UFPR, 2006, p. 58.

ocupação mais próxima do ideal de colónia de povoamento¹. Este, para os ideólogos da época, afigurava-se como o primeiro passo para a substituição de anacronismos feudais por práticas mais próximas do modelo mercantilista há muito vigente nas restantes metrópoles da Europa transpirenaica², que necessitava para ser realizado de uma ocupação efetiva do território, pelo menos ao nível das suas costas marítimas (tarefa mais facilmente exequível em ilhas), pois de outra forma qualquer política alfandegária seria imediatamente sofismada. De facto, o modelo feudal até aqui incontestavelmente mantido tinha sido apurado para gerir um espaço essencialmente de captura de mão-de-obra escrava, a ser a ferros transferida para o Brasil³, a fim de suprir a crescente demanda por parte da ineficientemente mecanizada indústria açucareira⁴.

A concentração de poderes nas mãos dos militares traduzia-se, então, não só no seu monopólio da força coerciva (agudizada pela inexistência de uma polícia civil), mas também no seu papel preponderante no sistema judicial e administrativo, bem como na criação e manutenção de um saber colonial sobre o “Outro” negro e o meio local, em que especial atenção era sempre dada à forma de obter vantagens, primeiro no campo militar, depois diplomático. Assim, é sem surpresa que em 1792 um grupo de comerciantes da Feira de Cassange dirija um abaixo-assinado ao Capitão de Ambaca, exigindo a substituição do alferes encarregue do “Expediente da dita Feira”, pois este não reunia “o conhecimento que hé preciso ter dos uzos, e Ritos Gentilicos do Iaga para o poder persuadir, convencer, e conduzilla a aquelles interessantes fins que são da justa intenção de V. Ex.^a, em beneficio

¹ Projeto que a finais de novecentos ainda não havia saído do papel, sendo que apenas a partir da década de 1920 é que o povoamento do interior angolano com colonos brancos a ser relevante.

Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 541; Cláudia Castelo, *Passagens para África: o Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole*, Porto, Edições Afrontamento, 2007.

² A constituição em 1602 da Companhia Holandesa das Índias Orientais pode ser apontada como o marco do início de novas práticas coloniais de forte pendor mercantilista.

³ Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, pp. 541-542.

⁴ Afirma Sílvio Romero, na sua *Historia da Litteratura Brasileira*:

“Resta-me falar dos povos negros que entraram em nossa população. Eram quase todos do grupo bantu. São gentes ainda no periodo do fetichismo, brutaes, submissas e robustas, as mais proprias para os arduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar”.

Dom Miguel António de Mello, no virar do século refere-se ainda a Angola nestes termos (em missiva que os *Arquivos de Angola* publicam com o título “De Dom Miguel Antonio de Mello sobre a comunicação das duas Costas de Africa, e acerca do Plano para a Fundação da Companhia da Azia - 8 de Março de 1800”):

“Que a força e o vigor da Corôa Portugueza nunca ha-de sahir de Angola, mas sim do Brazil, e que esta Colonia de Africa só he hum meio para que prosperem pela Agricultura, e Mineralogia as da America Portugueza”.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 4, 1935; Sylvio Roméro, *Historia da Litteratura Brasileira, Tomo I (1500-1830)*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1888, p. 90.

do Commercio”¹. Por outras palavras, o conhecimento sobre o “Outro” deveria ser prático na medida em que possibilitasse a sua manipulação utilitária.

A riqueza Angolana era ainda entendida, ao longo do Antigo Regime, como “qualquer coisa estática para se gozar – um património de que se disfruta”, ou a ser espoliado, não sendo ainda tida como uma “propriedade [que] deve ser um instrumento produtivo”, destinada a “gerar rendimento”². Se durante este mesmo período, no Brasil, existiam já formas de entender o “Outro” africano negro em que eram tidos em consideração fatores como a competência para trabalhar, resistência física, ou aptidão à revolta, em Angola o conhecimento sobre as populações locais, sua política, costumes e formas de adaptação ao meio, era igualmente utilitarista, mas não tinha ainda em conta estes fatores, antes sim a melhor maneira de manipular feudos e disputas locais, bem como tirar proveito de alianças, pactos de vassalagem e conhecimentos práticos para avançar com campanhas militares ou projetos comerciais cujo fim era invariavelmente o mesmo: alimentar o aparelho esclavagista³.

Raymundo Nina Rodrigues, na influente obra póstuma *Os Africanos no Brasil*⁴, cita diversas fontes que atestam bem a forma “prática” como eram classificados os escravos negros no contexto brasileiro. Assim, podemos nesta monografia ler que Jean-Baptiste Debret⁵, na sua bastante divulgada *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d’un artiste*

¹ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. I, n.º 6, 1936.

² Esta atitude alterar-se-ia apenas com o dealbar da aplicação da teoria fisiocrata nas colónias. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, no seu *Ensaio económico sobre o comércio de Portugal e suas colónias...*, obra de pendor mercantilista quanto ao pacto colonial mas que marca o início da abertura à sensibilidade fisiocrata na análise das colónias, exprime-se nos seguintes termos:

“...ou viveremos sempre na mediocridade **ocultando os nossos tesouros**, para que não sirvam para nós, nem para os estrangeiros; **ou viremos a morrer, e rebentar fartos entre os braços da preguiça**, e da moleza...”.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Ensaio económico sobre o comércio de Portugal e suas colónias oferecido ao serenissimo Príncipe do Brazil Noso Senhor e publicado de ordem da Academia Real das Ciências pelo seu socio Joze Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho*, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1794, pp. 115-116 (ênfase não no original); José Luís Cardoso, *ob. cit.*, pp. 25-26; Manuel Jacinto Nunes, *ob. cit.*, p. 1346.

³ Os comerciantes que haviam dirigido o abaixo-assinado ao Capitão de Ambaca queixavam-se de o Alferes que dirigia a Feira de Cassange não ser capaz de influenciar o Jaga do Cassange, prejudicando portanto o comércio, mais especificamente ao não ser capaz de o fazer “aceitar os preços por V.Ex.^a ordenados para a compra dos Escravos...”.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, *loc. cit.*

⁴ Nina Raymundo Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1933]2010.

⁵ Sobre o artista plástico francês consultar as teses de doutoramento de Anderson Trevisan e de Valeria Lima, bem como os artigos do primeiro e a obra de João Fernando de Almeida Prado.

Anderson Ricardo Trevisan, “Debret e a Missão artística de 1816: aspectos da constituição do ensino artístico acadêmico no Brasil”, in *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, n.º 14, 2007, pp. 9-32;

français au Brésil depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement, publicada em Paris em 1835, afirma que devido ao tratado Luso-britânico de 1815, os negreiros de pavilhão português “só podiam trazer ao Rio de Janeiro negros da costa do sul da África e por isso de uma espécie menos forte e muito mais pequena do que a do norte”¹. Um outro trecho, desta feita da autoria do polímata holandês Gaspari Barlei (ou Gaspar Barléu)², atesta, por sua vez, que esta forma de entender o “Outro” africano negro remonta pelo menos aos dois séculos anteriores (quicá graças a uma maior influência em terras de Vera Cruz do mercantilismo holandês). E, em *Res gestae Mauritii in Brazilia*, publicado em Amesterdão no ano de 1647, já afirma Barlei:

“A terceira classe é a dos escravos Africanos, sendo os mais trabalhadores de todos eles os naturais de Angola. Os Ardrenses, que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos, tem horror ao trabalho, com exceção de um número muito limitado que, pela excessiva paciência no trabalho, contribui para aumentar-se o seu valor. Os de Calabar pouco são estimados, por causa da sua ignorância e preguiça. Os originários da Nigricia (de Guiné e da Serra-Leoa), mesmo os que se acham em pleno vigor, são ainda menos próprios para servirem como escravos. Todavia são mais polidos, dispõem de mais elegância e beleza de formas, principalmente as mulheres, o que faz que os lusitanos os adquirissem para misteres domésticos. Os da Nigricia, naturais do Congo e os Sonhenses, são muito aptos para os trabalhos, quando se trate da vida de sociedade, sendo não só esta a razão deste mercado, como também o fato de viverem unidos, como companheiros, por laços de amizade”.³

Velhas imagens, novos problemas: a redescoberta de Debret no Brasil modernista (1930-1945), tese de doutoramento, São Paulo, USP, 2011; “Arte, memória e sociedade: Jean-Baptiste Debret e sua (re)descoberta na primeira metade do século XX no Brasil”, in *Resgate*, vol. XX, n.º 23, 2012, pp. 18-27; João Fernando de Almeida Prado, *O Artista Debret e o Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1990; Valeria Alves Esteves Lima, *A viagem pitoresca e histórica de Debret: por uma nova leitura*, tese de doutoramento, Campinas, UniCamp, 2003.

¹ Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d'un artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement*, Paris, 1835, p. 75 *apud* Nina Raymundo Rodrigues, *ob. cit.*, p. 41.

² Para uma introdução às opiniões de Barlei, consultar *A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave* de Reinaldo Neto.

Reinaldo Sudatti Neto, *A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave*, São Paulo, PUC São Paulo, tese de mestrado, 2010.

³ Gaspari Barlei (Gaspar Bárleu), *Res gestae Mauritii in Brazilia*, Amesterdão, 1647, *apud* Nina Raymundo Rodrigues, *ob. cit.*, p. 43; Luís Nicolau Parés, *The Formation of Candomblé – Vodun History and Ritual in Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2013, p. 21.

Contrastando com esta forma de retratar os negros está um trecho igualmente transcrito por Nina Rodrigues, de uma carta de Henrique Dias¹ destinada em 1648 aos holandeses:

“De quatro nações se compõe este regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos: estes são tão malévolos que não temem nem devem; os Minas tão bravos, que aonde não podem chegar com o braço, chegam com o nome; os Ardas tão fogosos, que tudo querem cortar de um só golpe; e os Angolas tão robustos que nenhum trabalho os cansa. Considerem agora se romperão a toda Holanda homens que tudo romperão”.²

Neste último excerto é sem dúvida a forma militarista e feudal de entender e classificar o “Outro” africano, vigente nas colónias do Velho Mundo ao longo da quase totalidade do Antigo Regime, que ainda ecoa³, como o continuará incontestadamente a fazer até ao advento do Iluminismo tardio português, quando a visão metropolitana sobre as populações africanas se começa a harmonizar, primeiro com os padrões transpirenaicos de matriz mercantilista, depois abrindo-se a influências fisiocratas e da economia clássica. A visão hobbesiana de que é a guerra o estado para o qual naturalmente tendia o Homem vai então cedendo lugar, ao longo do século XVIII, à ideia de que a paz e a tranquilidade são não só a marca de sociedades polidas (capazes de eficazmente se organizarem não só internamente, mas também no concerto internacional), como ainda o requisito para avançar com o domínio colonial sobre outros povos, agora já não pela via das armas, mas da indústria humana⁴:

“...a guerra seria sempre um último recurso no processo de colonização e não a via, por excelência, para a imposição do domínio colonial, já que a civilização acabaria por conduzir ao

¹ Então no Recife, em plena guerra com os Holandeses, e à frente de um destacamento militar constituído apenas por homens negros.

Luis Nicolau Parés, *ob. cit.*, pp. 2, 21.

² Nina Raymundo Rodrigues, *ob. cit.*, p. 42.

³ Por outras palavras, no primeiro texto, de Barleí, os negros são descritos por um observador atento à sua potencialidade produtiva enquanto escravos num sistema de mercantilista de plantação, enquanto no segundo, de Henrique Dias, são-no por um militar que “passa revista” a possíveis tropas, a usar para manter um sistema feudal de captura de escravos.

⁴ Vítor Luís Gaspar Rodrigues e Catarina Medeira Santos, *ob. cit.*

desestruturar das sociedades africanas, tanto nas suas relações económicas e sociais, quanto nos seus valores culturais específicos”.¹

Esta nova forma de entender a guerra e a paz encontra-se eloquentemente documentada na obra de Elias Alexandre da Silva Corrêa (escrita entre 1787 e 1799), militar luso-brasileiro de baixa-patente aquando a sua passagem por Angola. Na sua *Historia de Angola* – cujo manuscrito, parte dos Reservados da Biblioteca da Sociedade de Geografia de Lisboa, apenas seria publicado em 1937 – Elias Alexandre não só detalha em grande pormenor a história das táticas militares empregues no território Angolano (especialmente no sertão), como se dedica a alvitrar sobre as causas da decadência do comércio colonial, nas entrelinhas narrando inúmeras anedotas, interessantíssimas para a história do quotidiano da colónia. No capítulo que intitula “Inutilidade de novas conquistas no prezente estado”, o autor não só reitera que “a pax permitindo a cada nação [sic] o Socego dos Seus Lares”² seria um preço demasiado elevado a pagar para aumentar pela espada a área das colónias, como retoricamente se questiona:

“Para q o flagello da guerra entre estes povos pacificos sem consequencia interessante? Por ventura o fazermo-nos odiozos a estes barbaros atrae á Monarquia algum proveito? Abrio-nos a conquista de Cabinda alguma communicação ventajosa? Não foi ella, que semeou a raiva entre os habitantes daquela costa, e fechou os portos do norte ás nossas mercadorias passageiras? Não foi o exemplo daquella conquista, q animou ao Sonho a repudiar o nosso comercio; e a espalhar o disgosto em toda a Costa da nossa assistencia? [...] Se aos Portuguezes se abrisse algum novo porto de importação para os escravos, talvez viesse a ser util alguma conquista nova; mas sem haver apparencia disso, serviria de debilitar o Estado; e não de o alimentar”.³

A influência do Iluminismo pombalino faz-se então sentir em Angola no ensaio da reforma do aparelho de Estado, em que com a crescente burocratização se esperava eventualmente constituir um freio ao domínio militar⁴ (que, pelos seus exageros, se entende

¹ *Idem, ibidem*, p. 61.

² Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. I, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937, p. 63.

³ *Idem, ibidem*, pp. 64-65.

⁴ Catarina Madeira Santo, *ob. cit.*, p. 541.

agora “debilitar o Estado”), mas também no surgimento de uma nova forma de olhar as populações locais e seus costumes. Os alicerces da nova prática colonial haviam portanto de ser não só uma diferente apropriação física do espaço¹, consubstanciada na criação de uma nova rede de ocupação civil do território – paralela à militar e essencial para o desenvolvimento da indústria, comércio e produção primária (segundo a doutrina mercantilista) –, mas também uma nova forma de apropriação intelectual do território Angolano. Novas ferramentas administrativas surgem com a criação de arquivos, o avanço das estatísticas civis e comerciais, e da cartografia², tudo paços essenciais no avanço da agenda mercantilista, que enfatizava a produção industrial, o balanço comercial e o reaproveitamento de matérias-primas coloniais pelas metrópoles. Assim atesta José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho no seu *Ensaio sobre o comércio de Portugal e suas colónias*, de 1794, em que intitula capítulos da seguinte forma:

“Portugal pelo grande supérfluo que tem, e póde ter das suas Colónias, déve necesáriamente promovêr o Comércio da navegação. [...] Portugal quanto máis devêr ás suas Colónias, tanto será mais rico. [...] As Colónias de Portugal quanto lhe fôrem máis crédôras, tanto lhe serão máis ligádas, e máis dependêntes”.³

Ora estas inovações tecnológicas na arquivística civil e na cartografia permitem e influenciam uma verdadeira revolução no olhar sobre as populações africanas: se até aqui a Leste do Atlântico estas eram entendidas apenas como fonte de matéria-prima exportável

¹ Que se desenrolaria, porém, em paralelo com formas de apropriação simbólicas anteriores, principalmente no sertão. Um bom exemplo desta convivência do novo com o “costumeiro” é dado por Elias Alexandre, que apesar de, em acordo com a mundividência iluminista, defender um aproveitamento agrícola e industrial da colónia angolana, como forma de a tornar rentável à metrópole, admite e mesmo defende o recurso pragmático a formas simbólicas de apropriação do território africano de difícil enquadramento nesta nova *weltanschauung*:

“Em signal da Victoria, q. os nossos alcançarão se postou no alto monte Naboangongo a Cabeça da Personagem, q. commandava os Negros inimigos, & se presume q. a sua morte acabou de descipar os seus esforços. O seu Guimbo, ou facão, e hum saquitel de ballas q trazia á sintura, forão colocados no mesmo poste. Na marcha do Exercito, não houve inquietação; mas como se hostilizasse todo o payz inimigo á direita, & a esquerda, foi encontrado em lugar elevado; & plano, hum alto Poste, com 4 caveiras; cujo Poste hé chamado *Muria Panla* [“Quer dizer = Grandeza”], & junto a elle fazem os seus Conselhos de deliberação, sentenciando os Reos; e expondo os q. sofrem de pena Capital”.

Semelhantes práticas serão analisadas nos capítulos finais, dedicados ao estudo da lenda negra sobre os africanos negros que se vai cristalizando durante o século XIX.

Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. II, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937, p. 185.

² Catarina Madeira Santo, *ob. cit.*, p. 542.

³ José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit.*, pp. i-iii.

(escravos), e no Brasil somente como mão-de-obra, passam agora a ser entendidas também como mão-de-obra em África. Assim, as considerações tecidas sobre os escravos africanos negros no Brasil vêm sem dúvida influenciar a forma de entender as populações negras africanas *in situ* em Angola. Mas essa não é a única fonte disponível para informar o olhar das elites oitocentistas metropolitanas sobre elas, pois após duas décadas marcadas pelo forte pendor fisiocrata da Academia Real das Ciências de Lisboa¹, no dealbar do século dezanove existia já um vasto espólio de lugares-comuns, frases feitas e preconceitos sobre as classes inferiores portuguesas, capazes de ser prontamente estendidos às populações ultramarinas. Este legado foi sendo apurado no embate das teorias mercantilistas, e depois fisiocratas, com a realidade metropolitana. É assim sem surpresa que chavões como o de que um meio ambiente capaz de suprir, sem a aplicação de grandes esforços, as necessidades mínimas de uma população leva à ociosidade geral desta, tenham sido aplicados primeiro na descrição do “Outro” interno das elites portuguesas, e apenas depois ao “Outro” africano colonial:

“Mas como o mal dos Portugueses seja a sua grande preguiça, os carregaria de mais tributos, excepto nas coisas absolutamente necessárias para o sustento da vida, por serem os nossos povos, como já disse, os mais aliviados de quantos V.S.^a e eu conhecemos [...] de sorte que a obrigação de pagarem os impostos forçaria os nossos povos a serem mais laboriosos”.²

Mas a preguiça, apontada aqui por D. Luís da Cunha (1662-1749) como um defeito congénito de portugueses metropolitanos e não ainda de africanos negros de Angola – estes eram tidos à data em que escreveu como a reificação do ideal contrário, a indústria, o que justificava aliás a sua desejabilidade enquanto escravos –, passando a par com o desperdício a ser tida como o grande pecado capital, será abordada de diferentes ângulos. Não só defeitos inatos, ou resultado indireto de um clima generoso, a preguiça e o desperdício começam a ser apontados pelos estrangeirados com margem de manobra face

¹ Apesar de trechos das *Memórias Económicas* e obras monográficas dos membros da Academia (especialmente as relacionados diretamente com as colónias – a de Azeredo Coutinho, *Ensaio Económico sobre o Commercio de Portugal, e de suas Colónias...*, é exemplar) revelarem “opções mercantilistas, na sua expressão manufactureirista mais pura”.

Rui Santos, *ob. cit.*, pp. 426-428.

² D. Luís da Cunha e Abílio Diniz Silva (ed.), *Instruções políticas*, Lisboa, CNCDP, 2001, pp. 348-350, *apud* José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 140.

ao Tribunal do Santo Ofício como vícios também resultantes se não da religião Católica Romana, das suas manifestações e readaptações populares. Numa metrópole em que a Contra-Reforma e a Inquisição haviam assegurado a inexistência de um debate religioso interno, é o olhar crítico de estrangeirados, escrevendo sobretudo com preocupações de cariz económico, que no Portugal de inícios do século XIX será recuperado para servir de base a um escrutínio newtonianista de superstições e exageros populares, depois continuado nas publicações da Academia das Ciências de Lisboa¹.

A partir de Londres, um grupo de “marginais” viria a publicar, com o patrocínio da Coroa Portuguesa no exílio brasileiro, o periódico *O Investigador Português em Inglaterra* (1811-1819)², nas páginas do qual seriam recuperadas as contribuições de Alexandre de Gusmão (1695-1753), José da Cunha Brochado (1651-1733) e D. Luís da Cunha, estrangeirados que viriam a inspirar os reformadores de Oitocentos³. Este último afirma no seu *Testamento Político*:

“O luxo devoto, cuja reformação também julgo de consequência, consiste na quantidade das confrarias ou irmandades, que, mais por emulação que por catolicidade, disputam qual das suas capelas será mais magnífica e mais bem dourada, e qual fará melhor festa aos santos a que são dedicadas, gastando naquele dia os seus mordomos o que ganham em todo o ano; de sorte que para fazerem esta despesa, vendem o seu trabalho e as suas drogas mais caro do que é razão. E

¹ Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, pp. 29-33.

² Periódico criado em reação ao sucesso do *Correio Braziliense* (1808-1822), de Hipólito José da Costa, custeado pelo Erário Público e de início orientado pelo embaixador português em Londres. Quando José Liberato Freire de Carvalho assume a sua liderança, em 1813, o jornal torna-se um importante veículo de ideias liberais. Sobre o tema, consultar as teses de doutoramento de Fernando José Egídio Reis e Adelaide Maria Muralha Vieira Machado.

Adelaide Maria Muralha Vieira Machado, *A Importância de se chamar português: José Liberato Freire de Carvalho na direcção do Investigador Português em Inglaterra, 1814-1819*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2011; Fernando José Egídio Reis, *Os Periódicos Portugueses de Emigração (1808-1822) – As Ciências e a transformação do país*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2007; João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 113-114.

³ Sobre o tema da influência dos estrangeirados na cultura portuguesa de Oitocentos, José Sebastião da Silva Dias concluiu de forma lapidar: “A renovação da cultura nacional deve-se quase exclusivamente à influência dos estrangeiros e estrangeirados”. Sobre o tema consultar o capítulo “Estrangeiros e estrangeirados” da sua obra.

José Sebastião da Silva Dias, *ob. cit.*, pp. 167, 167-184; Tiago C. P. dos Reis Miranda, ““Estrangeirados”. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII”, in *Revista História*, n.º 123-124, 1990-1991, p. 40.

daqui nasce que o ouro que se perde em dourar tanto pau, deixa de circular entre o povo, que pagaria as coisas pelo seu justo preço”.¹

Já um outro estrangeirado, António Ribeiro Sanches (1699-1783), cuja origem judaica desde novo (27 anos) o obrigara a abandonar o Reino², viria a ter uma posição ainda mais crítica quer quanto aos gastos supérfluos com a religião, quer quanto à lassidão com que a metrópole dominava as suas colónias³:

“A principal falta no Reino de Portugal, é que no seu governo económico, tem empregados mui poucos súbditos com salários; e que no estado eclesiástico secular e regular, o número daqueles que estão empregados no exercício da Santa Religião são em número prodigioso, de que não necessita a Religião Sagrada. [...] Quero esquecer-me dos beneficiados simples, dos cônegos das Irmandades, e principalmente daquela dos Terceiros que se arroga a preeminência do sangue limpo, introduzindo distinção, rancor, ódio e desprezo entre os súbditos, e pela religião, entre os irmãos. Quero esquecer-me daquelas novenas, tríduos, procissões com tantos gastos, com tantos sermões floridos, e de conceitos, com tanta ostentação por todo o Reino; ficando os hospitais das Misericórdias fechados, por falta de rendas e de esmolas, empregando-se e despendendo nestas funções tantos seculares, e eclesiásticos...”.⁴

“Quando [Ribeiro Sanches] apelidava o governo português de 'Monarquia Gótica' (no sentido de bárbara e antiquada)⁵ por não subalternizar bastante as suas colónias, julgava estreitamente

¹ D. Luís da Cunha e Abílio Diniz Silva (ed.), *Instruções políticas*, Lisboa, CNCDP, 2001, pp. 348-350, *apud* José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 126.

² Fanny Andrée Font Xavier da Cunha, “António Nunes Ribeiro Sanches, Médico Higienista (1699-1783)”, in *Cadernos de Cultura*, n.º 1, 1989, pp. 19-27; Nelson de Campos Ramos Junior, *Mediador das Luzes: Concepções de progresso e ciência em António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783)*, São Paulo, USP, tese de mestrado, 2013.

³ Sobre Ribeiro Sanches, o seu projeto de “estrangeiramento da [...] cultura e instrução pública” portuguesa, a relação do seu pensamento com o de D. Luís da Cunha, e os seus ataques à “mentalidade cristã-velha”, consultar a obra de Ana Cristina Araújo.

Ana Cristina Araújo, *A formação científica e filosófica de Ribeiro Sanches e o seu reformismo pedagógico*, Coimbra, Universidade de Coimbra, prova de aptidão pedagógica, policopiado, 1984.

⁴ António Nunes Ribeiro Sanches e Vítor de Sá (ed.), *Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e outros textos*, Lisboa, Editorial Inova Limitada, 1970, pp. 77-80, *apud* José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, 200-201.

⁵ Sobre o recurso à expressão “Monarquia gótica fundada e conservada com a espada”, conferir a obra de Ana Cristina Araújo.

Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, p. 22; António Nunes Ribeiro Sanches, *Obras*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1959, p. 264.

Portugal pelo critério racionalista e friamente utilitário, que então dominava na Europa para além Pirenéus”.¹

Seria no entanto com a publicação das *Memórias Económicas*, pela Academia Real das Ciências de Lisboa (em cinco volumes, a partir de 1789 e até 1791 anualmente, depois pontualmente em 1812 e 1815), que um vasto grupo de trinta e nove autores, sentindo-se ao abrigo de acusações ou suspeitas de querer pôr em causa as bases políticas do regime², exprime de uma forma mais clara um projeto de reforma económica fisiocrata da metrópole portuguesa (ainda que nunca aderindo a um rígido dogmatismo teórico)³.

O Abade José Correia da Serra (1751-1823), no “Discurso Preliminar” do primeiro volume das *Memórias* dá o mote à obra, afirmando que “[o] primeiro passo de huma Nação, para aproveitar suas vantagens, he conhecer perfeitamente as terras que habita [...]” e que “[a] História Natural he a unica sciencia que taes luzes póde dar”⁴. Os projetos que viriam a ser fomentados pela Academia subordinam-se portanto a este ideal de obter conhecimento de um novo tipo, não só científico (passível de ser enquadrado numa História Natural Universal) como útil: o lema *Nisi utile est quod facimus stulta est gloria*⁵ – que viria a influenciar grandemente as gerações que posteriormente ao final das Guerras Liberais tomariam como missão reformar a cultura pública portuguesa – é adotado como epígrafe das *Memórias*.

Um dos contribuidores mais assíduos das *Memórias Económicas*, contando com a autoria de onze trabalhos, foi Domingos Vandelli (1735-1816), químico e médico que havia sido chamado a Portugal pelo Marquês de Pombal, em 1764, a fim de tomar parte na reforma da Universidade de Coimbra⁶. Vandelli será uma das personagens históricas que mais influenciará a vida intelectual metropolitana e Brasileira ao longo das duas seguintes

¹ Jaime Cortesão, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid, Parte I – Tomo I (1695-1735)*, Rio de Janeiro, Instituto Rio-Branco, 1950, p. 91.

² José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 209

³ Manuel Jacinto Nunes, *ob. cit.*, pp. 1344, 1349.

⁴ *Memorias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa – Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal e suas Conquistas*, vol. I, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1789, p. viii.

⁵ “Se não for útil o que fizermos será vã a glória”.

⁶ A. M. Amorim da Costa, “As Ciências Naturais na Reforma Pombalina da Universidade - «Estudo de rapazes, não ostentação de príncipes»”, in Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, pp. 181-208; José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 210.

gerações¹, estando intimamente ligado à conceção, planeamento e realização das viagens filosóficas iluministas, quer no reino, quer em seus domínios ultramarinos.

A grande influência teórica de Domingos Vandelli é Carlos Lineu (1707-1778), cujo sistema de classificação apesar de ser reconhecido à época como excessivamente artificial é preferido face ao do conde de Buffon (1707-1788), visto que as ideias do último chocavam em certos aspetos (como a idade atribuída à Terra e ao Universo) com a ortodoxia católica romana², que ainda se fazia respeitar³. Assim, as obras *Flora lapponica* (1737) e *Systema Naturae* (1735) tornam-se, respetivamente, a inspiração das viagens filosóficas portuguesas⁴, e o manual de como catalogar os espólios destas resultantes⁵. Das viagens, Vandelli escreve em 1796 esperar que resultasse uma:

“[D]escrição física, e económica de todo o reino, principiando-se pelo que temos neste continente, como mais próximo, e mais digno dos nossos cuidados, por ser o lugar onde faz assento a parte mais essencial da nação, e depois passando aos domínios, e estados ultramarinos”⁶.

¹ Alex Gonçalves Varela, Maria Margaret Lopes e Maria Rachel Fróes da Fonseca, “As atividades do naturalista José Donifácio de Andrada e Silva em sua 'fase portuguesa' (1780-1819)”, in *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, vol. XI, n.º 3, 2004, p. 696; Rui Santos, *ob. cit.*, p. 423; William Joel Simon, *Scientific Expeditions in the Portuguese Overseas Territories (1783-1808) and the role of Lisbon in the Intellectual-Scientific Community of the late Eighteenth Century*, Lisboa, Centro de Estudos de Cartografia Antiga/ IICT, 1983, p. 5.

² William Joel Simon, *ob. cit.*, p. 7.

³ A. M. Amorim da Costa, *ob. cit.*, pp. 190-192.

⁴ Sobre as viagens filosóficas, e como a submissão dos seus resultados às lógicas ditadas pela “economia política” e pela busca de “mercês” no contexto do Antigo Regime acabaram ditando o seu parco impacto no iluminismo português, consultar a obra de Ronald Raminelli. Sobre a influência direta de Vandelli no planeamento das expedições, consultar a obra de Ermelinda Moutinho Pataca, João Carlos Pires Brigola, e Ângela Domingues. Para uma análise das viagens científicas deste período centrada nos contextos anglófonos e francófonos, consultar a obra de Barbara Maria Stafford, Mary Louise Pratt, e Lorelay Kury.

Ângela Domingues, *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1991; Barbara Maria Stafford, *Voyage into Substance: Art, Science, Nature, and the Illustrated Travel Account, 1760-1840*, Cambridge, MIT Press, 1984; Ermelinda Moutinho Pataca, *Terra, água e ar nas viagens científicas portuguesas (1755-1808)*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2006; “Coletar, preparar, remeter, transportar – práticas de História Natural nas Viagens Filosóficas portuguesas (1777-1808)”, in *Revista Brasileira de História da Ciência*, vol. IV, n.º 2, 2011, pp. 125-138; João Carlos Pires Brigola, *Coleções, gabinetes e museus em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; Lorelay Kury, “Les intructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830)”, in *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. LI, n.º 1, 1998, pp. 65-92; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nova Iorque, Routledge, [1992]2008; Ronald Raminelli, *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008.

⁵ A. M. Amorim da Costa, *ob. cit.*, *loc. cit.*; William Joel Simon, *ob. cit.*, pp. 8, 85.

⁶ Domingos Vandelli, “Memória sobre a necessidade de uma viagem filosófica feita no reino, e depois nos seus domínios”, in José Luís Cardoso (ed.), *Memórias Económicas Inéditas (1780-1808)*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1987, pp. 33-36, *apud* José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, pp. 217-219.

Contudo, esta descrição não seria meramente analítica, de acordo com o lema da Academia de Ciências, esperava-se que os filósofos viajantes apresentassem uma crítica que não só expusesse os obstáculos, como propusesse soluções para a sua ultrapassagem, promovendo a “utilização eficiente e sem desperdício dos recursos naturais, humanos e técnicos”¹. Ora tal implicava a crítica a “obstáculos morais”², usos, costumes e crenças que ao filósofo parecessem infundados, contraproducentes ou na origem de hábitos preguiçosos e desperdícios.

Meio século após estrangeirados como D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, e mais tardiamente António Ribeiro Sanches, o haverem feito, a nova geração influenciada por Vandelli irá assim continuar a crítica ao que era tido como a superstição popular, mais uma vez baseando-se em pressupostos teóricos importados dalém Pirenéus. Este movimento de reapreciação, que tal como o anterior por vezes embate na Metrópole com tradições populares de matriz católica, consegue assim avançar com uma agenda epistemológica que seria impensável caso partisse de reformadores religiosos. José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838)³, que viria a ser lembrado pelo seu cognome de Patriarca da Independência Brasileira, um dos discípulos de Vandelli e antigo lente da Universidade de Coimbra⁴, membro da Academia Real das Ciências de Lisboa e autor publicado nas suas *Memórias Económicas*, começa por enumerar da seguinte maneira os obstáculos que entendia obstarem ao desenvolvimento das “ciências naturais em Portugal: 1.º falta de ideia q[ue] o povo faz de Filosofia [enquanto sinónimo de ciências naturais], 2.º o ódio q[ue] o clero supersticioso lhe tem [às ciências naturais, entenda-se]”⁵. Contrapondo-se a este fundo humano que desdenha, o autor apresenta-se da seguinte forma:

¹ José Luís Cardoso (ed.), *ob. cit.*, p. 211.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ Edgard de Cerqueira Falcão (org.), *Obras científicas, políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*, 3 volumes, Santos, Câmara Municipal, 1963; Guilherme Braga da Cruz, “Coimbra e José Bonifácio de Andrada e Silva”, in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, tomo XX, 1979; Jorge Caldeira, *José Bonifácio de Andrada e Silva*, São Paulo, Editora 32, 2002.

⁴ Adílio Jorge Marques, “José Bonifácio de Andrada e Silva, Naturalista. Um lado desconhecido da historiografia brasileira”, in *Norte Ciência*, vol. II, n.º 2, 2011, pp. 59-70.

⁵ José Bonifácio Andrada e Silva, *Causas da não prosperidade das Ciências Naturais em Portugal*, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, lata 191, pasta 9, [manuscrito não datado], p. 1, disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1528/digitalizacao/>.

“Eu não sou partidário da mitosofia ou da teosofia. Sou filósofo, isto é, constante indagador da verdadeira e útil sabedoria. Deixo aos Platônicos velhos e novos o seu Autoagathon; e procuro somente conhecer os homens e as coisas pelo lado do seu uso prático, para deles adquirir o conhecimento útil”.¹

A nova mundividência proposta pelos intelectuais que marcam a viragem do século XVIII para o XIX define-se, portanto, não só por um corte com o conhecimento anteriormente valorizado, de matriz escolástica, como por uma forte reação face a “mitosofias” e “teosofias” tanto mais se de forte influência popular. José António de Sá (1756-1819), um outro bacharel que havia usufruído da reforma Pombalina da Universidade de Coimbra, e privado com Domingos Vandelli, na sua *Memória Académica em que se dá a descrição da Provincia de Tras os Montes, e se propoem os methodos para a sua reforma* (1780-1781) descreve da forma acutilante a crença transmontana no que apelida de superstições:

“Superstição:

A gente hé muito supersticioza, apegados com excesso as opinioens dos seus maiores, abuzadissimos, indoceis, muito pertinazes em deixar as preocupacçoens com que tem vivido, ainda que alias estas os tenham mizeravelmente deteriorado. São muito faceis á persuasão de couzas sobre naturaes, crem prodigios, encantos, feiticarias, etc. Isto é tão universal, que apennas há terra aonde não creião que alli há mouros encantados, thezouros escondidos, que so por magica podem tirar-se; e infinitas outras fabulas annis”.²

Este entrave moral à ação reformadora, sempre vexante para os cientistas em viagem, resulta segundo os próprios no atraso, por atrito, da aplicação pelo Estado das medidas essenciais que propunham, levando ao apuramento de uma atitude marcadamente hostil das elites iluminadas face ao conhecimento local. Francisco António Ciera (1763-1814), o

¹ *Idem*, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arquivo, lata 192, pasta 59, [manuscrito não datado] *apud* Alex Gonçalves Varela, Maria Margaret Lopes e Maria Rachel Fróes da Fonseca, *ob. cit.*, p. 687.

² José António de Sá, *Memória Académica em que se dá a descrição da Provincia de Tras os Montes, e se propoem os methodos para a sua reforma*, in Fernando de Sousa “Uma descrição de trás-os-montes por José António de Sá”, in *População e Sociedade*, n.º 3, 1997, p. 375.

matemático e astrónomo português que a partir de 1790 inicia a triangulação geodésica geral de Portugal, depara-se na sua empresa científica com um inesperado contratempo:

“O desconhecimento da geografia do País é bem ilustrado pela procura do primeiro ponto alto, numa imaginária Serra de São João, próxima de Évora, representada na conhecida e grosseira carta do espanhol Tomas Lopez, de que Ciera ia munido: nem os habitantes locais a conheciam, nem naturalmente ele a encontrou. Este desconhecimento é ainda mais nítido no norte do País, onde se mostrou particularmente difícil visar pontos altos no Minho ou Trás-os-Montes, pois se ignoravam os nomes das serras e os “práticos” não conseguiam também dar-lhe designações”.¹

Assim, a empresa de Ciera passa não só pela criação da primeira carta topográfica portuguesa, como também pela dissipação de mitos e lendas locais. O exemplo da “Serra de São João” em Évora, de que o matemático parte em busca apenas para descobrir que, apesar de constar em inúmeras fontes escritas da época, não existe, ilustra perfeitamente porque os adeptos do novo paradigma científico, que sendo homens do Iluminismo cruzavam com espontaneidade a sua carreira científica com uma administrativa², passam a desconfiar sistematicamente das anteriores fontes escolásticas de conhecimento. O seu trabalho passa assim não só pelo recolher de dados fiáveis *in situ*, como pela adoção de uma atitude fortemente crítica em relação às fontes até aí disponíveis sobre os locais dos seus trabalhos de campo, por vezes encarando o conhecimento sobre estes como uma *tabula rasa* a ser preenchida ou pelas suas próprias observações, ou de novo pelos dados anteriormente conhecidos, uma vez verificados e (re)catalogados (figura 1). Assim, José António de Sá afirma categoricamente na sua obra *Compendio de observações, que fórman o plano da viagem politica e philosophica que se deve fazer dentro da patria* (Lisboa, 1783): “eu olho aqui a Natureza em geral, independente de toda a observação anterior, e noto as qualidades, que são

¹ Maria Helena Dias, “As explorações geográficas dos finais de Setecentos e a grande aventura da Carta Geral do Reino de Portugal”, in *Revista da Faculdade de Letras – Geografia*, 1.ª Série, vol. XIX, 2003, p. 388.

² “A viagem, a que se propoem, sendo Política, e Filosofica, demonstra que o Viajante deve ser Político, e Filosofo”.

José António de Sá, *Compendio de observações, que fórman o plano da viagem politica e philosophica que se deve fazer dentro da patria*, Lisboa, 1783, p. 45.



Figura 1 – Detalhe da aguarela de Joaquim José da Silva e José António¹, dois dos membros da “Viagem Filosófica” enviada a Angola.

¹ William Joel Simon, *ob. cit.*.

capazes de individuar todos os objectos da Natureza; ou estes sejam, ou não já descobertos”¹.

Quanto às colónias africanas do Império português, estas progressivamente passam a ser entendidas não só como uma fonte de mão-de-obra, matérias-primas e um mercado para os produtos industriais metropolitanos (visão mercantilista, ainda assim tardiamente difundida em Portugal), como também um repositório de conhecimento útil em potência: ou a ser da Natureza extraído por administradores ilustrados ou “filósofos” viajantes, ou a ser readmitido no novo cânone, uma vez expurgado da ganga supersticiosa. Francisco Inocência de Sousa Coutinho, Governador e Capitão-General de Angola entre 1764 e 1772, exprime numa carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado a sua opinião acerca do conhecimento dos “Negros”, enquadrando-se nesta nova mundivisão iluminista:

“...há certo que ainda sem recorrer ás Luzes dos Naturalistas, nem á experiencia, os Negros possuem muitas preciosidades, humas vedadas pelas referidas rezoens, outras pelo clima, e todas pela extrema preguiça que os domina; eles sabem que o que descobrem lhe serve só de trabalho, não tendo algum principio de ambiçã, e como este repugna diametralmente ao seu character, tem athé a Arte de misturar remedios com que se curaõ mil fiçoens esperando que a superstição lhe encubra a virtude”.²

As gerações a quem Vandelli influenciará, e que iriam servir de inspiração aos liberais do século XIX bem até ao final deste³, ao deixarem de aceitar *a priori* as desculpas mesológicas para o atraso do projeto colonial (a sua inspiração fisiocrata levava-os pelo contrário a entender o meio natural como moldável à indústria humana), continuariam o trabalho de reclassificação do conhecimento colonial posto em marcha pelas seus antecessores iluministas, sem contudo admitirem no clima uma barreira intransponível, se a preguiça fosse vencida. Admitem, logo, que o conhecimento dos “práticos” coloniais é em potência válido, bem como o dos nativos africanos, mas apenas útil a Portugal se empiricamente testado e conducente à ação, que havia de ser gentilmente estimulada pelo

¹ José António de Sá, *ob. cit.*, p. iv-v.

² A missiva é intitulada “Para o Ex.mo Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado com a remessa de hum Caixote em que vai huma porção de Pedra Verde - 4 de Dezembro de 1769”.
Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 1, 1933.

³ Rui Santos, *ob. cit.*, p. 423.

comércio, no melhor dos casos, ou em última instância forçada. Assim, o saber africano sobre, por exemplo, as melhores formas de tratar doenças tropicais será reavaliado face quer à sua eficácia, quer à sua concordância com o paradigma que à época se encontrasse vigente nas ciências médicas e farmacêuticas Europeias.

Por entre as revoluções epistemológicas do século XIX, ao longo do qual os paradigmas científicos Europeus sofreram conturbados reajustamentos, uma condição se manteve para que uma parcela de um qualquer conhecimento local fosse admitida no *corpus* do saber tido como universal: que a sua verificabilidade fosse independente do seu contexto imediato. A água pura deveria ferver, ao nível do mar, a cem graus Celsius, independentemente do local no globo terrestre onde tal experiência fosse realizada (e tendo obviamente em conta a altura relativa face ao nível do mar). Assim, mantendo a imagética farmacêutica, uma panaceia de matriz africana seria validada se funcionasse tanto em África, como em Portugal metropolitano, no Brasil ou em qualquer outro ponto do globo. Tal leva a uma categorização diferente das práticas que até aqui os agentes coloniais no terreno vinham protagonizando, justificando-se de que tal era o costume local: ou estas eram eficazes universalmente – a infusão que tomavam para aliviar as sezões funcionava, e portanto podia ser aplicada através do Império com benefícios óbvios para o Estado – ou então não passavam de superstições a serem erradicadas. A ideia de ser possível existir um conhecimento naturalista de validade estritamente local torna-se impossível de sequer formular, por passar a implicar uma contradição de termos. *Mutatis mutandis*, o saber aceite enquanto universal passa a ser tido como previsivelmente eficaz, o que no caso dos saberes ligados à medicina e à saúde em geral, por exemplo, se traduz num renovado otimismo, que justifica o clima geral de esperança na eficácia da higiene tropical.

José António de Sá havia já indicado esta nova forma de proceder à catalogação dos conhecimentos médicos locais, no seu “plano da viagem politica e philosophica que se deve fazer dentro da pátria”¹, tendo então em consideração a realidade metropolitana. Um dos pontos de investigação a ser tomado pelos filósofos a formar seria: “Quaes são os remedios particulares, de que usão, se são já indicados pela Arte Medica, ou proprios da Provincia, domésticos, mezinhas, &c”². Quanto a Angola, desde finais do século XVIII, Governadores ilustrados como Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho e Miguel António

¹ José António de Sá, *ob. cit.*

² *Idem, ibidem*, p. 88.

de Mello, o segundo em colaboração com Joaquim José da Silva – que havia sido treinado por Vandelli e enviado à colônia Angolana em 1783 a fim de realizar aí a primeira viagem filosófica no território –, vinham remetendo à metrópole espécimes naturais e da indústria local, tendo em conta precisamente este ponto. António de Mello remete a Lisboa, em 1798, uma série de amostras vegetais e minerais recolhidas por José da Silva em Angola, de produtos que eram utilizados localmente como “simplices”, esperando que os:

“...uzos Medicos que por **constantes e bem provadas experiencias** tem o Páo Quicongo, a Casca de Encaça, os fructos da Ingariaria e a raiz de Muriassangi [...] por peritos Professores, e nos Hospitales dessa Corte se analisarem, experimentarem e fazerem uteis á Humanidade estes simplices, quando por si só, ou com ajuda de outros verdadeiramente se verifique que podem servir de socorro a suas meserias e enfermidades”.¹

E referindo-se ao “PÁO QUICONGO”², e a sua eficácia terapêutica na cura de furúnculos, António de Mello admite que este é “tão **constante, certo e provado por experiencias repetidas** que ninguem em Angola reputa os Anthrazes mortaes como acontece me Portugal, por mais malignos que elles sejaõ e se mostrem”³, o que o leva a reafirmar precisamente o princípio, de que as terapêuticas locais – a terem valor para o Reino – deveriam ser comprovadas por experiências repetidas, mostrarem-se constantes nos resultados, sendo então finalmente passíveis de ser validadas por “Professores” e peritos teóricos.

Em 1812, após um hiato de vinte e um anos, as *Memórias Económicas* da Academia Real das Ciências tornam a ser dadas ao prelo. Neste quarto volume é publicado um “Discurso Academico” de Luiz António de Oliveira Mendes⁴, proferido em sessão pública no ano de 1793, e dedicado a “Determinar com todos os seus symptomas as doenças agudas, e chronicas, que mais frequentemente accometem os pretos recém tirados de

¹ Transcrição feita de uma missiva intitulada “De Dom Miguel Antonio de Mello acerca do Breu, da Rezina, do Enxofre e dos Uzos Médicos que, por constantes e bem provadas experiencias, têm determinados Simpleses. - 5 de Junho de 1798 –”.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 1, 1933 (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem*.

³ *Idem, ibidem* (ênfase não no original).

⁴ Jurista, poeta e inventor natural da Bahia, formado em Direito na Universidade de Coimbra pós-reforma pombalina.

Alisson Eugênio, “Os relatos de Luiz Antônio de Oliveira Mendes sobre a saúde da população escrava: do tráfico na África ao cativo no Brasil (1793)”, in *Idéias*, vol. IV, 2013, pp. 201-231.

Africa [...] deduzido da experiencia mais sizuda, e fiel”¹. Ao longo do seu “Discurso Academico”² Oliveira Mendes defende que os negros nascidos em África se encontram aí perfeitamente adaptados ao clima local³, física (segundo ainda uma conceção hipocrático-galénica) e culturalmente (na “liberdade do seu viver”, e nos “seus costumes”⁴), sendo que o autor toma o partido destes “homens de pedra, ou de ferro”⁵, acusando os seus senhores de pela sua avareza e cupidez serem a causa indireta da grande morbidez entre os escravos:

“O caracter destes povos, ainda que vividores no centro da barbaridade, e do gentilismo, he o serem por genio resolutos, doces, sizudos, e de boa fé, por isso a tudo a que se entregão, e de tudo de que são susceptíveis, são extremosos, e constantes. [...] São os pretos da Africa sadios, fortes, robustos, e de huma boa compleição, e natureza no seu tanto. [...] Eu ví correr pelo chão o sangue dos meus semelhantes. Eu ví os seus olhos encarnados pelos açoites. Eu os ví morrer nelles [nos troncos], e passarem impunes os tyrannos”⁶.

No entanto, tal como os camponeses portugueses, estes homens de “ferro” não escapam à acusação de indolência, se deixados entregues à sua sorte, sem a orientação das Luzes.

O autor afirma assim que os africanos negros “são tão inertes, e tão pouco industriosos”, reiterando que “estes povos pela maior parte vivem na inercia”⁷, e

¹ *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa – Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1812.

² Republicado no ano de 1813 em Inglaterra, nas páginas do periódico *O Investigador Português*. José Capela, *Memória a respeito dos escravos e tráfico de escravatura entre a costa d’África e o Brazil: apresentada à Real Academia das Ciências de Lisboa, 1793*, Porto, Publicações Escorpião, [1793]1977.

³ Feo Cardozo nas suas *Memorias...*, a primeira história de Angola dada ao prelo (publicada em Paris, no ano de 1825), reitera esta posição: “O clima não póde chamar-se doentio, para os naturaes, com tudo os Europeos, precisão usar de grandes cautelas, para evitar, ou tornar menos perigosas, as molestias de quadra, que apezar disso, quasi sempre os attacão...”.

J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825, pp. 328-329; Joseph C. Miller e John K. Thornton, “The Chronicle as source, history and hagiography: The *Catálogo dos Governadores de Angola*”, in *Paideuma*, n.º 33, 1987, p. 371.

⁴ Oliveira Mendes, *Discurso Academico*, in *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa – Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, Lisboa, 1812, p. 2.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 3.

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 7, 36.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 10.

comparando as suas precárias “palhoças” às que os pescadores portugueses erguem nas costas metropolitanas, nomeadamente na “Trafaria”¹. Ao longo da sua narração, Oliveira Mendes sustenta os seus argumentos ou na observação direta dos factos, ou na opinião de “práticos” cuja experiência acredita ser publicamente reconhecida: “Levei a indagação deste artigo ao ultimo ponto falando com os práticos, e experimentados em aquelle paiz, que por espaço de vinte, e trinta anos habitáráõ na Africa”². Validando assim a suas fontes epistemológicas de acordo com as exigências da época, o autor passa portanto a analisar a validade de fragmentos de conhecimentos locais, relacionados ou com a lide de capturar, transportar e acomodar a odiosa mercadoria humana, ou com a higiene tropical.

O primeiro caso que comenta é a existência de uma “herva, que faz amaciar, e estalar o ferro”³, concluindo logo que tal espécie botânica seria de existência duvidosa. Por conseguinte, a prática de deixar sentinelas durante a noite para evitar que os escravos se socorressem de tal erva é criticada como um desperdício, de matriz supersticiosa. Com a comparação entre as “palhoças” e as habitações dos pescadores portugueses Oliveira Mendes sugere a inexistência de uma descontinuidade epistemológica na heurística aplicada aos costumes populares portugueses metropolitanos e às crenças africanas, que reafirma ao desmistificar a suposta “herva” que enfraquece o ferro valendo-se dos mesmos moldes que utilizaria ao criticar um costume metropolitano: não desqualifica *a priori* o conhecimento local, testa antes a sua validade face aos ditames quer da “razão” quer da experiência empírica⁴, e só então traça o seu veredito. Um outro hábito africano, por sua vez, é entendido por Oliveira Mendes enquanto justificável, e mesmo aconselhável de emular:

“...porém essa mesma [Cacimba da noute] lhes he tanto mais prejudicial, e infesta, porque desse mesmo pezado orvalho he que se originão algumas das suas enfermidades, o que melhor se confirma com a experiencia do que sucede ás pessoas estranhas no paiz, que fogem á Cacimba

¹ *Idem, ibidem*, p. 13.

² *Idem, ibidem*, pp. 41-42.

³ *Idem, ibidem*, p. 25.

⁴ Neste caso o autor faz-se valer do raciocínio lógico para desqualificar a crença em causa enquanto superstição. No entanto, noutras instâncias vários testes empíricos são empregues para determinar que veredicto conferir a uma crença popular. Um bom exemplo desta última prática pode ser encontrado na obra de Felix de Avellar Brotero *Historia Natural dos Pinheiros, Larices, e Abetos*. Aí o autor testa empiricamente crenças que remontam à antiguidade clássica, e costumes populares (Capítulos IV e V). Felix de Avellar Brotero, *Historia Natural dos Pinheiros, Larices, e Abetos*, Lisboa, Impressão Regia, 1827.

para também fugirem a muitas enfermidades, e sendo por ella apprehendidos, infalivelmente adoecem”.¹

A postura de Oliveira Mendes, de não descartar *a priori* o conhecimento local, mas apenas o aceitar após o submeter ao crivo da experiência empírica e da dúvida metódica, é bem ilustrativa da mentalidade do início de Oitocentos (o autor refere o Governador e Capitão-General Francisco Inocência como inspiração²), e manter-se-ia até aos eventos traumáticos do último quarto do século XIX. Assim é sem surpresa que face a um *corpus* complexo de saberes locais, articulados por agentes culturais africanos especializados, impossível de avaliar de imediato na sua totalidade, a reação dos agentes coloniais tenha sido não uma de desvalorização imediata, ou epidérmico etnocentrismo epistemológico, mas sim a de conceder o benefício da dúvida, prevenindo sempre a possibilidade de por detrás de uma série de práticas embutidas num fundo de superstição existirem “pérolas” de saber, ainda que apenas empírica e fortuitamente obtidas:

“Para todas as enfermidades tem os pretos Africanos os seus curadeiros, que observão as moléstias, e que pela força do uso, e costume, applicaõ a cada huma dellas diversos remedios, no que se emprêgaõ também algumas mulheres pretas, que tem o nome de curadeiras; cujos remedios pela maior parte consistem no conhecimento das hervas, e na applicação dellas ás enfermidades. [...] Deviaõ ter como segunda regra inalterável trabalharem, quanto lhes fosse possível, para no rancho, ou lote dos escravos, sempre viesse a todo o custo, e por todo o preço hum daqueles seus práticos, a que chamaõ **curadeiros**, ou **curadeiras**; o que com pouco consegueriaõ huma vez, que se expozessem a dispender na permutação dobrados, ou triplicados gêneros, dos que costumaõ dar por outro qualquer escravo, e quando assim o naõ podessem conseguir, o conseguiriaõ pelo meio do premio, e da paga avulsa para retornarem, pondo salva no porto do embarque a escravatura conduzida, para que estes curadeiros no decurso da viagem viessem observando as enfermidades, e applicando as hervagens, e medicinas do seu uso. [...] [O]s póvos Africanos, posto que incultos, a curaõ [escorbuto] em tempo com as suas mezinhas...”.³

¹ Oliveira Mendes, *ob. cit.*, p. 6.

² *Idem, ibidem*, pp. 75-76.

³ *Idem, ibidem*, pp. 42, 49, 74 (ênfase no original).

Assim, a ação dos curandeiros e curandeiras é tida como benéfica, sendo que o autor aconselha mesmo os escravagistas a obter os seus serviços, pagando-os pontualmente, ou adquirindo escravos com conhecimentos na sua área de especialidade. Esta solução é sugerida, no entanto, tendo em conta duas ressalvas. Primeiro, que uma vez que o uso empírico que os nativos faziam das ervas fosse devidamente estudado por ocidentais iluminados, estes especialistas africanos passassem a ser obsoletos, sendo portanto que a sua utilidade presente havia de ser tida apenas como circunstancial. Segundo, que os serviços dos curandeiros somente poderiam ser diretamente prestados a outros africanos, sendo que para que as suas panaceias passassem a ser ministradas a metropolitanos ou colonos ocidentais ou ocidentalizados – brancos ou não –, estas teriam que primeiro passar no novo crivo de matriz iluminista. Esta segunda cláusula está no cerne da reapreciação pelas elites culturais pós-iluministas da adoção por parte dos agentes coloniais em África de costumes de matriz autóctone (até à virada neotradicionalista de finais de Oitocentos). Até então, recorrer a empíricos locais – ou seguir o senso comum dos naturais –, de forma não mediada pelos intelectuais de formação metropolitana, seria a norma tacitamente aceite.

Postas estas ressalvas, Oliveira Mendes chega mesmo a exprimir uma grande admiração, secundada pelo Governador e Capitão-General Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, perante as conquistas dos “práticos” locais. O autor expõe no seu “Discurso Academico” duas receitas terapêuticas de matriz africana, que havia determinado serem eficazes, a primeira na cura dos carbúnculos (*Bacillus anthracis*), a segunda na do cancro. De seguida, afirma que o sucesso destas verdadeiras panaceias foi tanto, que Sousa Coutinho as decidiu importar para a metrópole:

“Os carbunculos, ou entrizes tambem não são novos na cirurgia [...]. Esta doença tanto tem de temivel, como de perigosa, e por isso tem merecido os maiores cuidados dos Africanos, até a reduzirem ao estado de se fazer curavel com a maior facilidade. **A receita extrahida das suas observações, e incultura,** diz-se que he a seguinte... [...]. Esta receita he tão especiosa, e produziu tão bons effeitos em a presença de D. Francisco Inocêncio, que [...] a trouxe para Portugal...

O cancro sendo tambem uma molestia antiga, conhecida, e curavel em aquelles paizes Africanos, aonde se ignora a Medicina especulativa, tambem se cura com feliz successo desta sorte [...]. O

mesmo D. Francisco Innocencio [...] viu efeitos tão prodigiosos, que não se contentou só em trazer a receita para Portugal, trouxe também o quicongo, e a folha da pita...”.¹

Um outro exemplo da postura iluminista perante os saberes locais, quiçá ainda mais explícito, pode ser encontrado na obra de José Pinto de Azeredo (1766?-1810), *Ensaio sobre Algumas Enfermidades d'Angola, dedicados ao Serenissimo Senhor D. João Príncipe do Brazil*, de 1799. José Azeredo, natural do Rio de Janeiro, havia estudado medicina em Edimburgo, onde foi enviado pelo seu pai a fim de evitar o ensino “livresco e teórico” de Coimbra². Tendo obtido a aprovação da Junta do Proto-Medicato em 1789, o médico é nomeado no mesmo ano físico-Mor de Angola, chegando a Luanda em 1790³. Uma vez na colônia africana, José Azeredo empenha-se na criação de uma “Escola de Medicina”, ou “Aula de Medicina Practica”, que inaugura em 1791 com uma “Oração de Sapiência” em que⁴, citando autores como Francis Bacon e Joseph Priestley, torna o seu ponto de vista sobre a situação angolana de então bastante claro:

“Eu vejo que já vos desgostam os caprichos grosseiros da natureza sem arte, ou antes de uma importuna e mal entendida [arte] que perturba os mesmos ditames da natureza. **O clarão da ciência principia a raiar nos vossos horizontes** e a clara fonte da sua doutrina a fertilizar o espírito da vossa sequiosa mocidade. [...] A ferrugem dos seculos barbaros, **a terrível maxima de remedios especificos**, a grande composição dos receituários, a desordenada confusão de indicações, a pueril combinação de remedios opostos, nada disto senhores, nada disto apparecerá entre nos senão para ser evitado...”.⁵

¹ *Idem, ibidem*, pp. 75-76 (ênfase não no original).

² Manuel Serrano Pinto, Marco António Cecchini, Isabel Maria Malaquias, Lycia Maria Moreira-Nordemann e João Rui Pita, “O médico brasileiro José Pinto de Azeredo (1766?-1810) e o exame químico da atmosfera do Rio de Janeiro”, in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. XII, n.º 3, p. 621.

³ *Idem, ibidem*, p. 624.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 627.

⁵ Grande “confusão” que um século depois o “chefe do serviço de saúde” do Governo-geral da Província de Angola, António Duarte Ramada Curto, ainda lamenta, quando procede a uma reforma do “formulario de medicamentos para uso dos hospitais militares da provincia”:

“Os remedios secretos foram cuidadosamente excluidos. As formulas complexas, que representam sempre a inexperiencia do medico ou a pouca confiança no medicamento, foram, quanto possivel, postas de banda. Ainda assim n'este ponto houve transigencias com remedios, **que de há muito deviam estar esquecidos**, mas que a pharmacopea auctoris e muitos medicos usam diariamente”.

Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola, Segundo apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1894, pp. 1-23 (ênfase não no original); Manuel Serrano Pinto *et al., ob. cit.*, p. 627.

É contudo na sua obra *Ensaaios sobre Algumas Enfermidades de Angola...*, escrita e publicada já quando o autor se encontrava de volta na metrópole portuguesa (1799), que o seu ataque a “empíricos”, curandeiros angolanos e seguidores da epistemologia livresca da escolástica se articula de forma mais eloquente. Assim, o autor não se poupa a criticar aqueles que acriticamente aceitam a autoridade do conhecimento que herdaram, sem o submeter ao crivo da razão e da prática:

“Mas o conceito que os Angolistas fazião dos Médicos, que existião ha annos no paiz, a fé em que elles estavam sobre a necessidade das sangrias nos ataques febris, os fazia obstínados, e de algum modo embaraçava as minhas tentativas [...]...eu não fiz mais do que escutar a voz da natureza, e da observação, quando fui obrigado a principiar a pôr em prática os meios de atacar as enfermidades. Por tanto, **este meu trabalho não he fruto de imaginação, mas fim hum resultado de experiências** [...]Os Médicos, que observao cuidadosamente, e ás cegas as doutrinas de Hippocrates , ainda hoje esperão nas febres pelos dias criticos. Alguns Authores do presente seculo fazendo-se huns meros copiadores das doutrinas antigas, deixarão de reflectir sobre ellas, e fizerão passar para os nossos dias o inviolável respeito das suas opiniões.[...] Mas querendo indagar a causa próxima das febres para entrar n'hum methodo de cura scientifico, e não empirico, me vejo obrigado a discorrer metafysicamente, e tirar consequencias -, que sirvão de noções genéricas para este mesmo fim. Ainda que muitos sustentão, que as theorías são de nenhuma utilidade, com tudo eu as não posso separar da prática. Não basta que tenhamos conhecimento das cousas palpáveis; os nossos sentidos são poucos, e eles ainda imperfeitos; e pouco farião senão fossem guiados pelo raciocínio, que he mais sublime. [...] Os remedios caseiros, com que se costuma mandar entreter o doente, tem muitas vezes nestas febres sido a causa da morte”.¹

Por outro lado, ao mesmo tempo que deplora os hábitos e costumes da “gente negra”, José Azeredo reserva o grosso da sua indignação aos brancos que, tendo-se aculturado à sociedade local, pautam as suas atitudes face à medicina ocidental pelo sistema de valores africano:

¹ José Pinto de Azeredo, *Ensaaios sobre Algumas Enfermidades d'Angola, dedicados ao Serenissimo Senbor D. João Principe do Brazil por José Pinto de Azeredo*, Lisboa, Regia Officina de Typografica, 1799, pp. viii, x, 26, 28, 61 (ênfase não no original).

“A gente preta, não obstante viver com os brancos, aprender os seus costumes, observar a sua Religião, e falar a sua língua, nunca se esquece dos ritos, dos prejuizos, e das superstições gentílicas. Mas suas moléstias não querem Professores, nem tomão remedios de botica; porque só tem fé nos seus medicamentos a que chamão **milongos**, e estes devem ser administrados pelos **feiticeiros**, ou curadores. Mas he de lamentar que muitos brancos filhos do paiz, e ainda alguns Europeos, acreditão na virtude de taes remedios, e occultamente se sujeitão a semelhantes Medicos. Buscão apadrinhar o seu erro, e o seu prejuízo, apontando muitos casos de enfermidades, que se reputando incuraveis por Professores, tem sido milagrosamente vencidos pelos empiricos negros¹. Porém que inumeráveis desgraças não acontecem todos os dias de huma tal Medicina, que tem por princípios a ignorância, o abuso, e a ilusão! Quantas moléstias, se fazem mortaes, sendo entregues nas mãos desses embusteiros! Morre pelos certões infinita gente, unicamente pelo bárbaro methodo com que he curada: vivem anos gentios com inveterados males, que eles não sabem remediar, os quaes prontamente obedecem aos nossos curativos, e se desvanecem, se chegão a ter a felicidade de serem tratados por verdadeiros Professores”.²

Assim, o conhecimento escolástico é atacado, crendo o autor que este havia sido tornado obsoleto face à nova norma baconiana – “nada mais ha que descubra a verdade, do que são as experiências”³ –, ao mesmo tempo que o saber local (que ainda não tivesse sido acrescentado ao cânone universal, uma vez acrisolado pelo método experimental ou o raciocínio “sublime”) é cepticamente desqualificado:

“As febres de Angola são da mesma natureza daquelas que se observão nos outros paizes situados na Zona tórrida. Eu as observei no Rio de Janeiro, na Bahia, e em Pernambuco, bem que nesses dous ultimos são muito menos frequentes. Os parocismos, as crizes, os progressos, e os symptomas são igualmente os mesmos; e por isso o methodo de cura destas que passo a descrever, deve da mesma sorte aplicado nas febres dos outros climas”.⁴

¹ Neste ponto, o autor ataca aqueles que se dispõem a acreditar na eficácia superior das panaceias locais, como Oliveira Mendes o havia feito em relação ao carbúnculo e ao cancro, ainda que estes defendam a sua posição apontando que o conhecimento local havia sido só por sorte empiricamente apurado.

² *Idem, ibidem*, pp. 52-54.

³ Sobre a difusão do experimentalismo e empirismo em Portugal, conferir a obra de Ana Cristina Araújo. Ana Cristina Araújo, *A Cultura das Luzes em Portugal – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, pp. 42-50; José Pinto de Azeredo, *ob. cit.*, p. 105.

⁴ *Idem, ibidem*, p. vii.

Os mesmos sintomas mórbidos, diretamente observáveis pelo médico, indicam uma mesma causa última da doença, que deve ser remediada recorrendo a uma mesma terapêutica, independentemente do contexto social ou cultural em que se encontre o afligido, desde de que tendo lugar em zonas igualmente tórridas (e portanto mesologicamente equiparáveis). Assim se vai desmoronando a norma atribuída a Santo Ambrósio de Milão, *Si fueris Romae, Romano vivito more; Si fueris alibi, vivito sicut ibi*¹, que vinha fazendo todo o sentido para uma sociedade atavicamente feudal – como o continuou sendo a colonial Angolana até ao crepúsculo efetivo do comércio negreiro –, profundamente militarizada, e ainda não tocada pela revolução epistemológica que lentamente decorria na metrópole, com a substituição do tomismo e da escolástica pelos tardiamente adotados paradigmas do Iluminismo.

O lema *Nisi utile est quod facimus stulta est gloria*, da Academia Real das Ciências de Lisboa, virá assim gradualmente substituindo a norma de Santo Ambrósio, enquanto ideal a ser seguido pelos agentes coloniais, militares ou civis. É vanglória possuir conhecimento inútil: sendo que inicialmente esta era uma crítica mordaz ao método escolástico das elites das gerações anteriores, depressa se torna uma reprimenda aos empíricos que detinham um conhecimento “supersticioso”, de matriz popular, incapaz de passar no crivo da reprodutibilidade da experiência, e demais barreiras epistemológicas erguidas em torno do saber que se elevava a universal. Estes empíricos estariam errados, dentro desta mesma lógica universalista, quer se deslocassem no terreno colonial, quer no interior provinciano da metrópole, sendo que a sua cor da pele era um dado que neste julgamento se mostrava ainda inconsequente.

A reação à escolástica tomista esteve desde o seu início imbrincada com o aceitar de novos paradigmas económicos (o mercantilismo tardio, o agrarismo de inspiração fisiocrata), sendo que a superstição era portanto apontada como errada pelos intelectuais da viragem do século dezoito para o dezanove, não a partir de um enquadramento religioso, como os familiares do Santo Ofício o vinham fazendo desde remota data, mas sim economicista. Tal permitia uma crítica em termos iguais quer a tradições do cristianismo popular peninsular, quer a costumes autóctones africanos. O desperdício, a promoção da preguiça, estes eram os novos “pecados capitais” apontados aos que continuavam

¹ “Se fores a Roma, vive como um romano; se fores a outro sítio, vive como eles vivem lá”, ou, na formulação mais comum, “em Roma sê romano”.

acriticamente a seguir costumes locais. O meio ambiente, entretanto, *pari passu* deixava de ser a fonte de legitimação para a adoção de práticas locais, e algo a ser passivamente desfrutado ou sofrido, para começar a ser entendido como uma fonte de riqueza que devia a ser posta a render, maleável pela agência humana, e não limitante desta. A decadência colonial passa portanto a ser tida como o resultado de uma má economia, para a qual as superstições locais, segundo este ponto de vista, contribuíam fortemente através da promoção do ócio, ou da dissipação de recursos em empresas de resultado duvidoso: “as desordens e irregularidades de toda a especie, a que se entregão alli [em Angola] os habitantes, e que a natureza do clima, parece promover, são a causa principal da mortalidade, que se observa neste paiz”¹.

Na obra *Memoria geográfica, e politica das possessões portuguezas n'Affrica ocidental*, dada ao prelo em 1834 por Joaquim António de Carvalho e Menezes, o “filho do país”, já referido pela sua ligação ao início da imprensa periódica em Angola – e que se tornaria um dos heróis dos nacionalistas crioulos Angolanos² –, sintetiza com mestria esta nova forma de entender a decadência colonial, que entretece com a crítica aos antigos excessos Absolutistas e seus resquícios³ (então em voga após a revolução de 1820)⁴. Carvalho e Menezes cria assim uma ponte entre o pensamento dos autores iluministas e o da nova geração liberal: a esta caberia, no novo e favorável ambiente político, cumprir o projeto da primeira. Significativamente, Carvalho e Menezes começa da seguinte forma o seu ensaio, que afirma ser o resultado de uma ponderação baseada no “conhecimento próprio, e com a maior exatidão” composto⁵: “que o Leitor instruído, desculpará os defeitos, e aproveitará o

¹ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 329.

² Fernando Pimenta, “Ideologia Nacional dos Brancos Angolanos (1900-1975)”, *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel35/FernandoPimenta.pdf>; Jacopo Corrado, “The Rise of a New Consciousness: Early Euro-African Voices of Dissent in Colonial Angola”, in *e-Journal of Portuguese History*, vol. V, n.º 2, 2007 (sem numeração), disponível em: https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/html/jcorrado_main.html.

³ Carvalho e Menezes critica duramente o Ministro da Marinha Joaquim José Falcão, a quem apelida de “ditador do mundo colonial”, bem como o Governador Pedro Alexandrino da Cunha e o oficial Francisco António Cardoso – nas suas palavras a “trindade infernal” ou “tripeça falcânico-alexandrino-cardosina”, que estaria a encetar uma política de despotismo esclarecido para as colónias, remanescente da era pombalina. Como “filho da terra”, a sua opinião sem surpresa ecoa a das elites luandenses que se opunham à aplicação mais musculada do decreto abolicionista de 1836.

Ilídio do Amaral, “Luanda em Meados do século XIX, revelada num texto de 1848”, in *Garcia de Orta – Série de Geografia*, vol. IX, 1984, n.º 1-2.

⁴ Joaquim António Carvalho e Menezes, *ob. cit.*

⁵ *Idem, ibidem*, p. 1.

útil que nella encontrar”¹. A “Origem” da “decadencia” dos reinos de Angola e Benguela é dissecada pelo autor nos seguintes trechos, intervalados pela sua obra:

“A civilização Europea, é entre eles [habitantes do sertão] inteiramente desconhecida, o que é devido principalmente à opressão, e rapina das Authoridades [do Antigo Regime], como oportunamente se demonstrará. Estes povos são idolatras, não bárbaros; os dos Prezídios e Destrictos próximos das duas cidades, geralmente christãos. [...] A política não permitio por muitos annos, que as Colonias medrassem [...]. Não se vélla da educação, e instrucção publica, porque as luzes são as que armas mais temem os déspotas. [...] O clima, pela maior parte não é bom para os estrangeiros [...] sendo certo, que os deboxes, e irregularidades de toda a espécie, a que se entregão quazi todos os habitantes [de Luanda], e que a natureza do clima parece promover, é a principal cauza da mortandade, que se observa em todo aquelle paiz”.²

Para além das causas apontadas nas passagens transcritas, o autor queixa-se com veemência do envio de degradados para a colónia, “homens perversos em todo o sentido”³, da corrupção dos magistrados locais, da não separação dos poderes militar e civil, e finalmente da não remuneração do trabalho africano por parte dos colonos e das autoridades administrativas, prática que na sua opinião dificultava o “modificar [d]os seus uzos”⁴, que deviam ser alterados criando-lhes o “gosto” pelo trabalho assalariado, e não tentando alterar “os seus princípios religiosos”⁵:

“...só se póde tirar proveito das nossas possessões, protegendo o commercio das mesmas, animando a sua industria, e promovendo por meio d’exempção de direitos (por alguns annos) a preferêcia das suas producções, que são em geral tão boas e algumas muito melhores que as do Brazil, o qual, sem duvida alguma, sofrerá gravíssima diminuição no seu mercado, e mesmo na sua agricultura, cessando de uma vez o illicito trafico da escravatura, cujos braços empregados em os nossos estabelecimentos uteis, e na lavoura, veremos talvez, a perda irreparável do Brazil, elevando ao mesmo tempo os negros á civilização europea té ó gráo que nos convier, e de que são susceptiveis, instruindo-os com methodo, e paciencia, não pertendendo mudar de salto os

¹ *Idem, ibidem*, p. 2.

² *Idem, ibidem*, pp. 4, 11, 15, 26-27.

³ *Idem, ibidem*, p. 12.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 32.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

seus costumes, e menos alterar os seus princípios religiosos, mas insensivelmente modificar os seus usos, com persuasão, policia-los com o exemplo, e obrigando-os igualmente por meio da paga do seu serviço, **pois o interesse é o móvel do coração humano**, a habituarem-se ao trabalho”.¹

Influenciando a forma de Carvalho e Meneses entender a motivação por detrás da agência dos africanos está, como comprova esta passagem, uma forma de perceber o comportamento económico humano já de matriz Smithiana (informada igualmente pelo trabalho do amigo próximo do escocês, David Hume): “o interesse é o móvel do coração humano” é uma clara reformulação do princípio do *homo economicus*, que até meados do século XIX passará a influenciar grandemente a forma dos intelectuais das metrópoles europeias entenderem as populações tidas como primitivas, e portanto constituídas por homens mais próximos de um hipotético estado puro, inalterado por complexas instituições culturais e sociais. No entanto, nesta obra de Joaquim António de Carvalho e Meneses encontram-se reminiscências dos anteriores discursos de inspiração mercantilista e fisiocrata, demonstrando continuidades na forma de entender o “Outro” africano e interno (classes desprivilegiadas), que resistiram às revoluções paradigmáticas na disciplina da economia: [“Os nossos maiores” – no sentido de antecessores] “contentarão-se com o que a natureza lhes apresentou, e que parecia suficiente, e mesmo superabundante para os tempos em que viverão”². Este é o vício que continua a ser apontado, e não mais pode ser tolerado, e “sendo certo, que em todo o sertão, os Gentios, e mesmo alguns brancos, nas suas enfermidades fazem uso de diversas raízes, e ervas com que obtem a saúde, e vivem muitos annos”, cabe no entanto à “prezente geração [...] policia os povos, que os antigos Portuguezes descobrirão, e vencerão, e que ainda hoje fazem parte desta Nação, grande por seus feitos illustres, que jamais deixarão de passar á posteridade”³.

Este policiamento passará pela reapreciação dos costumes africanos, quer dos “Gentios” quer dos “[alguns] brancos” que os haviam adotado, tendo agora em conta uma nova forma de entender quer o meio ambiente (fonte de riqueza a ser explorada e posta a render, e não mais desculpa para a decadência colonial) quer as motivações humanas. Esta

¹ *Idem, ibidem*, p. 33 (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem*, p. 34.

³ *Idem, ibidem*, p. 41.

emergente *weltanschauung* é portanto em grande parte resultante da progressiva aceitação de diferentes teorias económicas: primeiro um mercantilismo tardiamente adotado (em detrimento de um tomismo arcaico, mas arreigado); de seguida um agrarismo mais ou menos influenciado pela fisiocracia francesa; e finalmente culminando no acolhimento, por parte dos liberais de Oitocentos, da economia política smithiana. Até que em finais do século XIX a forma de entender o “Outro” africano mude radicalmente, é esta influência iluminista que se arrasta do século anterior que se faz sentir, pelo que não se vislumbra ainda na crítica aos costumes angolanos o conceito de que existe um fosso ontológico intransponível entre a vida interior e as capacidades inatas de africanos e europeus, negros e brancos. A crença na feitiçaria, a tendência para a superstição que leva à ociosidade, preguiça e desperdício: tais eram defeitos apontados pelas elites metropolitanas quer aos populares portugueses, quer aos agentes e súbditos coloniais – especialmente à figura dos degradados. Verifica-se então que a um nível concetual as críticas a estas duas populações de “Outros” (em relação às elites metropolitanas) perigosamente se cruzavam.

Este paradigma entrará em fase de progressiva rutura conforme uma maior influência do pensamento romântico alemão se faz sentir em Portugal, assim como com o ganho de popularidade da disputa entre os historiadores naturais transformistas de inclinação monogenista e os de convicção poligenista, discussão que encontrará um poderoso ponto de síntese, a favor da primeira posição, na publicação de *On the Origin Of Species by Means of Natural Selection* de Charles Darwin (1859)¹. Estas evoluções marcam o início da mais

¹ Nina Rodrigues, escrevendo em 1899 para os *Archives d'Anthropologie Criminelle*, dá a entender não só a grande importância que o debate entre monogenistas e poligenistas veio a assumir no mundo lusófono, como o ângulo específico através do qual este parece ter sido digerido:

“A questão da unidade ou da multiplicidade da espécie humana, do monogenismo e do poligenismo, que parece pertencer ao domínio das ciências naturais e apresentar um interesse puro e exclusivamente antropológico, provoca as mais ardentes disputas. No calor do debate, reconhecemos frequentemente que nesta questão está contida outra, transcendente, filosófica, e até teológica: a da origem natural ou sobrenatural do homem, do transformismo ou da criação divina”.

O fato de esta disputa no seio da história natural ter extravasado para o domínio da teologia explica, portanto, não só o grande fascínio que ela viria a causar aos intelectuais portugueses, bem como o pejo que estes teriam em assumir uma posição própria e original na contenda. Nina Rodrigues explica ainda porque é que o Darwinismo viria a dar azo a uma síntese destas posições antagónicas, esvaziando de certa forma o debate do seu conteúdo “filosófico”:

“O debate entre o monogenismo e o poligenismo estava, entretanto, destinado a perder afinal quase todo seu interesse filosófico, já que, admitindo com os transformistas que a origem do homem se deu entre os primatas, e não entre os símios ou pró-símios, é admissível tanto que ela tenha se originado de um só tronco quanto de troncos diversos, de tal modo que atualmente há tanto transformistas que aceitam a hipótese polifilética (Haeckel, Popinard, etc.), quanto os que aceitam a hipótese monofilética (Keane, etc.)”.

Para uma análise exaustiva do acolhimento do Darwinismo em Portugal – tema que será esporadicamente afluído em posteriores capítulos –, consultar a obra *Darwin em Portugal [1865-1914] – Filosofia. História.*

acelerada erosão desta herança iluminista: o universalismo do *homo economicus* seria atacado tanto por românticos, como pelos autores influenciados pela emergente ciência da Biologia – inclusive pela pseudociência a que infelizmente a teoria Darwinista daria azo. Entretanto, o primeiro grande debate público em que a crença na “feitiçaria” desempenharia um papel de destaque nos argumentos esgrimidos pelos intervenientes, o em torno da legitimidade do “resgate humanitário” de nativos dos sertões angolanos face ao contexto da progressiva abolição do tráfico negreiro, será até à sua reta final ainda maioritariamente influenciado por esta herança iluminista. Especial destaque, de entre este legado, teve o produto teórico do confronto entre os Governadores que marcaram a viragem do século XVIII para o XIX na colónia Angolana, Manoel de Almeida e Vasconcelos e Miguel António de Mello, e os titulares do cargo de Capitão-Mor, de seguida analisado.

Engenbaria Social, de Ana Leonor Pereira. Sobre a irrupção do Darwinismo no meio legal português, por via de um positivismo sociológico krausista, consultar a obra de Maria Rita Lino Garnel, bem como os artigos sobre positivismo e sociologismo jurídico de Fernando Catroga. Sobre a polémica entre monogenistas e poligenistas, consultar igualmente o capítulo de Fernando Catroga sobre Orientalismo em Portugal. Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal [1865-1914] – Filosofia. História. Engenbaria Social*, Coimbra, Almedina, 2001; Fernando Catroga, “Os inícios do positivismo em Portugal. O seu significado político-social”, in *Revista da História das Ideias*, vol. I, 1977; “O Sociologismo jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, in *Universidade(s). História, memória, perspectivas – Actas do Congresso «História da Universidade» (no 7.º Centenário da sua fundação)*, vol. I, Coimbra, Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991; “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999; Maria Rita Lino Garnel, *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, pp. 104-116; Nina Raymundo Rodrigues e Mariza Corrêa (trad.), “Mestiçagem, degenerescência e crime”, manuscrito da Faculdade de Medicina da Bahia, 1900, cópia de artigo publicado em *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 1899, Lyon, A. Storck & Cie, Imprimeurs- Éditeurs.

CAPÍTULO III

A reforma jurídica e judicial iluminista, e o embaraço das “audiências de mucanos”

A progressiva ascensão dos valores da burguesia europeia, em detrimento dos princípios que pautavam uma sociedade aristocrática do tipo feudal, marca o culminar do século XVIII, e irá atingir depois o ponto de ebulição com as revoluções liberais, que já em pleno centénio de oitocentos varrem a Europa. Central na nova constelação de princípios que lentamente se afirma a partir de meados de setecentos, está o de desprezo ao ócio, em todas as suas manifestações, que é tido cada vez mais como marca quer de uma aristocracia nobiliárquica estagnada e decadente¹, quer de uma classe intelectual (laica ou religiosa) presa ainda a paradigmas caducos imbuídos na escolástica, quer ainda do povo da metrópole e colónias, que persistia – na opinião interessada das elites reformistas estrangeiradas – num torpor que era preciso dissipar. A noção de *nec-otium*, raiz etimológica de negócio, ou não ócio², passa a ser central tanto à nova forma de entender a produção e manutenção da riqueza – a Economia começa a afirmar-se enquanto ciência mesmo no início de oitocentos – como à reformada epistemologia do conhecimento tido como erudito (cada vez mais anti-aristotélico).

¹ De notar que à época corria internacionalmente a narrativa segundo a qual as elites peninsulares se haviam de tal maneira afastado de qualquer atividade produtiva, à custa de empregarem desde há gerações o trabalho escravo (enquanto esbanjavam os metais preciosos sul-americanos), que eram na sua presente modorra incapazes do que quer que fosse que implicasse uma quebra no seu permanente ócio. Segundo Maria do Rosário Pimentel, “não há dúvida que a sua presença [de escravos em Portugal] veio facilitar um certo desprezo pelo trabalho, bem como a exaltação de manias nobiliárquicas”, no entanto, o mito que então em França circulava era bastante mais exagerado, sem dúvida por razões propagandísticas. Esta mesma autora cita Anna J. Cooper, que apurou na sua tese de doutoramento que a opinião em França quanto aos peninsulares, aquando a Revolução, era a seguinte: “*das les mœurs mêmes des Espagnols et des Portugais, peu enclins au travail Manuel et trop indolentes pour s’y adonner eux-mêmes* (nos seus próprios costumes, os Espanhóis e Portugueses, pouco inclinados ao trabalho manual e demasiado indolentes para se satisfazerem a si próprios)”. Devido à circulação deste tipo de ideias entre os meios intelectuais transpirenaicos que mais influenciaram os estrangeirados portugueses, é interessante notar que o desprezo retrospectivo pelo ócio quer das elites do Antigo Regime, quer dos camponeses do interior, pode ser o resultado da adoção por parte de portugueses de mitos e propagandas internacionais sobre si próprios.

Anna Julia Cooper, *L’attitude de la France à l’égard de l’esclavage pendant la Révolution*, Paris, Imprimerie de la Cour d’Appel, 1925, p. 8 *apud* Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras – Estudos sobre Escravatura*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, p. 18.

² João Maria André, *Renascimento e Modernidade do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Minerva, 2005, p. 74.

A valorização do saber prático, e do método científico experimental enquanto ferramenta heurística privilegiada, avança (ainda que por vezes apenas no mundo etéreo das declarações de intenções) em tandem com o crescente desprezo do saber obtido por reflexão ou contemplação, livresco e não conducente a medidas concretas e imediatas sobre a Natureza – ocioso, portanto. Por outro lado, como prova de fogo aos conhecimentos ditos locais passa a estar a sua verificabilidade não contextual, o saber “verdadeiro” deveria ser Universal, e sê-lo-ia aceite como tal apenas após passar o teste ou da experimentação newtoniana, inspirada no modelo mecanicista de Galileu, ou de exames rigorosos de lógica formal ao estilo cartesiano, tendentes à criação de sínteses sistemáticas, e não à proliferação barroca de coleções de exceções e especificidades¹. As bases epistemológicas deste paradigma em ascensão, como não pode deixar de ser notado, eram portanto importações teóricas, e não o resultado de uma revolução paradigmática endógena². Assim, desde logo, à reforma epistemológica e à modernização do reino se associa matricialmente o conceito de reactualização, ou “*aggiornamento*”, face às metrópoles transpirenaicas cujo poder geoestratégico se encontrava em crescendo.

A par e passo com esta revolução epistemológica, a noção de *homo economicus*, um ente que acima de tudo regia as suas ações pela busca maquiavélica do seu próprio proveito, afirma-se no emergente campo da economia enquanto modelo teórico para entender a universalidade do género humano. Ao conceito de ócio, os pensadores económicos aliam o de desperdício, e com este binómio em mente passam os comportamentos, usos e costumes do povo das colónias e da metrópole, bem como o das suas elites, pelo crivo da sua crítica. Assim, a noção de desperdício passa a ser mobilizada para caracterizar o *modus*

¹ Esta evolução marca uma clara rutura com a tradição tomista e a neoescolástica, corpo de saber que havia até aqui, sob a alçada dos Jesuítas, ditado as regras epistemológicas hegemónicas na Península Ibérica. Ana Cristina Araújo, *A Cultura das Luzes em Portugal – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003; Luiz Carlos Villalta, “El-Rei, os vassallos e os impostos: concepção corporativa de poder e método tópico num parecer do Códice Costa Matoso”, in *Varia História*, Belo Horizonte, n.º 21, 1999, pp. 222-224.

² Como afirma Manuel Lobato:

“Quer a mentalidade reformista e desenvolvimentista nascida do século XVII europeu, quer o mito iluminista do progresso, que triunfaram plenamente no século XIX, **foram criações alheias aos portugueses**, já que desde a época dos Descobrimientos geográficos, embora se tenha acentuado a sua vocação de construtores de espaços coloniais, não contribuíram de forma inovadora para uma agenda civilizacional. Somos assim facilmente persuadidos de que, em Portugal, especialmente a partir do segundo terço século XVIII, a preocupação por parte dos poderes públicos e da sociedade civil em produzir ciência colonial foi induzida por factores decorrentes da política externa e não resultou de uma dinâmica interna portuguesa nem foi fruto do relacionamento entre a «metrópole» e o seu império”.

Manuel Lobato, *Nos 125 anos do IICT - Ciência portuguesa nas regiões tropicais: do projecto africano ao esvaziamento de políticas sob a III república. Parte I*, 2008, disponível em: <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=13670> (ênfase não no original).

operandi não só das elites tidas como decadentes, como das populações que se regiam ainda por conhecimentos locais que – falhando no teste de acesso ao estatuto de cultura ou saber Universal – eram considerados nada mais do que superstições, desperdícios de tempo e de preciosos recursos: uma ganga a ser depurada, e então esquecida. Não por acaso, o conceito de “civilização” começa então a impor-se, em oposição ou tensão dialética com a noção de “povos primitivos” (os “selvagens”), aplicável ao “Outro” colonial, e a de “rústicos” ou “provincianos”, reservada aos “Outros” internos à metrópole europeia¹.

Esta última evolução tem uma importância capital na história do pensamento das elites coloniais e metropolitanas sobre os comportamentos dos agentes angolanos – quer africanos negros, escravos ou livres, quer brancos, colonos, naturais ou membros da administração. Aos Governadores reformistas do final do século XVIII, uma mais direta e estrita ligação com a Coroa Portuguesa afigura-se então como a única forma de contrabalançar o poder dos agentes locais, corrigindo assim antigos vícios, que começam a ser embaraçosos:

“Consentindo o excessivo luxo desta Conquista em os moradores terem immencidade de moléques, e molécas em casa fazendo com estas grandes despesas na multiplicidade de panos conservando com muito maior gasto o seu indecente traje com que as distinguem, sendo muitas vezes estas, causas das muitas desordens externas, e internas, faltando-se a outras até em se dar o sustento preciso, **se relaxam a toda a liberdade e qualidade de vícios com ociosidade total**; algum regulamento sobre este artigo seria huma grande utilidade; porem a inovação em

¹ Sobre a evolução semântica dos termos “civilização”, “civil” e “civilizar”, consultar o artigo de Luís Filipe Silvério Lima. Para uma contextualização desta evolução, consultar o capítulo “Uma viagem no expresso do Ocidente”, na obra *Passos do Homem como restolho do tempo*, de Fernando Catroga. Para uma análise de como a nova aceção de “civilização” e “civilizar” começa a partir do século XVIII a moldar os encontros coloniais em Angola, consultar as obras de Catarina Madeira Santos e Cristina Nogueira da Silva.

Catarina Madeira Santos, “Entre deux droits: les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º 4, 2005, pp. 817-848; *Um governo «polido» para Angola: reconfigurar dispositivos de domínio (1750- c. 1800)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2005; “De “antigos conquistadores” a “angolenses” – A elite colonial de Luanda no contexto da cultura das Luzes, entre lugares da memória e conhecimento científico”, in *Cultura*, vol. XXIV, 2007, pp. 195-222; Cristina Nogueira da Silva, ““Missão civilizacional” e codificação de *usos e costumes* na doutrina colonial portuguesa (séculos XIX-XX)”, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n.º 33/34, 2004/2005, pp. 13-71; Fernando Catroga, *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009; Luís Filipe Silvério Lima, “Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831)”, in *Almanack. Guarulhos*, n.º 3, 2012, pp. 66-81.

uzos inveterados ainda que **da parte das gentes conhecidas só podem ser extirpadas com ordens diretamente emanadas do Trono**”.¹

Contudo, a crítica a costumes tidos como supersticiosos, ou à crença na eficácia da feitiçaria, sendo uma constante desde meados do século XVIII, não implicava ainda, a inícios de oitocentos, uma desvalorização da natureza ontológica dos sujeitos crentes². Para as elites portuguesas, não estava portanto em causa um embate no território colonial entre duas ou mais raças (no sentido posteriormente dado ao termo pelo racismo cientista), de capacidades inatas diversas, mas sim de duas formas de entender o Mundo – uma iluminada; outra atávica, bárbara e supersticiosa – sendo que a segunda categoria era tão abrangente que incluía no seu seio a mundivisão quer de africanos negros habitantes de formações políticas africanas independentes, quer de camponeses portugueses das províncias metropolitanas. Seria apenas após o “renascimento oriental”³, em Portugal avançado pela Geração de 70⁴, que as teorias que postulavam uma visão taxonómica das

¹ Carta de Manuel de Almeida e Vasconcelos a José Seabra da Silva, enviada a 25 de janeiro de 1792, dando um balanço da situação da província Angolana.

Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972, p. 65 (ênfase não no original).

² Como bem explicita Cristina Nogueira da Silva, esta herança iluminista manter-se-ia ainda como parte do pensamento liberal:

“...a natureza elitista e culturalmente conotada do conceito oitocentista de cidadania: a “autonomia individual”, a condição que o pensamento liberal oitocentista exigiu, em geral, para que alguém, **européu ou não europeu**, acesse ao exercício pleno dos direitos, não era uma capacidade inata. Considerava-se que ela só emergia num certo “estado de civilização” ao qual as leis do progresso histórico conduziram, nas em tempos diferentes, o conjunto da humanidade [...] à universalização da experiência histórica vivida por (alguns) europeus...”.

Para uma introdução de maior fôlego ao pensamento legal liberal, consultar a obra de António Manuel Hespanha, bem como a de Mário Reis Marques.

António Manuel Hespanha, *Guiando a mão invisível. Direitos, Estado e Lei no Liberalismo monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004; Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009 pp. 15-16 (ênfase no original); Mário Reis Marques, *O Liberalismo e a Codificação do Direito Civil em Portugal. Subsídio para o Estudo da Implantação em Portugal do Direito Moderno*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1987.

³ Para um estudo das dinâmicas “Orientalistas” anteriores ao “renascimento oriental”, consultar o capítulo de António Manuel Hespanha na obra *O orientalismo em Portugal*.

António Manuel Hespanha, “O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

⁴ Fernando Catroga, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999; *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 215-220.

diversas culturas humanas¹, pressupondo uma filiação, ordenação e hierarquização entre elas (já germinando na Europa transpirenaica desde meados do século XVIII), passariam a ser seriamente consideradas pelas elites portuguesas, dando aso a toda uma série de novas angústias existenciais².

Mantém-se entretanto uma visão bipolar simplista entre o “Outro” (“provinciano”, “bárbaro”, “infel”, “gentio”, “selvagem”, “cafre” ou “indígena”), e o Homem das Luzes, idealização que pressupunha a existência de uma fronteira claramente delimitável entre ambos, que sendo ultrapassada, desejavelmente só o seria num sentido – aquele forjado enquanto “via única” de acesso ao universal, na Europa³. Quando esta fronteira se mostra não clara e estanque mas difusa e porosa, a irrupção dos dados empíricos que o demonstram não põe contudo em causa o enquadramento teórico geral, sendo que os casos em que a demarcação entre o “Outro” e as elites iluminadas Portuguesas se esfumava eram entendidos e processados não como índices de uma falha sistémica, mas sim prova de um excepcionalismo Português, pela negativa: o “reino cadaveroso” tardava em aderir aos ideais das Luzes, por haver nele arreigados vícios (então, os Jesuítas prestavam-se a servir de bodes expiatórios⁴). Obviamente que este excepcionalismo virá a influenciar fortemente a atitude das elites de oitocentos que se viriam a digladiar com a questão de aonde incluir Portugal num esquema geral hierárquico e taxonómico, primeiro de línguas e culturas, depois (já na alba do século XX) de raças, na aceção que o cientificismo biologista

¹ Inicialmente, porém, é a língua que é escolhida como *genus* taxonómico. No entanto, a língua de um povo é desde logo tida como o índice mais aproximado possível da sua cultura, ou civilização, sendo que, como resultado dessa proposição, se começa a estabelecer uma relação de metonímia entre esta e o todo, ainda que apercebido como mais vasto da civilização. Em Portugal, é Francisco Adolfo Coelho (1847-1919), pioneiro da glótica e da etnolinguística, que é o paladino – primeiro junto dos seus pares da Geração de 70, e depois junto da Sociedade de Geografia de Lisboa – deste paradigma.

João Leal (org.), *Adolfo Coelho - Obra Etnográfica. Festas, Costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993, p. 13.

² Conferir a este propósito o artigo “O Norte, o Sul, a raça, a nação” de José Manuel Sobral.

José Manuel Sobral, “O Norte, o Sul, a raça, a nação – representações da identidade nacional portuguesa (séculos XIX-XX)”, in *Análise Social*, vol. XXXIX, n.º 171, 2004, pp. 255-284.

³ Sobre “a filosofia ou ciência universal” enquanto “fenómeno originário da Europa do Espírito”, capaz de originar “uma figura normativa situada no infinito», para onde se dirigiu a vida intencional singular, comunitária e nacional dos povos da Europa e de todos os que se uniram segundo o espírito europeu”, dando origem ao “desenvolvimento e divulgação «do espírito de normas universalmente válidas»”, consultar o artigo de Miguel Baptista Pereira.

Miguel Baptista Pereira, “Europa e Filosofia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. II, n.º 4, 1993, pp. 227-294, 256.

⁴ Sobre o tema, conferir a obra de José Eduardo Franco.

José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas, Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX) – Volume I, Das origens ao Marquês de Pombal*, Lisboa, Gradiva, 2006; *O Mito dos Jesuítas, Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX) – Volume II, Do Marquês de Pombal ao Século XX*, Lisboa, Gradiva, 2006.

imprimiu no termo¹. No entanto, o conceito de que no Reino de Portugal o obscurantismo era inveterado precede as considerações acerca da raça lusa, da degenerescência ou decadência peninsular, e outras que apenas se tornarão hegemónicas no último quartel do século XIX.

Como ponto de partida para o focar da análise nas atitudes perante a crença na feitiçaria é interessante tomar a luta de poder entre as autoridades centrais de Luanda e os agentes coloniais Portugueses no sertão, na viragem do século XVIII para o XIX. Durante a primeira metade de oitocentos, se não até mesmo às décadas de 60 e 70 desse século, as heranças deste primeiro embate continuariam a fazer-se sentir. Seguindo esta linha de pesquisa, a um aspeto em específico, central na constelação de práticas e convicções que eram apontadas como feitiçaria ou crença nela pelos agentes coloniais, deve ser dado especial destaque: a necessidade de apurar quem tinha a capacidade de exercer poder jurídico e judicial sobre os acusados de praticarem feitiçaria. Esta, claro está, é então uma decisão espinhosa, porque acarreta consigo considerações acerca não só da legitimidade dos aparelhos judiciais presentes no contexto colonial (em que soberania se apoiavam), como da validade da sua epistemologia.

O universalismo iluminista, baseado num entendimento do Homem enquanto *homo economicus*, conduzia à noção de que os súbditos residentes nas colónias, independentemente do seu tipo somático, deveriam ter o mesmo acesso a uma justiça “polida”² que os habitantes da metrópole³. Contudo, tal como na metrópole a reforma pombalina implicou

¹ Como realça Fernando Catroga, em Portugal o debate em torno das duas “raças” e da força relativa das várias componentes étnicas na composição da “mistura” populacional da metrópole precede este período em que a conceção do cientificismo biologista de “raça” ocupa por completo o campo semântico do termo: “Pelo menos desde o século XVI, a palavra “raça” significava a pertença a uma “raça nobre” e, no seguinte, ela ainda era traduzida em latim por “*domus, familia, gentilitas, propago, sanguinis, saboles, stirps, progenies*”. E nestas acepções – que, em coexistência, se prolongarão nos séculos seguintes –, o termo ainda não estava vinculado a características físicas hereditárias”.

Fernando Catroga, “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 117-159; “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999; *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 193-202.

² “Lei da Boa razão”, *reformando o quadro das fontes de direito 18 de Agosto de 1769...*, Preâmbulo Real.

³ No artigo 7.º do seu *Regimento dos Capitães-Mores*, de 1765, o Governador Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho prescreve que sejam “desterrados todos os abusos antigos, que a conveniência formou, [e que] se observe com os ditos Sobas, Potentados, e seus Filhos, huma perfeita igualdade na administração da Justiça”. Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 327.

um processo intrincado não só de refundação epistemológica do Direito¹, como de renegociação de liberdades, poderes e direitos (da qual o Estado central saiu sem dúvida reforçado, à custa das autonomias locais), também nas colónias africanas a situação se revela complexa². As acusações de feitiçaria, sendo uma ocorrência recorrente, constituíam um desafio a qualquer sistema legal que a estas era chamado a dar seguimento pelos queixosos, que não vendo a sua solicitação ter seguimento não se coíbiam de ultrapassar fronteiras em busca de um sentenciador mais eficaz, ou mesmo a tomar a justiça nas próprias mãos. Complicando a situação, as fronteiras da colónia Angolana eram extremamente difusas, sendo que, realisticamente, com qualquer sistema legal implantado pelos portugueses era garantido que coexistiriam não só os das formações políticas africanas independentes, como os das avassaladas, sendo que deste último grupo faziam parte formações políticas em situações de dependência e subalternidade ao Estado colonial bastante diferentes (variando desde condições de maior submissão até à vassalagem meramente nominal):

¹ Sobre este longo processo, consultar as obras de referência de António Manuel Hespanha, Luís Cabral de Moncada, Mário Reis Marques, Nuno Espinosa Gomes da Silva e Zília Osório de Castro, bem como o artigo de Arno e Maria José Wehling.

António Manuel Hespanha, *História das instituições, Épocas medieval e moderna*, Coimbra, Almedina, 1982; “Justiça e administração nos finais do Antigo Regime”, in *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, Milão, Giuffrè, 1989, pp. 135-204; *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político (Portugal, séc. XVIII)*, Coimbra, Almedina, 1994; *Guiando a mão invisível. Direitos, Estado e Lei no Liberalismo monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004; Arno Wehling e Maria José Wehling, “Despotismo Ilustrado e Uniformização Legislativa. O Direito Comum nos períodos Pombalino e Pós-Pombalino”, in *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 14, 1997, pp. 413-428; Luís Cabral de Moncada, “Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal. 1772-1911”, in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XIII, 1937; *Filosofia do Direito e do Estado, Vol. I – Parte Histórica*, Coimbra, Livraria Arménio Amado, 1946; *Estudos de História do Direito*, 2 volumes, Coimbra, 1949; Mário Reis Marques, *ob. cit.*; Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito Português: Fontes do Direito*, 5.ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001; Zília Osório de Castro, “A sociedade e a soberania – doutrina de um vintista”, in *Revista de História das Ideias*, vol. II, 1978-1979, pp. 171-230; “Cultura e ideias do liberalismo”, in *Lusitania Sacra*, n.º 12, 2000, pp. 17-35.

² Para uma análise exaustiva da extensão das políticas pombalinas à colónia angolana, consultar a obra de Catarina Madeira Santos, *Um governo polido em Angola*, bem como o seu artigo de síntese, *Administrative knowledge in a colonial context: Angola in the eighteenth century*. O seu capítulo em colaboração com António Manuel Hespanha traça um quadro geral dos princípios basilares da forma de governo imperial típica do Antigo Regime português.

António Manuel Hespanha e Catarina Madeira Santos, “Os poderes num império oceânico”, in António Manuel Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1810)*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1993; Catarina Madeira Santos, *Um governo polido em Angola*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2005; “Administrative knowledge in a colonial context: Angola in the eighteenth century”, in *Bulletin of the British Society for the History of Science*, vol. XLIII, n.º 4, 2010, pp. 539-556; “Entre deux droits : les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º 4, 2005.

“Huma parte destes Reinos he ainda occupada por Naçoens, independentes, algumas feudatarias, outras alliadas, e até inimigas da Coroa de Portugal, divididas em diversas façoens e governadas por pequenos Regulos, que tomão os titulos de Principes, Duques, Marquezes, e outros que aprendêrão dos Europeos, além dos de Dembos, Sôvas, por que em geral são mais conhecidos: seos territorios e dominios achão-se de tal forma confundidos, que seria impossivel fazer a numeração de todos, sendo alguns delles pouco conhecidos, por cauza da fereza dos seus habitantes; circunscrevendo portanto a descripção, ás possessoens governadas por authoridades Portuguezas, comprehende o Governo de Angola e suas dependencias, a jurisdicção dos Reinos de Angola e de Benguella, mas os seus limites politicos differem hum pouco dos geograficos...”¹

Se até à viragem do século XVIII para o XIX a resolução *ad hoc* de casos de acusação de feitiçaria por parte das autoridades coloniais (Capitães-Mores, Juízes Ordinários ou Juízes de Fora) – quer intervindo diretamente no processo judicial (contando ou não com a ajuda de especialistas jurídicos nativos), quer apenas lavando as mãos perante a ação jurídica e judicial das autoridades locais africanas – satisfazia não só a solicitação dos queixosos como não constituía um vexame maior para as elites coloniais, com a ascensão da mundividência iluminista esta situação vem a alterar-se completamente. Tal como havia sucedido na metrópole do reino, a luta entre as autoridades centrais, que reforçavam o seu poder à custa dos vários poderes locais, acompanhará a reforma de práticas fundadas em princípios que, porque não tinham como base a “Razão” iluminista e o saber universal, passam a ser rotulados de supersticiosos, e logo conducentes aos piores vícios: a ociosidade e o desperdício. É assim sem surpresa que se verifica que no cerne da extensão à colónia Angolana das reformas iluministas está a disputa entre os governadores sediados em Luanda, e os seus subalternos na administração colonial, sendo que a definição do que é a boa aplicação da justiça, e do que é a sua desvirtuação pela superstição, constitui um ponto central nesta contenda². Como tal, antes de passar à sua análise, é necessário ter mais uma vez em conta as evoluções em Portugal.

¹ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descripção Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825, p. 327.

² Para uma síntese histórica dos conflitos resultantes da expansão imperial do Direito português, consultar o artigo de António Manuel Hespanha.

António Manuel Hespanha, “Modalidade e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa”, in *Quaderni Fiorentini*, vol. XLI, 2012, pp. 101-136.

Uma das vertentes da reforma iluminista pombalina na metrópole Portuguesa passou então pela reformulação das bases epistemológicas do Direito, que se concretizou numa série de medidas guiadas por um “iluminismo jurídico”¹. A publicação a 18 de agosto de 1769 da “Lei da Boa Razão” marca uma viragem no sistema legal português que será reafirmada nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, sendo que a submissão do direito romano bartolista², do direito costumeiro³ e do direito canónico⁴ ao direito natural, de que ambas as publicações são marcos, apenas seria mais plenamente concretizada após as revoluções liberais do século seguinte. O ideal iluminista na esfera jurídica é portanto expresso na tentativa setecentista, por parte do poder central, de domesticação do pluralismo legal existente desde há muito na metrópole portuguesa, em que coexistiam um direito comum de base consuetudinária (oralmente conservado), o direito latino (assente na escrita e na discussão erudita do legado romano), e o direito canónico católico. Submetendo o direito latino ou “Imperial” ao cadinho da “Boa Razão”, as elites pombalinas ensaiaram uma sua atualização face aos princípios do direito natural

¹ Conferir os autores citados nas notas número 17 e 18.

² Bártolo de Sassoferato (1313-1357) foi provavelmente o comentador do direito romano que mais influenciou, desde a Idade Média, os juristas portugueses. D. José I, em a “Lei da Boa Razão”, toma em conta essa influência, declarando que:

“...E sendo igualmente certo, que ou para suprirem aquelas luzes, que lhes faltavam, ou porque na falta delas ficaram os seus juizes vagos, errantes, e sem boas razões a que se contraíssem; vieram a introduzir na Jurisprudência (cujo caracter formam a verdade, e a simplicidade) as quase inumeráveis questões metafísicas, com que depois daquela Escola Barthonina se tem ilaqueado, e confundido os Direitos e Domínios dos Litigantes intoleravelmente: Mando, que as Glosas, e Opiniões dos sobreditos Acurcio, e Bartholo, não possam mais ser alegadas em juízo, nem seguidas na prática dos Julgadores; e que antes muito pelo contrário em um, e outro caso sejam sempre as boas razões acima declaradas, e não as autoridades daqueles, ou de outros semelhantes Doutores da mesma escola...”.

Nesta mesma passagem, não só a influência dos comentadores bartolistas é renegada, como a dos seus antecessores, os glosadores discípulos de Francesco Accursio [Acurcio] (1182/85-1260/63).

Catarina Madeira Santos, *ob. cit.* p. 818; “Lei da Boa razão”, *reformando o quadro das fontes de direito 18 de Agosto de 1769...*, Parágrafo 13.

³ A “Lei da Boa Razão” passa a exigir que sejam apurados três pontos, aquando a ponderação da validade de um costume como fonte de direito:

“...a favor do costume, de que se tratar, os três essenciais requisitos: De ser conforme às mesmas boas razões, que deixo determinado, que constituem o espírito das Minhas Leis: De não ser a elas contrário em coisa alguma: E de ser tão antigo, que exceda o tempo de cem anos. Todos os outros pretensos costumes, nos quais não concorrerem copulativamente todos estes três requisitos, Reprovo, e Declaro por corruptas, e abusos: Proibindo, que se aleguem, ou por eles se Julgue, debaixo das mesmas penas acima determinadas, não obstantes todas, e quaisquer Disposições, ou Opiniões de Doutores, que sejam em contrário...”.

Idem, Parágrafo 14.

⁴ O direito canónico deixa assim de ser aplicado em casos civis:

“...Mando outro sim, que a referida suposição daqui em diante se haja por não escrita: Declarando, como por esta Declaro, que aos Meus sobreditos Tribunais, e Ministros Seculares não toca o conhecimento dos pecados; mas sim, e tão somente, o dos delitos...”.

Idem, Parágrafo 12.

transpirenaico, das “nações civilizadas” ou “polidas”¹, na tentativa de sintetizar um *jus naturale* que servisse de base a um Estado centralizado, em que a tradição e a autoridade religiosa se submetessem à vontade do monarca, guiada pela “Razão”². O direito costumeiro não seria contudo totalmente abolido, apenas passaria a desempenhar um papel subsidiário, sendo a sua aplicação restrita por uma regra de ouro³: a “Boa Razão” não poderia nunca ser posta em causa. Os vícios das antigas elites (meditação ociosa em “inumeráveis questões metafísicas”⁴) bem como os das classes populares (expressos num direito comum de bases amiúde apontadas como supersticiosas ou gentílicas) seriam portanto atacados simultaneamente, conforme o poder centralizador do Estado ia sendo reafirmado.

Central neste ataque concertado, foi a desqualificação do direito romano ou “Imperial”, enquanto construção teórica de alicerces duvidosos, e na “generalidade supersticiosa”⁵. Os costumes latinos são assim apelidados de “superstições próprias da gentilidade dos mesmos Romanos, e inteiramente alheias da Cristandade dos Séculos”⁶, e é lamentado:

“...depois de mais de dezassete Séculos o socorro às Leis de uns Gentios; que nos seus princípios Morais, e Civis foram muitas vezes perturbados, e corrompidos na sobredita forma; que do Direito Natural tiveram apenas as poucas, e gerais noções, que manifestam os termos, com que o definiram; que do Direito Divino, é certo, que não souberam cousa alguma; e que do Comercio, da Navegação, da Aritmética Política, e da Economia de Estado, que hoje fazem tão importantes objectos dos Governos Supremos, não chegarem a ter o menor conhecimento”⁷.

¹ *Idem*.

² Esta busca por uma “*natural law* (lei natural)” dominaria a primeira metade do Iluminismo europeu, sendo apenas substituída pela busca do maior bem comum conforme o utilitarismo proposto por Jeremy Bentham ganha ascendência nas discussões dos homens das Luzes.

Peter Gay, *The Enlightenment: An interpretation, Volume II – The Science of Freedom*, Londres, Norton, pp. 455-461.

³ Subsidiada por duas outras cláusulas: que o costume não fosse “contra legem” (em relação às “Leis Pátrias”), e que fosse pelo menos centenário.

“Lei da Boa razão”, *reformando o quadro das fontes de direito 18 de Agosto de 1769...*, Parágrafo 14.

⁴ *Idem*, Parágrafo 13.

⁵ *Idem*, Parágrafo 10.

⁶ *Idem*, Parágrafo 9.

⁷ *Idem*, Parágrafo 9.

Esta investida contra as bases “gentílicas” (por conseguinte catalogáveis como irracionais pelos intelectuais do Iluminismo português – que nunca se desprende definitivamente de uma matriz católica) do direito irá obviamente ter repercussões em Angola. Nesta colónia, no cerne do primeiro embate entre as reformas jurídicas e judiciais pombalinas e a realidade local, está a disputa entre os Governadores ilustrados da segunda metade de setecentos e os Capitães-Mores (e demais autoridades locais). Estava então em causa a adoção obstinada por parte dos agentes locais de jurisprudência nativa¹ (neste caso de matriz africana), por razões meramente de promoção pessoal (financeira, e intimamente ligada ao tráfico de escravos) e em contraciclo com a tendência iluminista, tal para julgarem casos de acusação de feitiçaria, e demais “mucanos”², ou causas de direito Africano³.

Entendendo as ações de Governadores como Manoel de Almeida e Vasconcelos de Soveral (1790-1797) e Miguel António de Mello (1797-1802) a partir do prisma do alargamento das reformas pombalinas à colónia Angolana, passa a ser possível perceber por que é que ao mesmo tempo que criticavam o facto de Capitães-Mores julgarem casos recorrendo a jurisprudência que feria a “Boa Razão” iluminista (e os interesses da Coroa), defendessem o direito que os governantes das formações políticas africanas tinham de assim proceder: a “Razão” havia de guiar a vontade do monarca português, mas era esta vontade que constituía a base última, ou a fonte do direito iluminista português. A epistemologia submetia-se assim à soberania, e como tal era perfeitamente aceitável a coexistência paralela de Direitos baseados em diversas tradições jurídicas, se as tradições africanas informassem apenas as práticas jurídicas além-fronteiras, onde a soberania das

¹ O termo “jurisprudência nativa” é aqui adotado em detrimento de alternativas como “formas jurídicas tradicionais” – opção tomada por Cristina Nogueira da Silva – ou “direito costumeiro local”, essencialmente porque a noção de jurisprudência, sendo tão exógena ao contexto Angolano não europeizado como qualquer uma das outras, denota não fixidez nos costumes, mas uma evolução cumulativa (ainda que lenta), simétrica à que vinha tendo lugar na metrópole portuguesa. Por outras palavras, assim se espera evitar a armadilha de dividir as diversas tradições jurídicas presentes no território colonial entre aquelas presas no ciclo vicioso da “tradição” e as “dinâmicas”, reconhecendo a todas o estatuto intermédio entre estes dois polos, ademais platonicamente abstratos, conferido pelo uso do termo “jurisprudência”.

Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, p. 13.

² Do quimbundo *mukannu*: litígio resolvido oralmente.

Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 819.

³ Como chama à atenção Catarina Madeira Santos, o costume de membros da administração colonial portuguesa julgarem “mucanos” remonta pelo menos ao século XVI – de acordo com António de Oliveira Cadornega, na sua *História geral das guerras angolanas*.

António de Oliveira Cadornega, *História geral das guerras angolanas*, vol. II, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972, p. 61; Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 822; “Esclavage africain et traite atlantique confrontés: transactions langagières (à propôs du tribunal de *mucanos* dans l’Angola des XVII^e et XVIII^e siècles)”, in *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, n.º 1, 2012, pp. 127-148.

formações políticas africanas independentes lhes serviria de base de legitimação. Assim, convém desde logo notar que no início do século XIX, a adoção de costumes e jurisprudência local africana, por parte dos agentes subalternos do aparelho colonial português, em vez de ser apontada como um indicador de degeneração, era acima de tudo lamentada como má aplicação do direito: um ataque à soberania da Coroa.

Com a criação de um tribunal superior, a Junta de Justiça, estabelecida em Luanda no ano de 1761, inicia-se uma reestruturação do aparelho judicial colonial, influenciada pela nova epistemologia jurídica que se cristalizava na metrópole, que terá como próximo passo a reestruturação das funções judiciais dos Capitães-Mores, encetada em 1765¹ com a publicação do *Regimento dos Capitães-Mores* pelo Governador Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho (Governador e Capitão-General entre 1764 e 1772)². Os Capitães-Mores passam assim a ver a sua jurisdição oficialmente articulada com a dos “sobas” avassalados³, e a ser encorajados a manter um registo escrito dos seus procedimentos, que deveriam seguir o modelo processual metropolitano (quanto à audição de testemunhas e recolha de evidências⁴), a fim de salvaguardar os direitos dos Africanos – aproximados à figura da “*personae miserabilae*”⁵. Sousa Coutinho estabelece igualmente a obrigação de os Capitães-Mores passarem a apresentar no final do exercício do seu mandato (normalmente de três anos) um auto de residência, relatório final que pesaria a sua atividade face aos artigos do *Regimento*⁶.

¹ *Idem*, “Entre deux droits : les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º4, 2005, p. 819.

² Para uma monografia em que por entre os governadores ilustrados é dada especial ênfase a Sousa Coutinho, “o “Pombal” de Angola”, consultar a tese *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, século XVII e XVIII*, de Flávia Maria de Carvalho.

Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 323-338; Flávia Maria Carvalho, *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, século XVII e XVIII*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutoramento, 2013.

³ Sobre o recurso ao termo “soba”, bem como a relação deste com demais formas de nomear os líderes de formações políticas africanas (“jaga”, “dembo” e “mani”), consultar a secção de título “The Art of Naming People: “Sobas, Jagas, the Portuguese, and vassal treaties (A Arte de Nomear Povos: Sobas, Jagas, os Portugueses e os tratados de vassalagem)”, da obra de Mariana Candido.

Mariana Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 50-71.

⁴ Artigos 22.º e 27.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 332,335-337; Catarina Madeira Santos, “Entre deux droits : les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º4, 2005, p. 819.

⁵ Pessoas pobres ou de qualquer outra forma incapazes de assegurar a sua própria defesa. Para um estudo aprofundado das relações do direito com as camadas inferiores da sociedade de Antigo Regime em Portugal, consultar a obra de António Manuel Hespanha.

António Manuel Hespanha, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010; Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, pp. 819-820.

⁶ Elias Alexandre dá conta das razões que levaram o Governador a instituir esta obrigação da seguinte forma:

O primeiro artigo deste novo *Regimento dos Capitães-Mores*, que antecedendo a “Lei da Boa Razão” em quatro anos, comunga da mundividência que lhe dará origem¹, traduz-se numa vincada advertência às autoridades subalternas:

“...a primeira obrigação do Christianismo consiste na pureza da religião, e as primeiras, e principais ordens de Sua Magestade respeitão e ordenão este justo e necessário objecto, procurarão os Capitães móres nos seus Presídios e Districtos facilitar todos os meios mais proprios à conversão dos Gentios e á **ruína de estranhos ritos, e supersticiozos abuzos...**”²

Assim, logo de início, Sousa Coutinho enquadra, ainda que metaforicamente, a lassidão na perseguição aos “estranhos ritos, e supersticiozos abuzos” como um crime de lesa-majestade (traição cometida contra a pessoa do Rei), tal como este era definido pelas, ainda vigentes, Ordenações Filipinas. Contudo, esta aproximação em termos práticos não passa do domínio da retórica, e o próprio admite ao longo do *Regimento* que os agentes coloniais e “moradores” do sertão não só falhavam no avanço da “ruína” do gentilismo, como tomavam parte nos “estranhos ritos”, sem que por tal fossem pesadamente condenados enquanto traidores. Assim, segundo o mesmo, os “Degradados de perversos costumes”³, valendo-se da “mizeravel credulidade dos Negros”, tornavam-se “cruéis

“Constando a D. Francisco os dispotismos, q os Capitaens mores dos Prezídios praticavão a favor da sua Regencia, principalmente para adquirir riquezas por meio de negociações occultas, e venalidades a seu cargo, dictou hum Regimento, q servisse de guia ás suas conductas, estabelecendo, q no fim dos seus governos, se tiraria hua exacta rezidencia pelos artigos do mesmo Regimento”.

Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. II, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937, p. 34.

¹ Francisco Inocência de Sousa Coutinho com o fim de por um travão ao que apelida de “iniquas barbaridades” que se iam cometendo nos presídios, procede a uma síntese de “todos os regimentos, e ordens antigas e modernas, reduzindo aos artigos [...] tudo o que se acha ordenado”, de acordo com os limites impostos pela “rectidão e hum procedimento merecedor do real agrado”. Este esforço sintetizador, e depurador de comportamentos que passam a ser tidos como abusos contrários quer à retidão, quer à vontade do monarca, afina-se portanto pelo mesmo diapasão que futuramente pautará a redação da “Lei da Boa Razão”.

Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 323.

² Artigo 1.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 323 (ênfase não no original).

³ Elias Alexandre descreve-os da seguinte forma:

“Alguns Libertinos, desertados da nossa Comunhão, e inclinados ao Gentilismo, tem estabelecida entre elles [os Gentios] a sua rezidencia, ensopados em huma dissolução abominável. Para declararem viva guerra a nossa Santa Religião comessão por fazer huma famosa recruta de negras em q consiste a sua gloria [...]. Este soberanito, fora do alcance do Capitão môr do respectivo Prezidio, [...] Que forças o poderão atrair ás Leys da obediência, se elle vive das incurçoens q fás sobre os seus vezinhos”?

tirannos para os Sobas, Potentados, seus Filhos e vassalos”, e, fazendo-se passar por “Ministros de justiça, levantão tribunaes, ouvem partes, e dão sentenças”¹. Por outro lado, os Capitães-Mores, legítimos juizes ordinários nas suas jurisdições, recorriam segundo o Governador ao “uso das Leis Gentilicas”², sentenciando casos de adultério tendo em conta as “obrigações em que os Negros constituem as suas amigas”, e decidindo quanto aos direitos de “Quituxe³ e Opanda⁴, o qual estende até aos cazos fortuitos, como de incendio, ruina de cazas, e perda ou corte de arvores, o que tudo he reprovado, parte pela natureza, parte pelo modo, com que se pratica em cujos termos”⁵.

Os julgamentos de casos de adultério, de “Quituxe e Opanda”, tinham lugar, de acordo com o *Regimento*, durante a “audiencia de Mucanos”, que Sousa Coutinho entendia

Já dos feirantes, pouco melhor quadro o autor pinta: “Em qualquer destes detestáveis matos, cometem os Feirantes iguaes crueldades, nutridos do Leite bárbaro daquelas feras rascionaez, resolvendo a morte por qualquer pretexto”.

Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. I, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937, pp. 94-95.

¹ Artigo 4.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 325.

² Quanto a este ponto, Elias Alexandre viria a defender que os próprios chefes das “Potencias idolatras, q povoão os centros dos certoens” requeriam o julgamento de acordo com as suas leis aos Capitães-Mores, que a este pedido se limitavam a anuir:

“...não obstante a sujeição de Vassalagem, q dedicação à Corôa portugueza; antes hé defendido aos Capitaens mores dos Prezídios em q residem, o **Tanar Mocanos**; isto hé: Sentencear os seus verbaes Litigios para lhes deixar a liberdade de exercitar os seus costumes; apesar de serem fundados sobre a inhumanidade, cubiça, e vaons caprixos de superioridade. Da qui se segue; q sendo a venda dos captivos o objecto, q produz mais conveniência, hé o Captiveiro a pena dos mais insignificantes delictos: delitos, q não incluindo a acção alguma criminável, são arbitrados pela fantezia dos seus bárbaros Legislatôres”.

Elias Alexandre da Silva Corrêa, *ob. cit.*, p. 94 (ênfase no original).

³ Provável transliteração do termo kimbundo “*kituxi*”, cuja tradução é “crime”. Óscar Ribas, no seu “Elucidário”, apenso ao romance *Uanga (feitico)*, propõe “*Quitúxi*” em alternativa, avançando com a seguinte explicação:

“**Quitúxi** – s. m. e f. Crime.

Este nome é imposto quando uma alma, em vingança de um crime de assassínio de que fora vítima na vida terrena, extermina os filhos do descendente do seu malfeitor. Para se impedir que sua fúria cesse, efectua-se um ritual de reparação, tomando a criança que sobreviver, o nome de um de seus designativos.

T. quimb.”.

Óscar Ribas, *Uanga (feitico)*, Luanda, Ministério da Cultura, [1969] 2009, p. 326 (ênfase no original).

⁴ “*Opanda*” ou “*upanda*” refere-se ou ao ato de adultério ou ao ordálio efetuado para determinar a culpa de uma mulher adúltera, de acordo com João Guilherme Pereira Barbosa, que em 1847 deu ao prelo “Cazengo - Descrição d'este districto, feita pelo Sr. João Guilherme Pereira Barbosa e pedida pelo Sr. João do Roboredo”:

“[A] mulher tem que sofrer repetidos interrogatorios do barregão [marido], para que lhe conte as infidelidades (opundas) que tiver cometido, [...] se nega é levada ao mestre imbolungueiro [operador ritual que realizava o ordálio Mbulungo] para lhe dar o juramento que é uma beberagem que se dá á rapariga: se a vomita é julgada innocente, do contrario criminosa, [...] e lá vae o barregão cobrar o crime ao preto que ella indicou, que n'este caso são cinco beirames [peças de tecido indiano], e se é opanda são quinze beirames”.

Annaes do Conselho Ultramarino, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 472.

⁵ Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 328-329.

dever apenas ser dedicada à apuração das “cauzas de liberdade”¹. De facto, o Governador não compreende como “Mucanos” toda as causas julgadas oralmente², conforme as “Leis Gentilicas”, mas sim apenas as de “liberdade”, em que os Capitães-Mores decidiam em primeira instância – por Ordem Régia de 15 de março de 1698 – o estatuto dos inquiridos em relação à escravatura (escravos, forros ou homens livres)³. Todos os demais crimes, “que abusivamente se tem introduzido debaixo do nome de Mucanos”, deveriam, segundo Sousa Coutinho, ser apenas julgados se “forem conformes às Leis de Sua Magestade”, sendo que “de nenhum modo se governará pelas Leis barbaras, extorquindo aos miseraveis Negros a titulo de Opanda, Quituxe, e outras barbaridades, que não devem pagar”⁴. Todos os casos que não fossem “compreendidos nas Leis de Sua Magestade” deveriam, pelo contrário, dar azo a medidas pedagógicas por parte dos Capitães-Mores, que haviam de explicar aos queixosos “a irregularidade da [sua] supplica”⁵.

Se o julgamento de “cazos fortuitos”, pela “sua natureza” aborrecia ao Governador, também o “modo” como este se dava era tido como um atentado à “Pureza” da religião cristã⁶. Apesar de nos artigos anteriores do *Regimento* as acusações de feitiçaria não serem diretamente referidas, pode-se com segurança especular que o que tornava os casos de imputação “de incendio, ruina de cazas, e perda ou corte de arvores” fortuitos aos olhos de Sousa Coutinho é precisamente o facto de os incriminados serem imputados de agir por

¹ Para uma análise do funcionamento da “audiencia mucanos” como um tribunal de liberdades, consultar o capítulo que Roquinaldo Ferreira dedica ao tema, de título “Tribunal de Mucanos”, bem como a secção intitulada “*Judicial Mechanisms, Tribute, and Debt Enslavement* (Mecanismos Judiciais, Tributo, e Escravatura por Dívida)” do capítulo que Mariana Candido dedica aos “*Mechanisms of Enslavement* (Mecanismos de criação de escravos)”, e o artigo de Catarina Madeira Santos “*Esclavage africain et traite atlantique confrontés*”.

Catarina Madeira Santos, “*Esclavage africain et traite atlantique confrontés: transactions langagières (à propôs du tribunal de mucanos dans l’Angola des XVII^e et XVIII^e siècles)*”, in *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, n.º 1, 2012, pp. 127-148; Mariana P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 227-233; Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World – Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014[2012], pp. 88-125.

² É António de Oliveira Cadornega, na sua *História Geral das Guerras Angolanas*, que pela primeira vez na historiografia angolana dá uma definição de “*mucano*” enquanto causa julgada oralmente: “Mucanos são pleitos e contendas que se averiguão de pé a pé **sem processo de papeis**”.

António de Oliveira Cadornega, *ob. cit.*, p. 61 (ênfase não no original).

³ Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 328-329.

⁴ Artigo 11.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Idem, ibidem, p. 329.

⁵ Artigo 12.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Idem, ibidem, loc. cit.

⁶ Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Idem, ibidem, pp. 328-329.

meio da feitiçaria¹ (daí a “natureza” repugnante de todo o processo), sendo que, portanto, contra estes apenas podiam ser avançadas provas obtidas de acordo com o “modo” de proceder judicial das “Leis dos Gentios”: o ordálio denominado “juramento de Judua”². Os artigos décimos terceiro, quarto e quinto do *Regimento* passam de seguida a fixar a política oficial do Governador perante o “juramento”, estabelecendo igualmente os limites à jurisdição dos Capitães-Mores, e prescrevendo a sua articulação com as autoridades das formações políticas africanas independentes. Os Capitães deveriam assim respeitar a soberania dos potentados além das fronteiras portuguesas, e o seu direito de nela basear as suas “Leis dos Gentios”, ao mesmo tempo que haviam de policiar ativamente esta fronteira:

“Art.º 13.º

Igualmente reprovo o péssimo abuso das licenças, que os Capitães móres concedem aos Negros para hirem às terras de Cassange tomar o juramento de Judua para purificarem-se da mancha de Feiticeiros; e do mesmo modo reprovo, que mortos lá alguns com a bebida, lhes fação apprehensão da Fazenda, ou seja pelo mesmo Cassange, ou pela partilha que fazem com o Escrivão d’aquella Feira.

Art.º 14.º

Supposto ficar inteiramente criminoza a dita liberdade do tal juramento, ainda ficará muito mais o mesmo Escrivão pelas certidões, que passa aos, que tomarão a bebida, em que funda o juramento, e ordeno aos Capitães móres, que apresentando-se-lhes algumas, ou mesmo sabendo que existem, as procurem e m’as remetão para proceder severamente contra o Escrivão, que

¹ Lopes de Lima na sua análise do sistema legal de “Angola e Benguella” defende igualmente que a feitiçaria, mesmo quando não apontada como causa próxima, seria a causa última de uma série de crimes, inclusive de todos os castigados com a pena capital:

“A legislação de todos estes negros não impõe pena de morte senão ao homicida; mas como tal se reputa aquelle que é accusado de ter propinado feitiços, ou malefícios, ao defunto. [...] as provas do estylo [para casos de imputação de prática de feitiçaria]: estas provas variam algum tanto nos diversos reinos do sertão; mas em geral consistem em se applicar ao indiciado uma beberagem, que é sempre um vomitorio (o mais usado é o que se extrahе da casca da **encaça**): se vomita está innocente: se não chega a vomitar, dá-se por provada a culpa [...]. [N]os presidios, e districtos do dominio portuguez servem de juizes (como já fica dito) os commandantes (outr’ora capitães móres, ou regentes), os quaes accomodam sempre a legislação portugueza aos usos do paiz; e das suas decisões ha recurso para o juiz de direito de Angola”.

Lima, Joaquim José Lopes de. 1846. *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella...*, p. 200 (ênfase no original).

² Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 330.

comete hum furto tal, como o de locupletar a pratica de huns costumes bárbaros ofensivos da Religião Christã e da sua Pureza.

Art.º 15.º

Nas outras irregularidades, que os Potentados, Sobas, seus Vassallos e Filhos praticarem no seu Governo domestico e ainda na execução das Leis barbaras entre nós reprovadas, se não entremetão os Capitães, e o Juiz Ordinario de Massangano, porque o que só se lhes prohibe, he que das Jurisdições dos Officiães de Sua Magestade, se abuze para prejudicar os Negros, extorquindo-lhes o que por eles não pode ser praticado, e muito menos as condenações, em que fundão as Leis dos Gentios, quando pelo contrario o embaraço do seu Governo teria consequencias muito prejudiciais”.¹

Fica claro nesta passagem não só como o Direito português se imbricava com os direitos costumeiros locais africanos, mas como estes começam então a deixar cada vez mais traços escritos². Esta tendência aumentará conforme os Capitães-Mores acatam reticentemente a recomendação de registar os seus procedimentos, e os súbditos africanos se fazem valer do direito de apelar em recurso quer à Junta de Justiça, em Luanda³, quer à “Audiência de Mucanos”, presidida pelos Governadores⁴. Esta evolução teve como consequências não só a acumulação de fontes escritas sobre o direito Africano na “biblioteca colonial” portuguesa (passíveis de posteriormente serem reinterpretadas conforme as necessidades retóricas a cada momento ditassem), como a mais acelerada sistematização (sempre tangencial) dos direitos costumeiros africanos⁵, empresa que teve

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Como as embaraçosas “quitações” de acusação de feitiçaria passadas pelos escrivães dos Capitães-Mores – e presume-se que reconhecidas por estes e pelos potentados independentes como garante face a futuras acusações – que aparentemente funcionavam como uma verdadeira declaração de manumissão paralela (num contexto onde a acusação de prática de feitiçaria podia conduzir à escravatura, a preocupação em obter um registo escrito de liberação de uma tal acusação faz perfeito sentido).

³ Catarina Madeira Santos, “Entre deux droits : les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º4, 2005, p. 819.

⁴ A “Audiência de Mucanos” funcionava como instância de apelo dos casos de julgamento de liberdades (apuração de estatuto escravo ou livre/liberto), em primeira instância instruídos pelos Capitães-Mores. Um “livro de mucanos” era mantido como forma de arquivar as sentenças.

Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 824; Roquinaldo Ferreira, *ob. cit.*, pp. 88-125.

⁵ Como Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos demonstram em *Africae Monumenta: A Apropriação da Escrita pelos Africanos*, a escrita era já rotineiramente utilizada pelos potentados africanos a partir do século XVIII, sendo que a noção de que as culturas das formações políticas africanas eram puramente orais não passa de um preconceito. De fato, de acordo com o prefácio de Maria Emília Madeira Santos a esta mesma

ecos não só na maneira como a administração colonial se passou a processar, mas igualmente ao nível da política interna das formações políticas africanas independentes e avassaladas¹.

A reforma jurídica impulsiona assim a reestruturação judicial, que levantará contudo limites e desafios à primeira. Estas duas esferas, a do estudo e criação de leis (jurídica), e a da sua aplicação concreta (judicial), nos sistemas legais de base oral, tal como o eram ainda em grande parte os Africanos de então nos casos que não envolviam as elites, não estão de todo separadas². Com a introdução mais alargada do elemento da escrita³, que proporciona o afastamento entre ambas, não só as diversas tradições jurídicas africanas são forçadas a readaptar-se⁴, como a própria reforma jurídica iluminista portuguesa é posta em causa, uma vez que as autoridades judiciais que a buscam concretizar são forçadas a dar resposta por escrito a processos judiciais oriundos de sociedades cujos direitos assentam em bases

obra, “no século XVIII, até os pequenos potentados subalternos dispunham de um escrivão para os assuntos de Estado”. Assim, não só figuras de Estado como os vários Dembos, o Matamba, N’gola e os cortesãos do Reino do Congo dominavam a escrita, como grupos altamente móveis, os “secretários ambaquistas e, posteriormente, os elementos dedicados ao comércio de longa distância (sertanejos e pombeiros)”, ofereciam os seus serviços de secretariado e de alfabetização pelo sertão angolano. Sobre o modo como decorria “a divulgação do português no interior do continente”, e o seu uso, escreve Beatrix Heintze mais detalhadamente em “A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial”; para uma introdução ao grupo social dos Ambaquistas, é ainda essencial a obra de Jill Dias. Fica igualmente claro, após consulta a este primeiro volume de *Africae Monumenta* dedicado à transcrição do arquivo de Estado do Dembo *Caculo Cacabenda*, que um dos tópicos dos documentos sistematicamente arquivados é o da administração da justiça, sendo que se pode constatar a existência de uma acumulação de jurisprudência, que era, aliás apelada aquando da deliberação de sentenças – especialmente se as partes envolvidas eram de elevado estatuto social.

Ana Paula Tavares (ed.) e Catarina Madeira Santos (ed.), *Africae monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos – v. 1º: Arquivo Caculo Cacabenda*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002, pp. 16-17; António Luíz Ferronha, *As cartas do rei do Congo D. Afonso*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992; Beatrix Heintze, “A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial. Um contributo para a sua história e compreensão na actualidade”, *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 6 e 7, 2005, pp. 179-207; Diana Lucas Vieira, *O Dembo Caculo Cacabenda: a história de uma região e de uma chefatura (1780-1860)*, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, tese de mestrado, 2014; Jill Dias, “Estereótipos e realidades sociais: Quem eram os ‘Ambaquistas?’”, in *Construindo o passado angolano: As fontes e a sua interpretação, Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, pp. 597-623.

¹ Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 818.

² Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 821.

³ Introdução que foi propulsionada pelas diversas ordens religiosas que foram estendendo a sua ação ao território colonial, em diferentes momentos, e em diferentes pontos: Capuchinhos, Jesuítas e Carmelitas. A partir do momento em que as missões dos Jesuítas são encerradas nos territórios portugueses (1760 em diante), e o regime Metropolitano se hostiliza com as ordens religiosas, a “transmissão do saber fez-se de pais para filhos”, ou através do ensino “informal” ministrado por ambaquistas ou sertanejos.

Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, pp. 16-17; Jill Dias, *ob. cit.*.

⁴ Por exemplo com o emprego por parte das autoridades das formações políticas africanas de indivíduos capazes de lidar com esta forma de tecnologia, bem como de manter as chancelarias e arquivos que a escrita vinha permitir.

Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*.

jurídicas que, em termos epistemológicos, com ela não se coadunam. Processos que, até aí, haviam sido resolvidos *ad hoc*, e sem dar azo a registos comprometedores.

Então, conforme a administração colonial central vai lançando mão às tecnologias burocráticas modernas (a escrita, o arquivo¹, o censo²), com o fim de fortalecer a sua posição face aos agentes locais que até aí detinham o monopólio do poder *de facto* no sertão, tensões que ainda não haviam extravasado para a esfera pública passam a fazê-lo, e soluções judiciais *ad hoc* que tendiam a prontamente cair no esquecimento, ou a ser silenciadas pelos subalternos que as adotavam, passam a ser escrutinadas pelas cúpulas hierárquicas, revelando a fragilidade do paradigma jurídico iluminista jusnaturalista. Como se verificará, a reforma jurídica e a consequente reestruturação judicial terão como consequência imediata a percepção por parte das elites coloniais de que era necessário obter um conhecimento muito mais sistematizado e aprofundado dos costumes e crenças locais³, a fim de sintetizar um saber colonial de matriz iluminista sobre o “Outro”, capaz de contrabalançar o adquirido empiricamente pelos agentes coloniais locais. Isto, claro está, como forma de contrapesar o poder que da posse monopolista deste conhecimento, cada vez mais tido como espúrio, aos últimos advinha.

¹ Joseph Miller e John Thornton descrevem no seu artigo “A Crónica como fonte, história e hagiografia: O catálogo dos governadores de Angola” a forma como durante o governo de António de Mello a organização dos arquivos coloniais constituiu um passo decisivo no controlo dos “lusó-africanos” – os “moradores” do sertão e “filhos do país” – que até aí escapavam sem grandes esforços por entre as malhas da rede da administração central. Curiosamente é o naturalista Joaquim José da Silva que virá a desempenhar esta espinhosa tarefa:

“...durante a administração do governador seguinte, Miguel António de Mello (1797-1802), Silva limitou-se a desempenhar o cargo de secretário do governo da colónia. Nessa qualidade, foi encarregado de cimentar as últimas pedras administrativas na parede de regulamentos que o ministro colonial Rodrigo de Sousa Coutinho estava a erguer à volta dos lusó-africanos, que ele reputava de contrabandistas e exploradores dos residentes africanos da colónia. Simultaneamente, Silva iniciou a reorganização dos arquivos do governo que iria permitir a posteriores governadores aplicar as leis existentes nos livros contra as “desordens” dos lusó-africanos”.

Joseph C. Miller e John K. Thornton, “A Crónica como fonte, história e hagiografia: O catálogo dos governadores de Angola” in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 12-13, 1990, p. 24.

² Entre 1773 e 1844, quando Joaquim Lopes de Lima começa a publicação dos seus ensaios estatísticos, um incrível total de 30 censos tiveram lugar em Luanda, sendo que após a década de 50 o ritmo de realização de levantamentos estatísticos abrandava, mas não chega nunca a parar. Quanto ao resto do país, D. António de Lencastre (1772-1779) havia já enviado mapas da população à Coroa, mais de acordo com a norma iluminista. Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Estatística d'Angola e Benguella e suas dependências na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846; José C. Curto, “The Anatomy of a Demographic Explosion: Luanda, 1844-1850”, in *The International Journal of African Studies*, vol. XXXII, n.º 2-3, 1999, p. 381.

Fernando Augusto Albuquerque Mourão, “A Evolução de Luanda: aspectos sócio-demográficos em relação à independência do Brasil e ao fim do tráfico”, in *A Dimensão Atlântica de África*. Actas. Rio de Janeiro, 1997, p. 57.

³ Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 820-821.

Oliveira Mendes ataca precisamente este problema no seu *Discurso Academico*, cujo segundo ponto intitula “Do modo, das causas, da origem, e do principio, por que os pretos da Africa são desapossados da sua apreciavel liberdade”¹. Nesta parte da sua dissertação sobre as “doenças agudas, e chronicas, que mais frequentemente accommettem os Pretos recém-tirados da Africa”, Oliveira Mendes admite não só a existência de um sistema de leis local opaco à administração central, como acusa precisamente os Capitães-Mores de a ele recorrerem, para, em conluio com os “Sovas” e demais autoridades africanas, escravizarem negros livres, alimentando assim a máquina escravagista² – tudo isto, claro está, em seu exclusivo proveito:

“Ainda que os pretos Africanos vivaõ na franqueza, e na liberdade de seus costumes, tendo por melhor lei a sua unica vontade, com tudo nós já dissemos, que haviaõ, ainda que poucas, humas certas leis, a que elles estavão adscripticiamente³ sujeitos. [...] Para este fim [o de administrar a justiça], assim como para outros, os Africanos de entre si em cada hum dos presidios tem escolhido hum seu Juiz, a quem chamam **Sovas**, para os **julgar**. Nestes mesmos presidios se achaõ tambem Capitães Móres [...]. Estes Capitães Móres tem huns certos homens da terra, pretos com vezes de soldados, a quem por paga, se lhes dá uma farda anual. O dito Capitaõ Mór muitas vezes, e de ordinario se encorpora ao Sova, e o ajuda a julgar. A pena ultima em aquelle continente he a escravidão, e havendo causa Cível, ou Crime commettido, interrogadas as testemunhas, he o devedor, e o adulterador julgado á escravidão, e em continente he lançado em ferros, e adjudicado ao credor, e ao ofendido, que os póde vender como seus, porque pelo Juizo da sentença proferida, ficam servos da pena”⁴.

O segundo ponto do *Discurso Academico* de Oliveira Mendes é igualmente interessante porque nele o autor ensaia uma aproximação direta entre as várias causas que enumera

¹ *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa, Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1812, p. 17.

² Em 1825 Feo Cardozo viria também a queixar-se, em jeito de conclusão às suas *Memórias*:

“...a ignorancia quasi geral das authoridades subalternas, e mais que tudo a criminosa connivencia destas com os commerciantes, que não soffrem alteração em seus usos e lucros momentanêos, a que sacrificão tudo, tem sido a cauza da decadencia do Reino de Angola...”.

Os comerciantes aqui em causa são aqueles que se dedicavam ao tráfico humano (“seus usos”), de forma a obter “lucros momentanêos”.

J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 370.

³ Alistados sem terem sido consultados, do latim *adscriptibere*.

⁴ *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa, Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1812, pp. 18-19 (ênfase no original).

como estando na origem da perda de liberdade por parte dos “pretos da Africa” (de acordo com a sua própria jurisprudência) e o direito latino, destacando de forma bem de acordo com a tendência iluminista portuguesa a gentilidade deste último. Assim, dos seis modos pelos “quaes os pretos Africanos são metidos, e adstringidos ao cativo”, o primeiro, que para o autor se trata da execução da pena dos julgamentos de adultério, é comparado com o resultado da “*lex Julia de adulteriis*”¹. De seguida, Oliveira Mendes estabelece como segunda causa de perda de alforria o ser oferecido como permuta por um individuo anteriormente sentenciado à escravatura. O originalmente condenado (e nunca a condenada), tendo sob sua alçada algum dependente – “filhos, [...] mulheres”, ou “sobrinhos” – podia assim fazer valer-se deste direito: “Eis-aqui conservado na sua simplicidade, e achado o instituto de Romulo”; conclui o autor². Já quanto à terceira origem da privação do estatuto de homem livre, o castigo por furto, Oliveira Mendes afirma estar-se perante uma lei homóloga à “*Lex Aquilia*” (ainda que independentemente evoluída, ressalva)³. O quarto princípio que ditava as regras da apreensão de escravos no sertão, o direito de guerra, esse o classifica o autor simplesmente como “Gentilismo”; sendo que o quinto, o rapto por força, somente é aproximado dos costumes latinos ao ser apontado que podia acontecer como retaliação, sendo nesse caso uma instância de “pena de Talião”⁴. O último e sexto ponto da lista de Oliveira Mendes, é igualmente apresentado ao mesmo tempo que um paralelismo direto com o direito romano é estabelecido:

“Algumas vezes succede, que os pais de familias necessitados, querendo castigar os filhos, e as suas concubinas voluntariamente sem pena, e sem castigo, vão permutar aos certanejos as suas mesmas concubinas, e filhos, entregando-os á escravidão. Eis-aqui o Patrio poder, e o Direito Marital, de que há vestigios na Jurisprudencia dos Romanos, e na nossa, elevado ao seu ultimo gráo, e mais benigno do que entre elles no Gentilismo pela exclusão *Vitae, et necis*”⁵.⁶

¹ Parte das *Leges Juliae*, que instituíram em 17-18 a.C. o adultério como crime público e privado. *Idem, ibidem*, p. 19.

² *Idem, ibidem*, pp. 19-20.

³ Lei do período republicano que regulava a responsabilidade civil, de 286 a.C.. *Idem, ibidem*, p. 20.

⁴ *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa, Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1812, pp. 20-21.

⁵ Ou seja, apesar de tudo os “pais de família” não tinham poder sobre a vida dos seus descendentes, apenas os podendo vender como escravos, e não matar.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 21 (ênfase no original).

Esta aproximação entre a jurisprudência africana e o direito gentílico latino – se bem que contribuindo para aumentar o escândalo em torno da adoção de princípios emanados das tradições jurídicas locais por parte dos agentes coloniais portugueses – pouco adianta no real esclarecimento e sistematização dos direitos de matriz africana com os quais as autoridades do sertão eram forçadas a conviver¹. A necessidade da criação de ferramentas que possibilitassem o entender de uma forma metódica as tradições legais “[d]os pretos da Africa” é porém reafirmada, ainda que apenas graças à revelação da evidente disfuncionalidade resultante de as perceber sob as lentes do direito Romano.

No período que medeia a publicação do *Regimento* de Sousa Coutinho (1765), e a publicação do *Discurso Academico* de Oliveira Mendes (1812, foi no entanto proferido em 1793), um renovado² esforço de fiscalização da ação dos agentes coloniais subalternos, e de sistematização do saber local passa então a ser encarado como uma urgência. Esta priorização é bem patente na longa missiva que Miguel António de Mello, então Governador e Capitão-General de Angola, escreve a 30 de abril de 1798 ao ministro e secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Rodrigo de Sousa Coutinho³. Nesta, António de Mello toma o partido do queixoso “Souva [Soba] do Socoval da Jurisdição de Quillengues”, que o Governador acredita ter sido alvo de uma grave “injustiça” às mãos do “Regente de Quilengues Miguel Antonio Serraõ” e do “Governador

¹ A 23 de maio de 1806, Oliveira Mendes viria a recitar na Academia Real das Ciências de Lisboa uma *Memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino de Guiné, e nele com respeito ao rei de Daomé*. Nesta, o autor deixa de lado o seu eruditismo no direito romano, e trata dos costumes africanos mais nos seus próprios termos.

Alberto Costa e Silva, “A Memória Histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino da Guiné, e nele com respeito ao Rei de Daomé, de Luís António de Oliveira Mendes”, in *Afro-Asia*, n.º 28, 2002, pp. 253-294.

² De acordo com Carlos Couto, após o Governo de Sousa Coutinho, o primeiro executar em Angola o “pensamento do marquês” de Pombal, “as leis deixam de ter força, os abusos renascem e a disciplina dos capitães-mores dilui-se. A falta de continuidade na administração de Angola manifestada aqui em toda a sua pujança foi, inquestionavelmente, um dos seus grandes males”. Serão portanto os Governadores do final do século XVIII e início do XIX, Manuel de Almeida e Vasconcelos e Miguel António de Mello, que retomarão o esforço iniciado por Sousa Coutinho, e apenas, segundo o autor, frouxamente prolongado pelo Barão de Mossâmedes (José de Almeida e Vasconcelos, Governador entre 1784-1790, pai de Manuel de Almeida).

Esta mesma opinião expressa Lopes de Lima no seu *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella*:

“D. Francisco de Sousa Coutinho deu começo a um systema de agricultura; regularisou o commercio sob novos regulamentos de typo europeu; baniu dos tratos a chicana, e introduziu nelles a boa fé; reformou toda a legislação fiscal e militar, cortando pela raiz cruelissimas abusões, e inauditas ladroeciras, que passavam como moeda corrente com a sanção das velhas usanças... [...] Sem novos melhoramentos notaveis passou para Angola o resto do seculo XVIII, a não ser que os dois ultimos governadores desse seculo - D. Manoel d'Almeida e Vasconcelos, e D. Miguel Antonio de Mello - se applicaram a aperfeiçoar algumas das obras do grande Sousa Coutinho...”

Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 55; Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, pp. xxxv-xxxvi.

³ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. I, n.º 6, 1936.

de Benguela Alexandre Jose Botelho de Vasconcellos”, estando ambos em conluio com o “Juiz de Fora Alberto Antonio Pereira”¹. A “injustiça” em causa prende-se com uma guerra de retaliação movida pelas autoridades coloniais de Benguela e Quilengues ao dito “Souva do Socoval”, após este ter resistido a uma tentativa de extorsão do dízimo por parte dos administradores². António de Mello descreve da seguinte forma os eventos que tiveram lugar:

“...huma manifesta injustiça feita áquelle Souva e a todo o seu Povo, o qual foi parte preso, parte afugentado de suas terras, parte reduzido a injusto captiveiro e parte finalmente roubado e saqueado com os horrores que se deixão ver nas facçoens que por força de armas se accommettem e concluem”.³

Decidido a manter “a paz e justiça”, o Governador e Capitão-General decide tomar as providências necessárias para castigar os abusos de poder por parte das autoridades coloniais suas subalternas, justificando como inaceitável o seu comportamento. Tal, porque:

“...se o Souva era vassallo da Mesma Senhora só contra elle quando muito, e contra aquelles que em seus crimes tivesse por socios e favorecedores se devia proceder por meios ordinarios e nunca pelo modo que se uzou, e quando não fosse vassallo, entãõ não lhe podia aquelle Governador mandar fazer guerra sem procederem as circumspectas deliberações, que os citados Capitulos apontaõ, tomando-se dellas assento e entrevindo depois para a execução do assentado minha autoridade e ordens”.⁴

É igualmente a insistência no seguimento dos processos judiciais apropriados, de acordo com os “meios ordinarios”, que leva António de Mello a denunciar às mais altas instâncias o comportamento do “Juiz de Fora Alberto Antonio Pereira”:

¹ *Idem, ibidem.*

² *Idem, ibidem.*

³ *Idem, ibidem.*

⁴ *Idem, ibidem.*

“...o Juiz de Fora Alberto Antonio Pereira procedeo a devassar dos crimes imputados ao sobredito Souva no primeiro de Dezembro como se mostra a folhas treze pelo Termo de Assentada e Inquirição da primeira testemunha, que jurou na Devassa (por quanto para o dito Magistrado a tirar lhe expedio o Governo Portaria com data de vinte e sette de Novembro) vindo a ser a dita Devassa tirada posteriormente ao castigo, o que constitue absurdo de se ter interrogado huma pena a pessoa certa quando ainda o crime era incerto, porque não estava provado com legalidade...”¹

Assim, o Governador António de Mello reafirma a convicção de que para manter a paz e a justiça na colónia era essencial que os diferentes sistemas jurídicos presentes no território colonial se mantivessem em paralelo, sendo que os seus limites haviam de ser as fronteiras das diversas soberanias (a Coroa portuguesa e as inúmeras formações políticas africanas independentes)². Esta conceção de que os limites da soberania ditavam os limites do aparelho judicial baseado numa dada tradição jurídica está de acordo com o princípio iluminista de que é do poder Real, guiado pela “Boa Razão”, que emanam as bases da legitimidade jurídica: se um Soba fosse vassalo havia de estar sujeito aos “meios ordinários”, se o não fosse ao direito internacional que regia as declarações de guerra (cabendo neste caso ao Governador e Capitão-General apurar a existência de um possível *casus belli*).

Neste caso, António de Mello acredita que não teve lugar qualquer *casus belli*, após ponderar, de forma bastante provocadora, acerca da justiça de cobrar dízimos ao “Souva do Socoval”. Segundo o mesmo, nem a cobrança de tal imposto era costumeira, nem tinha razão de ser estendida a populações não Católicas³:

¹ *Idem, ibidem.*

² Reafirmando a opinião de Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, conforme este a expressou no Artigo 15.º do seu *Regimento dos Capitães-Mores*. Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 330.

³ Iguamente provocadoras são as considerações que António de Mello tece sobre a prática que apelida de “baptismo de carregação”:

“Citarei ainda aqui um trecho do atraz citado officio do governador D. Miguel Antonio de Mello fallando destes **baptismo de carregação** - «Sobre semelhantes Baptismos (diz elle) administrados em Missão a pessoas que ficão Neophitos vivendo entre infieis, e sem outras que os continuem a doutrinar na Fé catholica, se offerecerão em varios tempos a diversos Prelados desta Igreja ponderozas duvidas...”.

Para o Governador é então claro que o único propósito deste tipo de batismo em massa é arregimentar pagadores de dízimos, estando neste velado esquema de extorsão os Capitães-Mores em conluio não só com os prelados, como com os dizimeiros que arrematavam a cobrança deste imposto.

De acordo com Lopes de Lima, o Bispo de Malaca, Alexandre da Sagrada Família, havia já, aquando a sua estadia em Luanda, indagado à Universidade de Coimbra quanto à legitimidade teológica dos “baptismos de

“...porque Sua Magestade ainda não declarou que os Dizimos constituiaõ neste Reino Direito Real, o que he diferente da Real Fazenda os arrecadar e sendo, como saõ, subsidio dado para sustentação dos Ministros da Igreja Catholica, parece que os que della não saõ membros não devem ser obrigados a paga-lo...”¹

Mais ainda, o Governador defende que “o testemunho de Joaquim Vieira de Andrade não fosse ouvido contra o Souva do Socoval com quem tinha antigas inimizades”, e ainda que ao das:

“...outras testemunhas se desse grande quebra, attendendo a seus máos costumes, serem pela maior parte individuos que por crimes graves vieraõ degredados, e que todos tem interesse em semelhantes rapinas roubando os Negros e vexando-os com pretexto da causa publica...”²

Para além destas considerações pontuais acerca da “injustiça com que fôra tratado o Soba de Socoval”, que revelam, porém, uma forma sistémica de entender as implicações da nova reforma jurídica nas relações coloniais, António de Mello propõe-se ainda definir nesta sua carta de ofício:

“**Tertio**, se o conhecimento de **Mucanos** pertence privativamente aos Capitaes Mores, ou de entre elles e os Souvas há jurisdição preventa?

Quarto, se o Souva do Socoval conheceo sempre dos **Mucanos** ou se nesta materia houve algum tempo duvidas, quem as moveo, e quem nellas mostrou ter melhor razaõ e justiça, assim como se o Souva he ou não vassallo de Sua Magestade?

carregação”, tendo esta instituição se escusado de dar resposta. A réplica às suas dúvidas – talvez resultantes do seu confronto com José de Almeida e Vasconcelos, o Barão de Mossâmedes – viria então do arcebispo da Bahia, que “enviando um parecer do seu Provisor como Theologo particular” aconselhava a que a prática fosse mantida, visto ser a adotada pelos ministros da *Propaganda Fide*. O fundo teológico em que este parecer se baseava passava por uma doutrina da “predestinação” que aparentemente nunca chega a convencer António de Mello.

Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, pp. 156-159 (ênfase no original).

¹ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. I, n.º 6, 1936.

² *Idem, ibidem*.

Quinto, que se entende por **Mucanos**, por **tomar Mucanos** e por outras frases e nomes proprios das lingoas Benguella e Ambunda, que se uzaõ nos Autos e que he necessario entender o que significaõ para clara percepção do negocio de que vou tractando...”.¹

Verifica-se, portanto, que a reestruturação das funções judiciais dos Capitães-Mores, de 1765, está ainda longe de ter sido digerida, volvidas mais de três décadas. Segundo António de Mello, a razão pela qual a articulação judicial entre Capitães-Mores e Sobas avassalados tarda em se tornar pacífica prende-se essencialmente com a ganância dos primeiros, que extravasam a sua legitimidade judicial ao julgarem casos que, por serem oriundos de esferas jurídicas alheias ao direito português, não lhes cabe decidir. Esta usurpação por parte dos Capitães-Mores, ainda segundo o Governador, beneficia do facto de as tradições jurídicas locais serem difusamente codificadas (do ponto de vista da administração central em Luanda), e de uma variedade que torna a sua sistematização difícil. De forma a atacar estes problemas, António de Mello começa por tentar definir de forma clara e precisa as diferentes esferas de ação de Sobas avassalados e Capitães-Mores:

“Os capitaens Mores conhecem com o nome de **Mucanos** das causas, em que se tracta da condição das pessoas, isto he se são livres ou escravas, e este Juizo se denomina tambem **Juizo das Liberdades**. Pertence-lhes igualmente didir pelas Leis Portuguesas e como Juizes Ordinarios aquellas Acçoens que do Direito dellas nascem e nas mesmas Leis se fundaõ segundo a forma que dispoem o Regimento dado aos ditos Capitaens Mores a vinte e quatro de Fevereiro de mil sette centos sessenta e cinco, Capitulo decimo [...]. Aos Souvas toca o conhecimento das Causas fundadas nas Leis e costumes, que por tradição entre seus povos se guardaõ e observaõ”.²

Após este ponto, porém, António de Mello admite que enquanto o “Direito dos Souvas desta Conquista” não for sistematizado, reduzido aos seus princípios, reconhecido pela Coroa (que passaria assim a ser também a fonte da sua legitimidade), e temperado pela “Razão” iluminista, “huma grande diversidade e confusaõ” existirá:

¹ *Idem, ibidem* (ênfase no original).

² *Idem, ibidem* (ênfase no original).

“Neste particular há huma grande diversidade e confusão, que sempre existio e existirá em quanto Sua Magestade não declarar e dicidir, qual he o Direito dos Souvas desta Conquista, questaõ que pode ser tratada com largueza e grande ponderação depois de se terem tratado outras não menos ponderosas que lhe respeitaõ, mas que talvez nunca se possaõ claramente averiguar por maneira que as coisas fiquem reduzidas a principios certos, claros e fundados em ração e Justiça.

Como pois os Souvas pugnaõ sempre pelo Direito que originariamente tinhaõ de julgar os seus Povos, e os Capitaens Mores por outra parte querem exercitar a jurisdição de seus Cargos principalmente desembargando contendas por cujo desembargo levaõ custas exorbitantes e injustas por este motivo há na materia confusão e diversidade extendendo-se a mais ou menos a Jurisdição dos Capitaes Mores segundo o maior ou menos respeito que a elles tem os Souvas, no que influe muito a distancia em que ficaõ as suas terras dos Presidios e mais que tudo o seu poder e forças.

Daqui vem, que os Capitaens Mores dos Presidios de Angola gozaõ de maior e mais ampla jurisdição no conhecimento dos **Mucanos** e outras causas por serem mais os Presidios, a Conquista mais antiga, e os Povos ou mais doces, ou mais sujeitos succedendo o contrario em Benguella aonde a Conquista he mais moderna, os Presidios hum só, os Povos guerreiros e por consequencia menos respeitados os brancos, se já não he que os grandes vicios destes tem feito aborrecer por tal modo o Dominio Portugues aos Negros Benguellas, que procuraõ em justa defeza extirpar seus perseguidores, desconhecendo por sua rudeza que o damno vem dos Portugueses mãos e não do suave Governo, com que Sua Magestade e seus Augustos Predecessores sempre mandaraõ reger seus vassallos sem distinguir o Christaõ do Gentio, o Branco do Preto, o Livre do Escravo, e o Homem da Mulher, no que a cada hum por boa justiça pertencesse”.¹

Nesta passagem, António de Mello identifica dois limites claros à reforma jurídica iluminista estendida ao território africano a partir da metrópole, numa tentativa de emular o processo de síntese jusnaturalista em curso em Portugal desde a promulgação da “Lei da Boa Razão” (1769). Por um lado, este autor admite que “talvez nunca se possaõ claramente averiguar” as bases da jurisprudência local, “por maneira que as coisas fiquem reduzidas a principios certos, claros e fundados em ração e Justiça”². Portanto, mesmo que uma sistematização fosse possível, e que a base da legitimidade do direito fundado em sistemas jurídicos africanos passasse a ser a Coroa portuguesa (mediante a vassalagem), uma certa

¹ *Idem, ibidem* (ênfase no original).

² *Idem, ibidem*.

dose de irracionalidade, de acordo com António de Mello, poderia sempre continuar a fazer parte do produto final da síntese jusnaturalista. Por outro lado, o Governador admite que são o “poder e forças” das autoridades em disputa no sertão que vão ditando, de uma forma que abomina, casuisticamente a legitimidade dos procedimentos judiciais, em detrimento de uma “boa justiça”¹.

Esta execração do procedimento oportunista dos Capitães-Mores parte do facto de que, de acordo com o Governador, estes não só atuavam judicialmente fundamentando-se em princípios jurídicos além das “Leis Portuguesas”, como até preferiam julgar causas de acordo com o direito africano, “por cujo desembargo levo custas exorbitantes e injustas”². Assim, a outra ameaça colocada pelos direitos africanos à reforma jurídica colonial passava por estes permitirem o exacerbamento da “ambição dos Capitaens Mores”, que o regimento de 1765 visava curvar, ao oferecerem, em alternativa, condutas localmente aceites aos Capitães-Mores, não sendo estas reguladas pela administração central da colónia³. De facto, António de Mello considera repetidamente que a adoção de jurisprudência local e o seguimento de normas judiciais emanadas de sistemas jurídicos africanos se traduz em “rapinas [.] roubando [os Capitães-Mores] os Negros e vexando-os”, causando-se assim avultados “damnos [...] com tão frívolos pretextos”⁴. No entanto, é possível especular que salvo nos casos em que à autoridade central apelavam em recurso, por haverem ficado descontentes com as decisões, os súbditos que recorriam ao julgamento de “mucanos” por parte dos Capitães-Mores segundo as jurisprudências africanas, o faziam de livre vontade, e provavelmente, na maioria das vezes, acatavam de bom grado as suas decisões (sendo portanto o erário público a principal “vítima” de “rapina” nestes casos, por os processos decorrerem de uma forma para-legal, não taxável).

Que motivos de ordem económica se imiscuíam profundamente com as nobres preocupações ostentadas pela administração central colonial (fundadas oficialmente na filosofia do direito) fica claro nas instruções dadas por José de Seabra da Silva, então Ministro do Reino, ao antecessor de António de Mello, o Governador e Capitão-General Manuel de Almeida e Vasconcelos (1790-1797). Assim, atendendo à *Carta de José de Seabra da Silva, em nome de Sua Magestade, para o Governador proteger os Negros sertanejos contra os abusos*

¹ *Idem, ibidem.*

² *Idem, ibidem.*

³ *Idem, ibidem.*

⁴ *Idem, ibidem.*

das autoridades e de outros individuos, os quais, em parte, descreve, afim-de serem reprimidos¹, de Novembro de 1791, é possível perceber de uma forma mais explícita como a *rapina* dos Capitães-Mores preocupava os membros da administração central colonial de uma forma quiçá mais premente que os atentados à “Razão” iluminista. José de Seabra havia sido degredado por motivos políticos para o presídio de Pungo Andongo, ou das Pedras Negras, entre 1775 e 1777, e portanto, quando em 1791 toma a pena em nome de D. Maria I, não deixa de apelar ao seu conhecimento em primeira mão da realidade sertaneja:

“Depois de sahir dessa Capital, e das suas vizinhanças mais proximas, ainda se encontram muitos restos da barbaridade Gentilica, na Religiaõ, nas Leys, e nos Costumes. [...] Nenhuma admiração pode cauzar que haja abuzos, e superstiçoens contra a Religiaõ entre Barbaros, barbaramente educados, só apegados ás Suas superstiçoens Gentilicas; nem tambem que tenham o mesmo apêgo áquelles costumes contrarios aos Nossos e ás Nossas Leys, que favorecem a Sua ociozidade, indolencia, e liberdade desemfreada. Mas que se sustentem os máos uzos, e costumes contrarios aos Nossos, e ás Nossas Leys, e que Elles, e contra os quaes gritam pela oppressão que lhe fazem, Reclamando como Vassallos a suavidade das Nossas Leys, e Costumes, he verdadeiramente para surprender, que ainda haja isto!”²

A “ociozidade, indolencia, e liberdade desemfreada” são assim mais uma vez apontadas como o resultado do apego a superstições “Gentilicas” e a costumes “contrarios aos Nossos”, seguindo o ponto de vista dos pensadores sobre a economia que desde as reformas pombalinas se encarregaram de averiguar as reais causas do atraso colonial e metropolitano³. A indignação de José de Seabra da Silva não é contudo dirigida aos “Barbaros, barbaramente educados”, que seguem o que o autor posteriormente nomeia o seu “Direito das Gentes”, mas sim aos “Moradores Brancos, e [...] Capitaens Móres”⁴:

“Porém sabendo-se, como Eu mesmo sei, a cauza original destes abuzos, oppressoens, cessa todo o espanto.

¹ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. III, n.º 22, 1936.

² *Idem, ibidem*.

³ *Idem, ibidem*.

⁴ *Idem, ibidem*.

Tudo isto tem a sua origem na sórdida conveniência dos chamados Moradores Brancos, e na insolencia dos Capitaens Móres, que são os Juizes, e que tem o seu interesse na conservação desses abuzos e oppressoens, derivados das Leys Gentilicas, que os habilitam para auxiliar as extorsoens dos Moradores, e Roubarem Elles mesmos na occasião, e á sombra do auxilio. Queixa-se hum Miseravel opprimido ao General do Reino de Angola, manda este informar o Capitaõ Mor, que por costume não passa de repetir, que he estylo q. achou, e que sempre houve na Terra desde a maior antiguidade, que he o mesmo que dizer, que a oppressão de que se faz queixa como contraria ás Leys, contrária á humanidade, e contrária ao sentido commum, deve subsistir porque esta hera a Ley, Costume, e Sentido dos Negros Jagas, e dos Negros Gingas”.¹

Nesta passagem fica claro que segundo José de Seabra da Silva a origem dos “abuzos” e “oppressoens” é o que António de Mello viria a definir como a “ambição dos Capitaens Mores”, que os levava em conluio com os “Moradores Brancos” a derivar da jurisprudência africana práticas judiciais somente catalogáveis pelas elites iluminadas como “oppressaõ”². Opressão, do ponto de vista da administração central, não só porque eram contrárias aos ditames das leis portuguesas e da “Razão” iluminista, como porque apenas beneficiavam as próprias autoridades locais, em detrimento do governo da Metrópole, ou de Luanda:

“Tal he o Costume, ou Ladroeira dos Capitaens Mores, que empregam Pretos, e Pretas como as chamadas Barriadeiras para trabalharem nas Obras Reaes, sem nada lhe darem, ao mesmo tempo que metem em conta a despeza”.³

Estes e outros “absúrdos, merecedores não só de Correção, mas de Castigo, apesar da sua antiguidade” (relacionados com várias formas de cobrança abusiva de dívidas, e de coação ao trabalho forçado), a par com a cobrança do “Dezimo” a populações não católicas⁴, constituem instâncias de abusos que Manuel Vasconcelos e António de Mello tentarão combater, acima de tudo porque se tratava de práticas semifeudais, em que as autoridades portuguesas locais exploravam em proveito próprio a sua posição relativa de

¹ *Idem, ibidem.*

² *Idem, ibidem.*

³ *Idem, ibidem.*

⁴ *Idem, ibidem.*

poder face às populações africanas. Esta posição, conforme fica claro nas posições assumidas por António de Mello, leva no entanto a que os Governadores de Angola entrem em conflito não só com os Capitães-Mores, e demais autoridades subalternas leigas, como igualmente com os ministros da Igreja Católica. Tal como o avanço da agenda iluminista em Portugal havia implicado a restrição do poder judicial e da validade jurídica do direito canónico, também em Angola a “laicização” ainda que parcial da justiça não podia deixar de gerar atritos. Se os problemas em torno da cobrança de dízimos assumem destaque nos governos de Manuel Vasconcelos e António de Mello; já no de José de Almeida e Vasconcelos – pai do primeiro, e Barão de Mossâmedes – seria precisamente a legitimidade para julgar e mandar encarcerar, por parte dos prelados no sertão, que despoletaria uma inflamada contenda com o Bispo de Malaca, Alexandre da Sagrada Família¹.

Alexandre da Sagrada Família havia chegado a Luanda no mesmo navio que aí transportou o Barão de Mossâmedes e sua família, em 1784². Como causa do desentendimento do Bispo de Malaca com o Governador, Elias Alexandre – grande apologista do segundo – afirma estar a vontade do primeiro de reformar os “pessimos costumes”, tendo para tal procedido de uma forma que promoveu “o empate dos Direitos reaes”³. Para melhor entender a posição de Elias Alexandre, é interessante citar algumas das considerações que tece sobre o comportamento dos “filhos do país”, bem como dos “moradores” do sertão:

“De resto: a população d’Angola, igualmente crêm em J. Chr., e no Moêne-Bengo (2), ou em outros Feiticeiros, q lhes dita Suprestiçãoens ridículas, e a catequiza a por em pratica, até chegar ao extremo de sacodir as inspiraçoens da ley natural.

¹ D. Frei Alexandre da Sagrada Família (1737-1818) nunca chegaria a ser bispo tutelar da diocese de Luanda, onde começou a sua obra pastoral, em 1784, ainda contando apenas com o seu antigo título. Viria a ser sócio correspondente da Academia Real das Ciências de Lisboa, e a exercer uma grande influência na educação do seu sobrinho, Almeida Garrett.

Ofélia Milheiro Caldas Paiva Monteiro, *A formação de Almeida Garrett. Experiência e criação*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, vol. I, 1971, pp. 42-63; D. Frei Alexandre da Sagrada Família: *A sua espiritualidade e a sua poética*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1974.

² J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 273.

³ *Idem, ibidem*, pp. 90, 98.

(2) Quer dizer => Senhor do Bengo = Feiticeiro q assiste na jurisdição, q costea as margens do Rio Zenza.¹

Os Chinguilamentos, ou feitiçarias, se misturão com os mais devotos, e sérios actos do Christianismo, aonde desaparece a fé misteriosa, e a revelada, para se unir a efeitos incertos, falsos, improbabeis, e as vezes sobre naturaes, á fragilidade do seu discurso e instrucção. Os Destinos: fechados com o selo do Silencio eterno, penção serem-lhes anunciados por agoiros ridículos, e pelos nojentos efeitos dos seus Milongos (1).

(1) Remedios, ou feitiços compostos de vários mystos ervários. A influencia da sua crença lhes fornece desculpas ao erro dos Sucessos”.²

“Nos rebaldes da Cidade, a Religião hé miscilânica, composta da Catholica, da Mahometana, e da Pagan. V. gr. Fasem o Signal da Cruz: trazem um Rosario ao pescoço; uzão e celebrão a Poligamia; e adorão Seus ídolos, conforme a sua imaginação. [...] Entrando um pouco mais para o certão se descobre o Paganismo em toda a sua pureza”.³

É sobre este fundo humano que Elias Alexandre situa o Bispo de Malaca, exercendo as suas “pias puniçoens”, que lamenta, porém, apenas incidirem sobre os mais fracos⁴.

Feo Cardozo esclarece por sua vez, e com grande detalhe (no verbete que na sua obra dedica ao governo do Barão de Mossâmedes), porque é que o Bispo de Malaca acabaria por cair em desgraça, como usurpador da “Autoridade Real”⁵. Tendo em conta Feo, facilmente se percebe porque é que o zelo religioso de Alexandre da Sagrada Família entrou em choque com a posição iluminista do Governador de Luanda. Este autor narra dois casos como estando na origem da rutura entre a autoridade civil e a eclesiástica, sendo que ambos são exposições de instâncias em que José de Almeida e Vasconcelos toma o partido dos “filhos do país” ou das autoridades independentes das formações políticas africanas, em detrimento do dos prelados, ou mesmo dos Capitães-Mores⁶.

¹ *Idem, ibidem*, p. 87.

² *Idem, ibidem*, p. 89.

³ Elias Alexandre da Silva Corrêa, *ob. cit.*, p. 93.

⁴ Afirma: “As varas da penitência só recaião sobre as costas de algum Preto, ou Preta...”.
Idem, ibidem, p. 90.

⁵ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 274

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 273-294.

O primeiro caso, sucintamente relatado, prende-se com a celebração por parte de “hums mulatos e negros de ambos os sexos” do “**Lembamento e Quicumbi**”¹. Esta cerimónia é descrita pelo autor como “huma cerimonia que equivale ao casamento dos Negros”². Havendo o Bispo de Malaca tentado intervir no processo, perseguindo os participantes nas festividades, José Rodrigues, o então Físico Mor de Angola, apresenta queixa ao Governador, acusando o prelado de injustamente se intrometer em matérias fora da sua alçada³. A motivação ulterior do Físico ao assim proceder, de acordo com Feo, estaria ligada ao facto de uma das mulheres envolvidas no rito ser sua “protegida”⁴. A segunda contenda, que viria a levar à demissão de Alexandre da Sagrada Família, teve na sua origem a chegada de uma leva de prisioneiros a Luanda, provenientes do Distrito do Dande. Ao chegarem à capital da colónia, haviam sido apresentados ao Governador como enviados pelo pároco Fr. Amaro, o “Vigario encomendado d’aquelle Districto”, por se haverem envolvido na prática de “mutambe”, ou enterro segundo os costumes “dos Negros, Mulatos ec.”⁵. Com base nestes preliminares, e numa carta abaixo-assinada por habitantes do Dande que entretanto lhe chegara, o Barão de Mossâmedes indaga o Bispo, perguntando se o pároco⁶ havia incorrido nos crimes de falsas acusações e no de posse de cárcere privado, conforme a missiva coletiva e os prisioneiros reclamavam⁷. A resposta de Alexandre da Sagrada Família passa primeiro pela reafirmação dos seus direitos, conferidos pelas “leis e canones sagrados”⁸. O Bispo louva igualmente a justiça das Constituições do

¹ *Idem, ibidem*, p. 274 (ênfase no original).

² Segundo o mesmo, este rito de passagem é celebrado por “hum Negro que se diz feiticeiro, [...] ajuntando certas imprecações e formulas, com que a entrega [à noiva] ao **Iteque** (Idolo), para que lhe de bom sucesso...”. “**Quicumbi**”, por sua vez, quereria dizer “rainha”, título honorífico da noiva, durante o “**lembamento**”.

Idem, ibidem, loc. cit. (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ Feo Cardozo descreve este rito da seguinte maneira:

“Tambe, ou Mutambe, são os nomes que se dão as ceremonias dos enterros dos Negros, Mulatos, ec. Tambe, he hum ajuntamento de ambos os sexos, no qual, com ritos supersticiozos, ceremonias ridiculas, cantigas lascivas e danças deshonestas, celebraõ os Negros as suas exequias, elogiando todas as torpezas que sabem do morto, quantas cuncubinas teve, e isto em ambos os sexos: ajuntando tambem a circunstancia, de adorarem o idolo (**Iteque**) dizendo se eraõ circumcizados ou naõ, accompanhando com açoens indignas todo o referido; irritando aquelles feios quadros, as muitas bebidas que os embriagaõ. [...] crendo que n'este acto, o **Zumbi** (alma) entra no descanso eterno. A este cumprimento do Tambe, chamaõ **Mutambe**”.

Idem, ibidem, pp. 276-278 (ênfase no original).

⁶ O Governador afirma que os presos haviam sido “victimas da [...] cobiça” do pároco, desafiando o Bispo a apresentar um contraditório: “Fr. Amaro [...] **que convertendo a pratica de pastor na de lobo carniceiro**, tem abuzado do poder de V. Exc.^a, com fracção dos direitos Reaes e da Authoridade...”.

Idem, ibidem, pp. 277-278 (ênfase não no original).

⁷ *Idem, ibidem*, pp. 277-278.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 279.

bispado de Luanda, e afirma que as suas pastorais sempre respeitaram os “limites da Jurisdição Ecclesiastica”¹. De seguida, passa ao ataque.

Da longa defesa que em carta ao Governador o Bispo de Malaca monta a Fr. Amaro, resulta uma verdadeira crónica dos costumes religiosos dos “filhos do país” e “moradores” do sertão, não menos virulenta que a acima transcrita, da autoria de Elias Alexandre. Os seis indivíduos cuja prisão havia dado início ao caso são antes de mais enumerados: um era o “Sôva Itamba”; outro o “Sargento Mór” seu “Tendalla”; o terceiro era Manoel Antunes, dono de um arimo; e os três restantes Pedro Vaz de Sousa, Manoel Soares da Costa e Francisco Lopes Paim “O Mafuma” – todos os três últimos antigos excomungados². O Bispo passa de seguida a apresentar caso a caso por que é que não devia ser aceite a palavra dos prisioneiros contra a de Fr. Amaro, ao mesmo tempo que reafirma a gravidade dos crimes imputados aos detidos, e argumenta porque é que estes deviam ser por ele mesmo devassados, e não pela autoridade civil. Quanto aos signatários do abaixo-assinado afirma simplesmente serem “homens das fezes da Plebe, e [...] huns poucos Negros mãos...”³.

Assim, segundo Alexandre da Sagrada Família, o “Sôva Itamba” sendo acusado não só de fugir ao pagamento do dízimo – que, por ser “Christão Baptizado, com toda a sua Banza”, supostamente devia cumprir – havia procedido ao enterro de “cadaveres Christãos em lugares profanos, que chamaõ monturo”⁴. A pena para o segundo crime, de acordo com as Constituições do Bispado seria de “50 cruzados, pagos da prizaõ”⁵. Sobre o seu “Tendalla”, para além da acusação de auxiliar o “Sôva”, pendia a de “perpetuos concubinatos”⁶. Pedro Vaz de Sousa, Manoel Soares da Costa e Francisco Lopes Paim, sendo já excomungados, estariam sob a alçada do tribunal eclesiástico, segundo o Bispo, por serem “hereges”⁷. Já Manuel Antunes, o dono de um arimo, seria culpado de praticar feitiçaria, do ponto de vista do Bispo de Malaca, tendo sido originalmente preso pelo Capitão-Mor do Dande, Alexandre José Botelho: “Achou-lhe o Capitam Mór, copia do que lá chamaõ *milongos* e nós feitiços, e por isso o entregou ao Padre com hum escripto da sua

¹ *Idem, ibidem*, pp. 281, 283, 285.

² *Idem, ibidem*, pp. 279, 284, 285, 287-288.

³ *Idem, ibidem*, p. 281.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 282-283.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem*, p. 283.

⁷ *Idem, ibidem*, pp. 287-288.

propria letra. Depois hé que foi denunciado e se provou ter não menos de duas amigas”¹. Mais adiante, Alexandre da Sagrada Família volta a classificar Manuel Antunes, desta feita como “concubinário publico, propinador de veneno e assassino”², indicando que do ponto de vista local este proprietário seria não um feiticeiro mas um operador ritual do ordálio de veneno, provavelmente julgando regularmente casos de feitiçaria (e causando a morte a uns quantos imputados feiticeiros) – o que o colocaria em posição de rivalidade com o Capitão-Mor, que provavelmente pretendia reclamar para si este privilégio ao efetuar a sua prisão e denúncia à Igreja.

Apesar de Alexandre da Sagrada Família expor esta pormenorizada devassa ao Barão de Mossâmedes, o Governador não se coíbe de o desautorizar, enviando ao Dande um Capitão de Artilharia a fim de proceder a uma nova inquirição³. Embora desta segunda investigação nada ter resultado, pois o relatório do Capitão de Artilharia veio a ser de tão má qualidade que a sua validade foi considerada “nulla em Direito”, o Bispo de Malaca demite-se do seu cargo em seu resultado, por a entender como uma afronta direta⁴. Por todos os seus contornos, este episódio demonstra de uma forma cabal até que ponto o reforço do poder dos Governadores assentes em Luanda passou pela manipulação não só de alianças com “filhos do país”, “moradores” do sertão, e chefes de formações políticas africanas independentes, como também pelo restringir da esfera de ação legal das autoridades eclesiásticas. Por mais que as práticas destes aliados locais incomodassem os membros da Igreja, ou os leigos mais zelosos de uma sempre utópica ortodoxia religiosa, o avanço “dos Direitos reaes” por via do reforço da administração central da colónia passava antes de mais pela entronização da soberania Real, guiada pela “Razão” iluminista, enquanto única fonte do Direito – mesmo que tal implicasse um esboroamento da autoridade real e simbólica da Igreja Católica.

Que esta política é nitidamente uma inovação introduzida nas últimas décadas do Iluminismo pombalino torna-se claro se for tido em conta um caso que em 1750 marcou o início da transição do antigo estado de coisas para o novo balanço de poderes que havia de

¹ *Idem, ibidem*, p. 285.

² *Idem, ibidem*, p. 287.

³ *Idem, ibidem*, p. 291.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 291-293.

durar até ao raiar do Liberalismo¹. A 14 de novembro de 1750 dão entrada na prisão da Inquisição de Lisboa João Pereira da Cunha e Catarina Juliana², sua companheira, sendo o primeiro, antigo Capitão-Mor do Presídio de Ambaca e membro da Ordem de Cristo, acusado de praticar “idolatria”³, e a segunda “superstições, feitiçaria” e “bruxaria”⁴. O processo que viria a conduzir João Pereira da Cunha e Catarina Juliana ao cárcere na capital da metrópole começou a ser lavrado pelo Procurador do Tribunal Eclesiástico do Bispado de Luanda ainda em 1746, tendo este registado denúncias que imputavam ao Capitão-Mor a crença em “superstições” dos “gentios”, que o levariam a, em caso de doença, recorrer à consulta de “mágicos” e “feiticeiros” (que pernoitariam na sua residência e lhe criariam amuletos) e à idolatria⁵. Catarina Juliana, originalmente apontada como escrava do Capitão, e posteriormente como sua concubina, seria, de acordo com estas primeiras denúncias, a facilitadora e instigadora destas práticas heterodoxas⁶.

¹ De acordo com Timothy D. Walker, a cadência com que eram perseguidos feiticeiros e bruxos em Portugal aumentou consideravelmente no início do século XVIII, em contraciclo com a esmagadora maioria dos restantes países europeus, tendo o auge persecutório sido atingido entre 1715 e 1760 (decaindo o número de processos consideravelmente após 1772). Assim, segundo o mesmo autor, se uma maior perseguição por crimes mágicos foi uma marca do reinado de D. João V, esta tendência apesar de continuar no consulado de Pombal foi estancada nas suas décadas finais. Para um estudo do carácter periférico da “caça às bruxas” em Portugal metropolitano (em contraste com o zelo inquisitorial face a práticas judaizantes por parte dos cristãos-novos) consultar a obra clássica de José Pedro Paiva, *Bruxaria e Superstição Num País sem Caça às Bruxas 1600-1774*. Para um estudo das novas atitudes iluministas (a partir de 1775) face ao antigo enquadramento inquisitorial do crime de “feitiçaria”, consultar “Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria” de Evergton Sales Sousa bem como a obra de referência sobre a Inquisição portuguesa, de José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci. Evergton Sales Sousa, “Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria – Resultados e Paradoxos na Senda da Libertação das Consciências”, in *CEM*, n.º 3, pp. 45-62; José Pedro Paiva, *Bruxaria e Superstição Num País sem Caça às Bruxas 1600-1774*, Lisboa, Notícias Editorial, 1997; José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2013; Timothy D. Walker, *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition – The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*, Boston, Brill, 2005, p. 7.

² É Kalle Kananoja quem chama à atenção para a importância do caso de João Pereira da Cunha e Catarina Juliana, no seu artigo “Healers, Idolaters and Good Christians: A case study of creolization and popular religion in mid-eighteenth century Angola”, bem como na sua tese de doutoramento, *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*.

Kalle Kananoja, “Healers, Idolaters and Good Christians: A case study of creolization and popular religion in mid-eighteenth century Angola”, in *International Journal of African Historical Studies*, vol. XLIII, n.º 3, 2010, p. 443; *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*, Turku, Åbo Akademi University, 2012.

³ O processo de João Pereira da Cunha e os exames e inquirições feitas aos seus escravos encontram-se digitalizados e disponíveis, respetivamente, em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2309839>; <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2305073>

⁴ O processo de Catarina Juliana e a sua correspondência encontram-se digitalizados e disponíveis, respetivamente, em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2307014>; <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2314036>

⁵ Em português no original.

Kalle Kananoja, “Healers, Idolaters and Good Christians: A case study of creolization and popular religion in mid-eighteenth century Angola”, in *International Journal of African Historical Studies*, vol. XLIII, n.º 3, 2010, p. 445.

⁶ *Idem, ibidem, loc. cit.*

As primeiras acusações avançadas contra João Pereira da Cunha em 1746 revelam-se uma fonte bastante interessante, que possibilita o traçar de um quadro do quotidiano das autoridades portuguesas subalternas que agiam no sertão Angolano, ocupando então uma verdadeira posição de charneira, não só em termos territoriais – pois que residiam junto à fronteira da soberania portuguesa –, como culturais. De acordo com o procurador do Tribunal Eclesiástico do Bispado de Luanda, o Capitão-Mor do Presídio de Ambaca tomava regularmente banho em água onde “negros feiticeiros” haviam misturado “ervas e raízes”, a fim de o proteger contra infortúnios; albergava em sua casa estatuetas de madeira que eram consultadas e cultuadas enquanto oráculos e ídolos; passeava-se pelo seu jardim trajando apenas peles de leopardo e colares de onde pendiam garras e dentes de feras; enviava cartas que os seus “feiticeiros” haviam manipulado a fim de que o conteúdo escrito se tornasse verdade; e, por fim, participava dos festejos dos negros, inclusivamente dos rituais de possessão por espíritos (“xinguilamentos”) – tudo com a finalidade de por meios mágicos consolidar o seu poder¹. Por outras palavras, partindo do princípio que o conteúdo destas primeiras denúncias não é inteiramente fabricado, João Pereira da Cunha vivia num meio de forte crioulização cultural, tendo pragmaticamente adotado como complemento aos símbolos e rituais de poder de matriz portuguesa – ligados à sua autoridade enquanto Capitão-Mor – os emblemas e ritos de poder das sociedades africanas com que se relacionava.

Quando em 1748 um segundo conjunto de denúncias é avançado contra João Pereira da Cunha e Catarina Juliana (desta feita coligido pelo clérigo de Ambaca), torna-se claro a quem o comportamento de sincretismo do Capitão-Mor agravava, e porquê. A segunda vaga de acusadores do arguido é inteiramente constituída por soldados que sob o seu comando serviam em Ambaca². Estes militares confirmam alguns dos pontos avançados já pelos denunciantes de 1746, desmentindo porém o consórcio do seu Capitão-Mor com “feiticeiros” negros, afirmando de contrário que era o “Soba Domingos de Mucori – grande feiticeiro –” que assistia João Pereira nos rituais gentílicos³. Mais ainda, o que é especialmente revelador, os militares acusam o seu superior de ser o defensor dos negros

¹ No original “*black sorcerers*” e “*roots and herbs*”.

Idem, ibidem, p. 446; *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*, Turku, Åbo Akademi University, 2012, pp. 140-141.

² *Idem*, “Healers, Idolaters and Good Christians: A case study of creolization and popular religion in mid-eighteenth century Angola”, in *International Journal of African Historical Studies*, vol. XLIII, n.º 3, 2010, p. 446.

³ No original “*Soba Domingos of Mucori e great sorcerer*”.

Idem, ibidem, p. 446.

que “xinguilavam” espíritos¹. Sendo as práticas sincréticas, mesmo por parte das autoridades portuguesas subalternas, bastante comuns ao longo do século XVIII², bem como o recurso à adoção de símbolos e rituais de poder locais um expediente banal, o que parece crisar a relação dos soldados de Ambaca com o superior hierárquico do seu Presídio é a monopolização deste dos meios de criar escravos confirmando ritualmente acusações de prática de feitiçaria (o que faz em parceria com o “Soba Domingos de Mucori” e os negros que “xingilavam”). Dependendo então a rápida obtenção de fortuna no *hinterland* angolano da venda de escravos, e sendo o “resgate” de acusados de feitiçaria uma das principais fontes de novos escravos em tempos de paz, João Pereira da Cunha estava assim a gorar as expectativas de enriquecimento rápido dos seus subordinados, que esperavam poder tomar parte no processo de obtenção de escravos. O Capitão-Mor não consorciava portanto com “feiticeiros” negros, mas defendia sim os operadores rituais que confirmando as sentenças de prática de feitiçaria (e não os praticantes desta, do ponto de vista local) criavam escravos (adotando mesmo parte dos seus costumes), e os seus subordinados percebiam perfeitamente este facto, apenas acusando o seu superior e os seus cúmplices de serem “feiticeiros” (como o “Soba Domingos de Mucori”) de forma a manipular o tribunal da Inquisição (onde esta distinção com base nos costumes locais não faria eco).

Esta interpretação ganha argumentos conforme o processo de João Pereira da Cunha se desenrola, e outros antagonistas do Capitão vêm a público – um prelado e comerciantes a quem o arguido havia em tempos negado fornecer carregadores³ – sendo que um dos argumentos de defesa então levantados de forma independente, quer pelo acusado quer pelas testemunhas que lhe eram favoráveis, é particularmente revelador: o Capitão-Mor seria o responsável pela erradicação de dois costumes gentílicos populares em Ambaca, o de “upanda” e o de “mbulungo”⁴. Seguindo uma tática bastante comum por parte dos

¹ *Idem, ibidem*, pp. 446-447.

² *Idem, ibidem*, pp. 448, 450.

³ *Idem, ibidem*, pp. 448-449.

⁴ O termo “upanda” neste caso específico parece referir-se não ao adultério em si, mas sim a todos os rituais e procedimentos do direito consuetudinário localmente empregues para dar seguimento a acusações de prática de adultério, ou para proceder a reparações legais após esta ter sido dada como provada (quer através do recurso a um ordálio operado por um especialista ritual; quer por confissão ou por o delito ter sido flagrado). Já “mbulungo” se refere ao ordálio de veneno que as autoridades portuguesas referiam normalmente como “juramento de Judua” ou “juramento de indua”. João Pereira da Cunha e as suas testemunhas transliteram porém o termo “mbulungo” das seguintes formas: “golungo” ou “bulungo”. *Idem, ibidem*, p. 450.

acusados perante o Tribunal da Inquisição, o Capitão-Mor de Ambaca avança de seguida com um rol de evidências (destacando a sua participação na Santa Casa da Misericórdia) tentando provar que era um “muito observante católico”¹. Sendo algumas das suas alegações avançadas enquanto prova do seu extremo mérito religioso mais plausíveis do que outras, a de ter extirpado dois costumes centrais nos sistemas legais locais é porém, sem margem de dúvida, exagerada.

Tendo em conta que tanto os procedimentos legais baseados em jurisprudência africana diligenciados para resolver casos de adultério (“upanda”), como o recurso ao ordálio por veneno (“mbulungo”) – recorrentemente empregue no apuramento de feiticeiros –, resultavam amiúde na condenação dos indivíduos apurados como culpados à escravatura (cabendo a prerrogativa de exercer as sentenças e procurar os veredictos às autoridades das formações políticas africanas), se percebe porque muitas vezes os compradores de escravos portugueses se conluíam com potentados africanos, que deixando-se corromper exerciam uma justiça facciosa, contribuindo grandemente para alimentar a máquina escravocrata. A parceria próxima de João Pereira com o “Soba Domingos de Mucori”, bem como todos os rituais sincréticos que a sua primeira vaga de acusadores diz terem tido lugar no seu terreiro, parece portanto indicar que se o Capitão-Mor de facto promoveu o fim das práticas “gentílicas” de “upanda” e “mbulungo” – tal como estas se desenrolavam na corte de chefes africanos – mas com o intuito de tomar a si a responsabilidade única de julgar, também de acordo com a jurisprudência de matriz africana (a monopolização que motivou as queixas dos seus rivais).

As motivações de todos os atores envolvidos na denúncia à Inquisição que em 1750 conduziria o antigo Capitão-Mor João Pereira da Cunha e Catarina Juliana à prisão em Lisboa tornam-se portanto um pouco mais claras. O antigo Capitão-Mor estaria a estragar o negócio aos seus rivais locais, quer negando-lhes o fornecimento de carregadores (que o próprio reservaria para si), quer intervindo nos mecanismos que iam produzindo escravos em tempos de paz: as acusações de prática de crimes como o adultério e a feitiçaria². De facto, monopolizando – presume-se que em conluio com o “Soba Domingos” – a dispensa da justiça, quer de matriz portuguesa quer local, o Capitão-Mor de Ambaca colocava-se

¹ No original “*the most observant catholic*”.

Idem, ibidem, pp. 448-450.

² *Idem, ibidem*, pp. 446-447.

numa posição tão privilegiada no momento da obtenção de escravos, que mesmo os seus inferiores hierárquicos contra ele se vêm obrigados a agir. A forma como estes escolhem livrar-se do seu rival é particularmente interessante, porque demonstra não só que o Tribunal do Santo Ofício tinha ainda alguma agência em Angola, como também que era fácil manipulá-lo de forma a prosseguir uma agenda própria¹.

Casos oriundos de Angola, como o de João Pereira da Cunha e Catarina Juliana, continuariam a ser apresentados ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa², até que a mudança de mentalidades promovida pelo Iluminismo acabe tornando tanto o crime de prática de “feitiçaria” como a sua denúncia instâncias de mera “superstição”³. Um outro processo, que chega a Lisboa em 1772 a partir do Dongo, é o de António Francisco, “preto livre”, que é acusado pelo Capitão de Artilharia Joaquim da Costa Barros de ter enfeitado e “morto muita gente do povo dito Dongo, com mágicas, envenenando os possos de água em que as criaturas bebem, em lavouras, cujas agoas e mantimentos ficam tão diabolicamente infestadas, que repentinamente tem morrido as criaturas racionais e irracionais”⁴. De acordo com este mesmo Capitão, António Francisco seria mesmo o responsável pelo despovoamento de inúmeros locais, sendo capaz de tirar a vida a quem

¹ Segundo Kalle Kananoja, tanto em Angola como no Brasil eram comuns as denúncias de indivíduos particularmente bem-sucedidos nos negócios à Inquisição. A acusação típica prendia-se porém com a insinuação de que estes mantinham a fé judaica, e não com a imputação de práticas de feitiçaria e idolatria. Selma Pantoja, no seu artigo “Personagens entre mares atlânticos: visões de Luanda setecentista”, dá por sua vez conta de como no decorrer das intrigas que no século XVII tinham lugar em Luanda entre os membros de diferentes famílias influentes, com o fim de assegurar posições vantajosas nas fortalezas do interior que se estavam a revelar florescentes postos comerciais, as acusações de feitiçaria à Inquisição tinham também lugar. Para uma análise das várias fazes de expansão do Tribunal aos domínios coloniais portugueses, consultar os capítulos “A expansão pelo Império”, “Um tribunal para o mundo: a justiça colonial” e “A pressão nos trópicos a atração pelo Brasil” de *História da Inquisição Portuguesa*. Para um enfoque especificamente na “Inquisição em África” consultar o número especial da *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* organizado por Francisco Bethencourt e Philip Havik.

Francisco Bethencourt e Philip Havik, “A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n.º 5-6, 2004, pp. 21-27; José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, *ob. cit.*; Kalle Kananoja, *ob. cit.*, p. 451; Selma Pantoja, “Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n.º 5-6, 2004, pp. 117-136; “Personagens entre mares atlânticos: visões de Luanda setecentista”, in *Revista de História Comparada*, vol. VII, n.º 1, 2013.

² Por exemplo os processos de João Pedro Macolo (que durou de 1749 a 1756), “homem preto” de Ambaca acusado de “idolatria”, falecido aquando do Terramoto de 1755, ou de Manuel de Pedro, “preto por alcunha Cambogue, escravo da Padroeira”, acusado de “feitiçaria” (processo produzido em 1765 e autuado a 1770), digitalizados e disponíveis, respetivamente, em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2310280>;

³ Evergton Sales Sousa, *ob. cit.*, pp. 52-53.

⁴ O processo de António Francisco encontra-se digitalizado e disponível em:

<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2302398>

Evergton Sales Sousa, *ob. cit.*, p. 52.

quisesse, trabalhando com o “Demonio”¹. Este tipo de hipérbole e exagero, contudo, vai deixando de ser do gosto das autoridades inquisitoriais, que a partir da publicação em 1774 (dois anos após a reforma pombalina da Universidade de Coimbra) do *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*², da autoria do Cardeal da Cunha, passam a contar com um manual que visa assentar a sua prática em relação aos “Feiticeiros, Sortilegos, Adivinhadores, Astrologos Judiciarios, e Maleficos” na “boa, e sã Theologia”, temperada pela “razão natural, e pela experiencia”³.

A “Lei da Boa Razão” (1769) ecoava assim no próprio seio da Inquisição, significativamente com “Real Beneplacito, e Regio Auxilio”. O Cardeal da Cunha não só afirma no seu *Regimento do Santo Officio* a incapacidade “[d]os espíritos malignos pelos pactos ajustados com os Feiticeiros, Sortilegos, Adivinhadores, e Astrologos Judiciarios” romperem com “as Leis Fundamentaes da ordem da Natureza, que a Providencia do Supremo Author da mesma Natureza fez invioláveis, e immutaveis para a conservação do Mundo”, como classificava a ação destas personagens como a propagação de “ficções”, e “imposturas maquinadas”, fabricadas por “pessoas pobres, e mendicantes, as quaes buscaram recurso nas Superstições, de que fizeram uso para matarem a fome sem fatigares o corpo com trabalho”, superstições que mais não eram do que “fenómenos das paixões estericas, e das intemperadas imaginações do sexo feminino”⁴. O ócio e a superstição aparecem assim mais uma vez circularmente associados, não sendo claro se este leva àquela, ou se a última possibilita o primeiro. O Cardeal da Cunha conclui a secção dedicada aos “Feiticeiros”, e demais operadores rituais que lhes são equiparados, da seguinte forma:

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Cardeal da Cunha, *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o Real Beneplacito, e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade, e Inquisidor Geral Nestes Reinos, e em Todos os seus Dominios*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

³ Tal como Francisco Bethencourt havia concluído na sua *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, esta estratégia de reforma do Tribunal acabaria por o esvaziar de qualquer tipo de pertinência, contribuindo porém, como sublinham José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, para a sua manutenção por mais meio século, uma vez que os aspetos mais públicos e aparatosos da instituição – aqueles mais incómodos e capazes de provocar revoltas – deixam de ser visíveis. Sobre o tema consultar especialmente os capítulos “Sob a tutela do Marquês de Pombal” e “A vida de uma inquisição sem inimigo”, de *História da Inquisição Portuguesa*. Cardeal da Cunha, *ob. cit.*, p. 118; Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Temas e Debates, 1996; José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, *ob. cit.*

⁴ Cardeal da Cunha, *ob. cit.*, pp. 120-122.

“E por quanto no presente Seculo illuminado sería incompatível com a sizudeza, e com o decóro das Mezas do Santo Officio, instruírem volumosos Processos com formalidades Juridicas, e sérias a respeito de huns Delictos ideaes, e fantasticos, com a consequência, de que a mesma seriedade, com que fossem tratados, continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos Póvos, para nelles multiplicarem tantos Sequazes das Doutrinas, de terem verdadeira existência os sobreditos enganos, e imposturas, quantos sam os pusillos, e ignorantes; quando pelo contrario, sendo desprezados, e ridiculizados, virão logo a extinguir-se, como a experiencia tem mostrado entre as Nações mais polidas da Europa”.¹

A receita de “*aggiornamento*” face às “Nações mais polidas da Europa” é portanto mais uma vez a “cura” prescrita para o “atraso” Português – desta feita para reabilitar a instituição que mais contribuía para o fosso entre os meios intelectuais português e europeus transpirenaicos². É interessante notar que o Cardeal da Cunha, seguindo o espírito do “Seculo illuminado” recomenda não um aprofundamento do conhecimento sobre as superstições (que até aí era obtido pelo método inquisitorial) mas um esquecimento destas, promovendo a construção da ignorância sobre os “Delictos ideaes e fantásticos” como a melhor forma de os combater. Esta alteração paradigmática dá-se mais uma vez ostensivamente sob a égide do poder Real, que por mais esta via promove o reforço da centralização do poder à custa dos particularismos.

Em Luanda, esta tendência de centralização do poder fazia-se igualmente sentir, mas aí esta era acompanhada, e possibilitada, por uma inversa, de descentralização da colónia face a Lisboa³. De facto, muita da antiga liberdade dos Capitães-Mores resultava da sua dependência direta do Conselho Ultramarino, e por via deste de uma distante Coroa Portuguesa, incapaz de efetivamente os controlar⁴. A metrópole tinha apostado (o mandato de Francisco Inocência de Sousa Coutinho marca a inversão desta política⁵), na manutenção de um sistema de contrapesos⁶, em que os Governadores haviam de ter os

¹ *Idem, ibidem*, p. 122.

² Para uma análise de como este “*aggiornamento*” foi lento e tangencial, consultar o artigo *Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria* de Evergton Sousa.

Evergton Sales Sousa, *ob. cit.*

³ Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 35.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 53-73.

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 35-36.

⁶ Esta política passava igualmente por nunca nomear “filhos da terra” enquanto Governadores, cedendo pelo contrário grande parte dos cargos de Capitão-Mor nos distritos e presídios do sertão a estes. *Idem, ibidem*, pp. 38, 50-51, 59-60.

seus abusos¹ balanceados pela administração local, e vice-versa. Com o advento do Iluminismo pombalino, porém, a metrópole passa a apostar cada vez mais no reforço das autoridades coloniais centrais, e a resistência das locais a esta alteração no *status quo* torna-se um estorvo indesejado. Paradoxalmente, então, o reforço do poder da administração central dos Governadores de Luanda, retirando progressivamente os Capitães-Mores da alçada direta da Coroa, marca não o esboroar do poder desta, mas uma nova confiança no seu poder de estabelecer uma cadeia hierárquica linear funcional (Coroa – Governadores – Capitães-Mores) que tornava obsoleto o antigo esquema de contrapesos.

Esta nova forma hierárquica de entender a cadeia de poderes coloniais marca a missiva secreta que, já em meados do século XIX (1843), Joaquim José Falcão incluiu nas instruções que envia a Lourenço Germack Possollo:

“A arrecadação dos dizimos, a dos direitos de passagens, e os de Lagoas, outro ramo de Receita publica, estando entregue ao cuidado dos Commandantes dos respectivos Presidios e Districtos dá logar a grandes extravios na Fazenda Publica [...] ... sobre este ponto o escandalozo facto do Commandante do Prezidio de S. José de Encoge, não prestar contas há seis hannos! [...] O Governo de Sua Magestade reconhece claramente que uma das maiores difficuldades com que V. Ex.^a terá a lutar na extirpação de todos estes abusos é a imoralidade e a prevaricação, por assim dizer, habitual em muitos dos proprios empregados publicos da Provincia... [...] V. Ex.^a não desconhece que os dezejos de adquirir uma fortuna rapida sem se reparar nos meios de a conseguir, pode muitas vezes levar os Commandantes dos differentes Prezidios a provocarem na paz com escandalosas extorções as differentes tribus do Sertão e os seus respectivos Sobas e potentados levando os a actos de formal desobediencia ás ordens de Sua Magestade, e aos dezejos de se subtrairem ás Despezas da Provincia, recorrendo para este fim a guerras que só verdadeiramente tem origem naquellas crimosas provocações...”²

Esta carta revela assim que o funcionamento do aparelho colonial no terreno continuava ainda a minar a autoridade central, sendo significativo que o Ministro da Marinha se sentisse obrigado a avisar Germack Possollo, recém-nomeado Governador-Geral, da resistência a esperar dos “Commandantes dos [...] Presidios e Districtos”³. O

¹ *Idem, ibidem*, pp. 30-31.

² *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. II, n.º 15, 1936.

³ *Idem, ibidem*.

projeto de controlar hierarquicamente os “Commandantes” e demais autoridades locais por via da ação de um Governador forte é no entanto uma óbvia herança do final do período iluminista, mais do que uma inovação liberal – datando igualmente desta época a problemática resistência destes à nova hierarquia de poderes. António de Mello, na viragem do século, havia intentado resolver o problema criado por esta resistência, por um lado traçando um *Plano para a Organização, Disciplina e Governo das Tropas do Reino de Angola* (1800)¹, por outro continuando a promover a sistematização dos direitos africanos, de forma a, pelo recurso à fixação possibilitada pela escrita, limitar o espaço de manobra dos Capitães-Mores que adotavam práticas judiciais influenciadas pelos sistemas jurídicos africanos.

Em *Plano para a Organização*, António de Mello revoga certas disposições do *Regimento dos Capitães-Mores* de 1765. Este regimento havia já sido elaborado por Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho com o fim explícito de curvar os abusos de poder por parte dos Capitães-Mores, tarefa que António de Mello parece acreditar apenas ser possível levar a bom porto se a administração militar for substituída pela administração civil, mediante a criação de vilas (expandindo o municipalismo – medida que apenas voltaria a ser bandeira dos reformadores Liberais, a partir da década de 1850):

“O Governo Civil dos Prezídios, e Districtos deste Reino commettido a Capitaens Mores só serve para os Povos serem oprimidos por elles com violencias e extracçoens inauditas, e lastimozamente todos os dias renovados. Os ditos Capitaes Mores devem ser escolhidos na forma do Real Decreto de 19 de Novembro de 1761, porem como os ditos Districtos não tem Soldo bem se pode julgar o que fará um homem que perde hum Posto em Corpos nos quaes pode esperar augmentos, e com o Posto e Soldo da sua Patente para hir servir hum lugar triennial sem ordenado, sem emolumentos certos, e com os incertos muito modicos sujeito a dar huma Rezidencia, e sem que a dé boa a não poder entrar novamente no Serviço das Tropas pagas de que sahio? O methodo de estabelecer Villas como as que se mandaraõ criar na Capitania da Bahia pela Carta Regia de 22 de Julho de 1766, ainda concedendo que ellas não sejaõ melhor Povoadas nem melhor governadas do que he de Massangano, he com tudo preferivel ao systema de administração Civil dos Prezídios e Districtos deste Reino que se acha adoptado e em vigor”.²

¹ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. II, n.º 10, 1936.

² *Idem, ibidem*.

Uma vez “todo o Governo da Justiça separado”, António de Mello acreditava ser possível suprimir os abusos por parte dos Capitães-Mores em relação não só aos “mizeraveis Negros”, como também aos comerciantes portugueses e demais funcionários do Estado, como os almoxarifes, “pelo commum sugeitos muito ignorantes, e pobres [...], [que] padecem humas vezes por sua ignorancia, outras pelas violencias que os Capitaens Mores lhes fazem”¹. Recorrendo mais uma vez ao testemunho das *Instruções com que veiu o Senhor Governador Geral Lourenço Germack Possollo*, é possível verificar que, pelo menos no entender de José Falcão, ainda em 1843 este conflito interno estava longe de ser resolvido, sugerindo o ministro que a cobrança de “dizimos, a dos direitos de passagens, e os de Lagoas” passe a ser “feita por arrematação”².

Um outro passo que António de Mello toma na sua senda de curvar o poder dos Capitães-Mores em benefício da administração central é a sua tentativa, ainda que incipiente, de pela definição mais precisa dos termos jurídicos locais avançar a sistematização dos diversos direitos africanos, condição que tinha como *sine qua non* para a coexistência pacífica, e posterior absorção destes pelo *jus naturale* iluminista pombalino que se intentava estender às colónias:

“**Tomar Mucanos**, quer dizer figurar em huma Causa, ou Litigio que se decide verbal-mente segundo os costumes do Paiz, applicando-se esta frase assim aos Juizes, ou Souvas que ouvem e julgaõ, como ás Partes que estaõ a Direito quer sejaõ Autores, quer Réos.

Huacatana (e não **Tanar**, modo de fallar corrupto dos Portugueses) he um verbo das lingoas Ambunda e Benguella, que significa toda a acção que na dita audiencia verbal fazem Juizes e Partes. **Mucano** porem he nome Ambundo que corresponde na lingoagem Benguella a **Obimbo**, ainda que o costume dos Europeos tem na dita Capitania introduzido o nome **Mucano**, chegando a escrever o verbo **Huacatana** assim como errada-mente o pronunciaõ **Tanar**.

Mas parece necessario saber se o nome **Mucano** he generico, ou proprio. O Regimento dos Capitaes Mores do anno de mil sette centos e sessenta e cinco diz que **Mucano** he nome proprio das **Causas de Liberdade**.

¹ *Idem, ibidem*.

² *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. II, n.º 15, 1936.

Com tudo por uso commum e pela força que tem na Lingoa Ambunda, geral-mente se chama **Mucano** a toda e qualquer Cauza Civil ou Crime, sendo necessario para se conhecer a qualidade della accrescentar outro termo, que a denota. Esta inteligencia se corrobora com a autoridade do Regimento dado por Luiz Cezar de Menezes a cinco de Fevereiro de mil seis centos noventa e nove, o qual principia.

«Por quanto Sua Magestade por Carta de quinze de Março de mil seis centos noventa e oito foi Servido resolver que os Capitaens Mores dos Presidios continuem na Jurisdição de sentenciar as **Causas de Mucanos de Liberdades...**»

donde se manifesta, que **Mucano** he nome generico da Lingoa Ambunda, assim como **Obimbo** na de Benguella, pelo que os Povos Benguellas dizem **Obimbo muquiti**, quando tractaõ de morte violenta: **Obimbo biohuanga**, quando de Feiticeria: **Obimbo biatuca** quando requerem huma dívida: **Obimbo buimunu**, quando demandaõ, ou acusaõ hum furto, e finalmente **Obimbo biombaro**, quando pedem a satisfação de huma injuria”.¹

Neste longo excerto, António de Mello não só tenta fixar o significado de “tomar mucanos”, de uma embaraçosa polissemia, como documenta o facto de que foram o “costume dos Europeos” e o “uso commum”, alicerçado na “força que tem [a] Lingoa Ambunda”, que levaram a que o termo “mucano” ganhasse um significado próprio transversal às várias zonas linguísticas angolanas, sendo o conceito e o vocábulo introduzidos pela administração colonial local mesmo nas áreas em que ou eram desconhecidos, ou apenas por aproximação podiam ser traduzidos para termos locais, como “obimbo”.² Quanto a “obimbo”, o autor considera que – tal como “mucano” – este apenas é um “nome genérico”, até que um outro vocábulo esclareça a sua qualidade. Graças à lista de palavras adjetivais proporcionada por António de Mello, no seu ensaio de não só sistematizar a diversidade, como contrabalançar a ofuscação tipicamente empregue pelos Capitães-Mores nos seus autos de residência³, podemos então ter uma mais precisa

¹ *Arquivos de Angola: Publicação Oficial*, vol. I, n.º 6, 1936 (ênfase no original).

² *Idem, ibidem*.

³ O excerto acima citado continua:

“...Falta porem ainda declarar a significação de **Funar**, de **Muhumbis**, de **Pumbeiros**, de **Quimbares**, de **Quissongos**, e de **Quicanzos**, palavras de que humas se referem às Pessoas, outras a coisas, ou açcoens e se lem nos Autos da Residencia do Capitaõ Mor Joaquim Vieira de Andrade”.

Assim se depreende que António de Mello sentia que o seu dever de contribuir para a sistematização e esclarecimento dos termos usados na jurisprudência local era tanto mais premente quanto os Capitães-Mores recorriam ao uso de termos nas línguas autóctones como forma de ofuscarem o real alcance dos seus passados atos, quando lavravam os seus autos de residência.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 6, 1936 (ênfase no original).

ideia quer do tipo de “obimbo” quer do de “mucanos” que eram apresentados rotineiramente à administração colonial. António de Mello, em uma carta a Rodrigo de Sousa Coutinho datada de 3 de fevereiro de 1800, liga ainda de forma direta estes litígios baseados no direito africano ao tráfico negreiro:

“...logo que os negros se civilisarem conhecerão ser um grande absurdo vender um pae a seu filho em troco de geribita, fumo, ou zuarte [tecido], um marido sua mulher, um tio seu sobrinho, um devedor insolvel o seu vizinho menos poderoso, por iguaes cousas, ou aliás um homem reduzir a captiveiro outro, porque se veiu aqueutar á sua fogueira, porque da sua lavra lhe furtou uma raiz de mandioca, ou maçaroca de milho, porque passando por sua casa, ou pelas terras de seu senhorio foi n'aquella ou n'estas atacado de alguma enfermidade natural que por acaso tambem a outros sobreveiu igual ou semelhante, ou por causas tão frivolas, ridiculas e barbaras como as que acabo de referir, **das quaes pela maior parte procedem os captiveiros dos negros que outros nos vem vender**, e que nós comprámos para os transportarmos para o Brazil”.¹

Apesar de António de Mello, tal como Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho aquando se referia aos “cazos fortuitos”², nunca chegar a mencionar diretamente as acusações de feitiçaria, pelo último item enumerado na sua tipologia das “causas [...] frivolas, ridiculas e barbaras”³, se depreende que também estas estavam por detrás da captura dos negros vendidos como escravos aos traficantes transatlânticos. Nesta mesma missiva, o Governador é perentório: enquanto existisse tráfico negreiro seria impossível “reduzir ao gremio da santa madre igreja todos os negros de Angola”, e, *mutatis mutandis*, enquanto persistissem estes “grande[s] absurdo[s]” a escravatura persistiria⁴.

Volvido mais de meio século, verifica-se que o desígnio de António de Mello, de sistematizar o que entendia ser a “grande diversidade e confusão” da jurisprudência

¹ *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 6.^a Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886, p. 278 (ênfase não no original).

² Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*. Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 328-329.

³ Citando: “...passando por sua casa, ou pelas terras de seu senhorio foi n'aquella ou n'estas atacado de alguma enfermidade natural que por acaso tambem a outros sobreveiu igual ou semelhante...”.

Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, *ibidem*, *loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 277-278.

africana, poucos frutos havia dado. Durante a década de 1840¹, um «*Projecto de Regimento para os Districtos e Presídios [...] de Angola* foi esboçado, nunca tendo sido no entanto aprovado enquanto diploma legal². Este projeto extravasava grandemente os domínios administrativo e militar, almejando também reformar a lei processual e prisional³. Em certos pontos, o esboço antecipa mesmo o primeiro Código Civil (que viria apenas a ser aprovado em 1867), informando-se na Nova Reforma Judiciária (Decreto n.º 24, de 16 de maio de 1823), Nova Reforma Judiciária (Decretos de 19 de novembro de 1836 e 13 de janeiro de 1837) e na Novíssima Reforma Judiciária⁴ (Decreto de 21 de maio de 1841)⁵, e sendo portanto um ensaio de reinterpretação Liberal da herança jusnaturalista dos Governadores ilustrados do século XVIII.

¹ O documento nunca chegou a ser datado com precisão, sendo que no original apenas consta a data 184?. Eduardo dos Santos, que o colige para o terceiro volume da coleção *Angolana* defende que a sua data de criação mais provável é 1845, o ano em que Lourenço Germack Possollo cede o seu lugar de Governador-Geral ao prolífico Pedro Alexandrino da Cunha. Em tal caso, as medidas conducentes a uma mais direta subordinação das autoridades coloniais intermédias do sertão à administração central de Luanda, presentes em *Projecto de Regimento*, podem igualmente ser interpretadas como uma forma de promover o acato da legislação abolicionista de 1836, bem como de assegurar a soberania Portuguesa face às veleidades independentistas ou integracionistas com o Brasil de parte destas elites.

Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976, p. 3; Jill Dias, “A sociedade colonial de Angola e o liberalismo português, 1820-1850”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981.

² Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, *loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, pp. 38-39.

⁴ É curioso notar que estes documentos legais, de acordo com uma série de autores, tinham igualmente um impacto imediato no contexto angolano, por via da sua divulgação junto dos habitantes letrados de Ambaca. O jurista António Gil, que havia exercido a advocacia em Angola na década de 1840, afirma o seguinte:

“E é de saber, que toda esta gente preta do sertão tem grande tendencia para a oratória, como julgo ter já dito n’outra parte. Escrevem requerimentos com summa facilidade os pretos da nossa jurisdição, e o que parecerá quasi impossivle, todo o homem livre de Ambaca sabe ler e escrever, mormente letra de mão. E o que mais é, usam da linguagem forense em quaisquer negócios que falem ainda nas conversas mais triviaes, e por exemplo se pedem que se lhe mostre alguma cousa dizem assim: - que se lhe fala com vista – usando por esta forma na locução familiar de muitos vocabulos que nós só empregamos no fóro”.

Esta perceção é reiterada em 1916, na obra *Por Terras de Angola* de João Evangelista de Lima Vidal, bispo de Angola e do Congo entre 1909 e 1913, em que este nota jocosamente que este tipo de diplomas legais tinha um impacto mais direto do que o esperado nas culturas africanas, sendo consumidos e digeridos pelos ambaquistas:

“Vou dizer uma palavra do tipo clássico, estranho, genialíssimo do ambaquista. É molde para durar a eternidade inteira, segundo parece. O seu gosto, ou melhor o seu vício, é deitar as unhas a uma caneta e fazer requerimentos em papel selado, com citações fantásticas da Carta Constitucional, do Código Civil, da Novíssima Reforma Judiciária”.

António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Caracter Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N’uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 24; João Evangelista de Lima Vidal, *Por terras de Angola*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1916 *apud* Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, p. 495.

⁵ Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, pp. 38-39.

À regulação da conduta dos extintos Capitães-Mores, então denominados Chefes de Distritos e Presídios, é dedicado mais uma vez grande parte do ímpeto reformador dos autores de *Projecto de Regimento*. Logo no artigo 6.º, se realça a sua renomeação em Governadores Subalternos, “conforme o Artigo 17 do Decreto de 7 de Dezembro de 1836”, ato que simbolicamente os colocaria de forma definitiva sob a alçada do Governador-Geral de Luanda, ao mesmo tempo que administrativamente disfarçava as reais diferenças de poder entre os Chefes de Presídios (que dispunham de guarnição militar, e portanto maior influência junto de moradores e dos potentados vizinhos, avassalados ou não) e os Chefes de Distritos (que, encontrando-se sob a proteção de potentados avassalados – de lealdade à Coroa Portuguesa variável – dependiam unicamente da sua habilidade diplomática para agir)¹. Uma das propostas avançadas, que implicaria alterações significativas, seria a proibição dos Governadores Subalternos serem, em caso de ausência, temporariamente substituídos por “Capitães, Tendallas, Sargentos e Capitães de Empacaceiros²”. O cargo costumeiramente oficializado de “tendalla, capitão tendalla” ou intérprete, teria mesmo, de acordo com o artigo 61.º de *Projecto de Regimento* de ser abolido⁴, pois seria a fonte de inúmeros abusos: “transtornando [estes] as traduções que costumão fazer nas allegações dos Pretos”⁵. De notar que os “tendallas” seriam originalmente “o secretário, o conselheiro ou ministro do soba”, e que apenas com “o decorrer dos tempos”, se haviam tornado “simples intérpretes junto da Administração”⁶.

Tendo em conta a função que os “tendallas” exerciam junto das autoridades africanas, percebe-se que quer o artigo que vedava o seu acesso, ainda que interinamente, ao cargo de Governador Subalterno (6.º), quer o que os destituía das funções de intérpretes (61.º), tinham como objetivo, mais uma vez, evitar o extravasamento para o sistema

¹ Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 115.

² Originalmente caçadores de pacaças (uma espécie de búfalo selvagem), com o tempo o termo passa a designar soldados africanos negros em geral.

Isabel Castro Henriques, *Commerce et Changement en Angola au XIX^e Siècle – Imbangala et Tshokwe face à la modernité*, vol. II, Paris, L’Harmattan, 1995, p. 285.

³ Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, p. 7.

⁴ O artigo 53.º propunha-se igualmente extinguir, por manifesta “inutilidade”, a Câmara Municipal de Massangano.

Idem, ibidem, pp. 22-23.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 25.

⁶ Tudo indica que seriam estes os “pretos com vezes de soldados” a quem Oliveira Mendes em 1812 se havia referido.

Idem, ibidem, p. 7; *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa, Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*. Volume IV, 1812. Oficina da Academia Real das Ciências, Lisboa, p. 19.

colonial português das epistemologias jurídicas e dos métodos judiciais de matriz africana, que continuavam a insinuar-se nas atividades dos Governadores Subalternos, tal como no tempo dos Capitães-Mores. Tal intenção, tornar-se-á ainda mais clara nos propostos artigos 72.º, e 109.º. No primeiro destes, parte das “Disposições Geraes”, o juramento de “indua” é mais uma vez nomeado, sendo que desta vez expressamente em ligação com “o uso dos chamados feitiços”:

“Artigo 72.º

§ Unico. Recommenda-se expressamente aos Governadores Subalternos, que procurem por todos os meios a desterrar o uso dos chamados feitiços, que a experiencia tem mostrado ser muito prejudicial; e bem assim a maior vigilancia em evitar o horroroso uso do juramento denominado - de indua - pronunciando immediatamente o Autor, e remettendo-o a Loanda afim de sêr castigado exemplarmente”.¹

É interessante notar que nesta alínea única são dadas instruções diametralmente opostas aos Governadores Subalternos, tendo em consideração o ponto de vista local e os costumes de matriz africana: a recomendação de “por todos os meios desterrar o uso dos chamados feitiços”, entra em contradição clara com a advertência à perseguição do “juramento denominado – de indua”, pois este era o método empregue para apurar a responsabilidade em acusações de feitiçaria de acordo com a *weltanschauung* de influência africana (que aqui não aparenta ser tida em conta). A finalidade última do “Artigo 72.º” não parece ser, porém, a simples promoção da irradicação generalizada das superstições, como uma leitura rápida pode sugerir². Pela forma explícita como são condenados apenas os “chamados feitiços” e o “juramento denominado – de indua”, numa alínea única (parte de um *Projecto de Regimento* da suposta autoria do abolicionista Pedro Alexandrino da Cunha³), torna-se claro que o que está em causa nesta regra não é a persecução da generalidade das crenças passíveis de ser classificáveis como superstição, mas a abolição do sistema de

¹ Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, p. 28.

² Sendo impossível não constatar ecos da mundividência iluminista do Cardeal da Cunha, mais especificamente tendo em conta o ponto em que este sugere que tanto as práticas dos “Feiticeiros” como as acusações dos seus detratores são passíveis de ser igual e indiferentemente descritas e processadas como “superstições”.

Cardeal da Cunha, *ob. cit.*, pp. 120-122.

³ Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, p. 3.

criação de escravos com base nas acusações de prática de feitiçaria, quando corroboradas por ordálios. Por outras palavras, no “Artigo 72.” as epistemologias jurídicas, e os métodos judiciais de matriz africana, relacionados com a crença no poder do feitiço parecem ser já ignorados não por a sua “digestão” jusnaturalista “racional” constituir um desafio ao sistema português, mas porque alicerçavam o poder das autoridades coloniais subalternas (Capitães-Mores ou Governadores Subalternos), ao lhes permitirem continuar a lucrar com o mercado de escravos, desafiando a autoridade centralizada dos Governadores de Luanda.

No 109.º artigo, trecho já da “Parte Judicial”, os autores do *Projecto de Regimento* debruçam-se sobre o “processo perante os Governadores Subalternos na Qualidade de Juizes Ordinarios”:

“As suas Audiências são, não só para a instauração e direcção de Cauzas Civeis, mas tambem para as ouvidas de mucanos, [...] retirando quanto for possivel o uzo das Leis Gentilicas; não Sentenciando contra Direito, ou concorrendo para que os Pretos continuem no depravado abuzo de considerarem as suas Amigas como mulheres recebidas á face da Igreja; devendo convence-los com razões persuasivas a respeito de taes mucanos, assim como nos quituxes e opandas, por ser tudo reprovado: De todas as ouvidas tomará o Escrivão nota no seu Protocolo que será obrigado a ter”.¹

O artigo acima transcrito claramente visa a “domesticação” definitiva, por via essencialmente do uso da escrita, não só do pluralismo jurídico que ainda grassava no sertão angolano como da autoridade judicial dos “Governadores Subalternos”, sendo mais uma vez entronizados os princípios iluministas da “Boa Razão”. Como já foi referido, no entanto, este *Projecto de Regimento* nunca chegou a ter qualquer valor legal, e é mesmo o último projeto de destrinchável matriz jusnaturalista a ser concebido como maneira de reformar a administração da colónia segundo uma *weltanschauung* claramente tributária da iluminista. Numa polémica que estalará em 1855 nas páginas do *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola* (publicado desde 1845), e que ficaria conhecida como “a questão das Ouvidas”, viria a ficar bem claro que todos os esforços no sentido de curvar a

¹ *Idem, ibidem*, pp. 38-39.

promiscuidade jurídica – primeiro dos Capitães-Mores, e de seguida dos Governadores Subalternos – seriam vãos. Esta polémica, porém, já é enquadrada pelo decreto de 30 de dezembro de 1852, de título *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, que seria a primeira tentativa sistemática Liberal de proceder a este tipo de reforma (recuperando-se no entanto as propostas de António de Mello, quanto à necessidade de promover o municipalismo e a emancipação da justiça civil das mãos dos militares¹).

É assim importante concluir que entre o período pombalino (o tardio Iluminismo português), e o atingir de meados da década de quarenta do século XIX², existiu uma certa continuidade conceptual quanto ao projeto avançado por parte das elites do Império Português, de uma reforma jurídica e judicial que lhes permitisse melhor refundar, controlar e rentabilizar a vida económica e social dos seus “Outros” – africanos ou europeus. Esta reorganização, que teve na “Lei da Boa Razão” (1769) o seu marco teórico fundamental, saldou-se tanto na metrópole como na colónia angolana num reforço do poder central – mesmo que tal implicasse em Angola uma maior liberdade dos Governadores face a Lisboa³. Este aumento de poder foi conseguido à custa não só da

¹ Princípio que guiou o decreto de 16 de janeiro de 1837, assinado por António Manoel Lopes Vieira de Castro, e que intentava reformar a justiça na África Ocidental. A reforma proposta por este decreto haveria apenas de ser aprofundada pelo decreto de título *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, assinado a 30 de dezembro pelo Duque de Saldanha (Rodrigo Fonseca Magalhães), Fontes Pereira de Mello e o Visconde de Atouguia

Decreto de 16 de janeiro de 1837, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1417.pdf>

Decreto de 30 de dezembro de 1852, *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, p. 230, disponível em:

<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1418.pdf>

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. II, n.º 10, 1936.

² Os conflitos armados que devastaram a Metrópole sem dúvida ajudam a explicar a incapacidade Liberal de avançar até tão tarde com projetos de reforma sistemática que espelhassem os novos paradigmas (de descentralização do poder, por exemplo) de uma forma mais clara.

Jill Dias, *ob. cit.*

³ Que viria a ser entronizada no período Liberal pelo decreto de sete de dezembro de 1836, assinado por António Manoel Lopes Vieira de Castro, que, funcionando como uma carta orgânica, estabelecia no seu “Art. 4.º” que em cada um dos “Dominios Africanos” haverá “um Governador geral, a quem ficarão sujeitas todas as Authoridades ali estabelecidas, e de qualquer denominação que forem”. Já quando aos “Governadores subalternos” o “Art. 17.º” deste decreto definia-os como a “autoridade administrativa e militar” que servia “em cada um dos Presídios e Estabelecimentos marítimos, ou no interior do Continente”. O poder dos Governadores seria ainda reforçado pelo breve decreto de dois de maio de 1842, que, em tom de regime excecional, estabelecia que estes estavam autorizados a “tomar as providencias que forem indispensaveis para acudir aos casos graves e de urgente necessidade que ocorram nas mesmas Províncias, e acerca dos quaes se não possa esperar pela decisão das Côrtes, ou do Governo”.

Decreto de sete de dezembro de 1836, pp. 16-17, disponível em:

<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1402.pdf>

Decreto de dois de maio de 1842, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1395.pdf>

imposição de freios às autoridades religiosas Católicas, como da reforma das bases do direito secular, deixando de ser valorizada a escolástica, o legado romano, e a jurisprudência tradicional ou local.

Antecedendo o incontornável diploma legal pombalino, o *Regimento dos Capitães-Mores* de Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho (1765) avança com uma reestruturação do sistema judicial colonial (de um marcado iluminismo jurídico) que seria continuada e aprofundada pelo próprio e por Miguel António de Mello, e influenciaria finalmente o nunca executado «*Projecto de Regimento para os Districtos e Presídios [...] de Angola* da década de 40 do século XIX¹. Estes Governadores ilustrados, ao avançarem com o que acreditavam ser um melhor policiamento dos povos – capaz de fazer jus a uma nação polida –, foram consecutivamente contribuindo para uma sistematização cada vez mais detalhada das crenças e costumes africanos, encarando os negros africanos por um lado, e ainda que apenas em abstrato, como *personae miserabilae* que mereciam a proteção do Estado, e por outro como *homo economicus* cuja aptidão para o pensamento racional não era posta em causa (sendo as suas superstições dissecadas da mesma forma que o eram as metropolitanas). Surpreendentemente, posteriores medidas Liberais, conducentes ao reforço do poder dos Governadores face às autoridades subalternas, à extensão do municipalismo à colónia, e à separação entre a justiça civil e militar, revelam-se na verdade continuidades com o pensamento iluminista das figuras que marcaram a colónia na viragem para oitocentos (afigurando-se como o fim lógico das medidas reformistas dos Governadores ilustrados).

Interessante é igualmente notar as consequências de o projeto de reforma jurídica e judicial iluminista assentar numa forma de entender o território colonial em que a fronteira da legitimidade do direito português coincidia com a da soberania da Coroa (sendo que por vezes agentes ao serviço desta poderiam ser enviados a exercer funções para além desta linha – junto de soberanos de formações políticas africanas independentes, por exemplo). De acordo com esta conceção, não só era legítimo que além das difusas fronteiras da soberania Portuguesa os costumes de matriz africana fossem respeitados, como que aquém destas todos tivessem direito à mesma justiça “polida”. Porém, o desrespeito de qualquer um destes preceitos (a interferência indevida nos negócios internos das formações políticas africanas; ou a aplicação de um mau direito em território sob a soberania portuguesa) passa

¹ Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, p. 3.

assim a ser entendido como um ataque á soberania da Coroa, e apresentado como a fonte de lamentáveis abusos e rapinas (incluindo-se nestes casos as instâncias de aplicação de direito Católico a “gentios”). Esta fronteira, apesar de porosa, apenas deveria ser transposta num sentido único (literal¹ e figurativamente): os particularismos locais deveriam ser sintetizados de acordo com os princípios jusnaturalistas e tendo em conta a “Boa Razão” (não os princípios Universais deturpados na sua aplicação concreta, como vinham fazendo os Capitães-Mores nas suas embaraçosas “audiências de mucanos”) e todos os agentes no contexto colonial deveriam caminhar no sentido de tangencialmente se aproximarem do ideal de Homem das Luzes (ainda que apenas literalmente, pela aproximação física aos centros de poder português – como no caso dos escravos “resgatados” do sertão).

A existência verificável desta tendência iluminista contínua para a promoção de cada vez mais elaboradas sistematizações das crenças locais, bem como de um projeto, que ocupa sucessivas gerações, de reforma jurídica e judicial, primeiro da metrópole, depois das colónias, não invalida que em simultâneo diferentes tradições, de cunho contra-iluminista, não tenham igualmente sido acarinhadas pelas elites intelectuais do Império Português, que esperavam implementar diferentes políticas coloniais (centradas precisamente na questão da escravatura). Tendo em conta a título de exemplo, e como breve contraponto, o ponto de vista de José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, é possível traçar de uma outra perspectiva um breve quadro da viragem do século XVIII e inícios do XIX. Azeredo Coutinho, nascido no meio escravocrata das plantações de açúcar do nordeste brasileiro, e ocupante do último posto de Inquisidor do Reino (até 1821, ano da sua morte e extinção do Santo Ofício), escreve em finais do século XVIII uma *Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África*². Esta publicação, dada ao prelo em 1808, é uma declarada apologia da escravatura, de tom marcadamente reacionário, e de uma crítica ao que o autor entende serem os excessos da doutrina jusnaturalista, e do próprio Iluminismo³, tendo a sua publicação sido recusada pela Academia Real das Ciências de

¹ Sousa Coutinho, por exemplo, proibia expressamente no seu *Regimento dos Capitães-Mores* o “péssimo abuso das licenças” concedidas por estas autoridades aos “Negros” para “hirem às terras de Cassange (além fronteiras) tomar o juramento de Judua para purificarem-se da mancha de Feiticeiros”. Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 330.

² José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Análise sobre a Justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África*, Lisboa, Nova Oficina de João Rodrigues Neves, 1808.

³ Roberto Ventura, “Leituras de Raynal e a ilustração na América Latina”, in *Estudos Avançados*, vol. II, n.º 3, 1988, p. 49.

Lisboa¹. A censura de que foi alvo, que o próprio não deixa de referir², é desde logo expressiva, numa primeira instância, por permitir perceber até que ponto escrevia contra a corrente do seu tempo, pelo menos no contexto de Portugal metropolitano³.

Redigindo em reação não só à Revolução Francesa (1789), mas também aos eventos que se seguiram à Revolução Haitiana na colônia francesa de São Domingos⁴, este opúsculo de Azeredo Coutinho viria a ser especialmente influente no meio cultural brasileiro⁵, particularmente ao longo do período de pânico que ficaria conhecido como o da vigência do “espectro do Haiti”⁶. De carácter eminentemente propagandístico, as descrições que proporciona do comportamento dos africanos são estilizadas, hiperbólicas, e sempre baseadas em compilações francesas, ou por vezes inglesas; contrastando com a visão idílica que transmite do tráfico negreiro, e da temida passagem do Atlântico⁷. O canibalismo e a crença na feitiçaria são dois tópicos que o autor faz questão de referir:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 47, 49; Washington Santos Nascimento, “São Domingos, o grande São Domingos”: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Dimensões*, vol. XXI, 2008, pp. 129-131.

² José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit.*, pp. v-vi.

³ João Pedro Marques defende que a recusa por parte da Academia de dar a obra ao prelo é fator do “toleracionismo” dos seus membros face ao tráfico, e não pode ser tomada como o índice de qualquer tipo de sensibilidade abolicionista.

João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, p. 86.

⁴ Iniciada em 1791, a partir de uma revolta de escravos, e que culminou em 1804 com a independência da República do Haiti, e a abolição da escravatura neste novo Estado. Azeredo Coutinho descreve de forma bastante negra estes eventos: “...a rica, e florecente Ilha de S. Domingos abrazada em chamas; nadando em sangue...”.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit.*, p. iv.

⁵ O autor, bem percebendo a sua audiência, dedica a obra: “A Vós, Felizes Brasileiros, meus Amigos, meus bons Concidadãos, e Patricios...”.

Idem, ibidem, p. iii.

⁶ Alain El Youssef, “Haitianismo em perspectiva comparativa: Brasil e Cuba (sécs. XVIII-XIX)”, in *4.º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Curitiba, 2009, p. 3; João Pedro Marques, *ob. cit.*, pp. 85-86, 108; Washington Santos Nascimento, “Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Cadernos de Ciências Humanas*, vol. X, n.º 18, 2007, pp. 469-488.

⁷ Chegando a narrar como verdadeiro que às segundas-feiras os negreiros, se já em alto mar, libertavam os homens negros, dando-lhes cachimbos e tabaco para fumarem, sendo que as crianças e as mulheres andariam sempre livres nos barcos, comendo fruta para não sofrerem do mal do escorbuto. Neste pequeno período de lazer, ainda segundo Azeredo Coutinho, os aposentos dos escravos seriam limpos, e novas esteiras proporcionadas, de doze em doze dias, para sua higiene e conforto, subentende-se.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit.*, pp. 43-44.

“...os homens andavam em bandos, como feras, devorando-se huns aos outros, como ainda se – vê em muita parte d’Africa...”¹

“Mr. Richard Miles, que governou por tempo de vinte annos nas Feitorias da Companhia d’Africa [...] distinguio a Escravidão em duas espécies; aquella que era de nascimento, e aquella, que era uma punição de diversos crimes, como o adulterio, o furto, a feitiçaria, etc.”²

“Hum dos mais terriveis abusos, e que ainda praticão estes Povos bárbaros, he o costume, que elles tem de sacrificar seus escravos, e prizioneiros de guerra para aplacar a ira dos seus Deoses, ou de seus Feitiços...”³

O motivo que leva Azeredo Coutinho a escrever estas linhas claramente não é o desejo de entender, clarificar ou sistematizar por escrito as crenças africanas, para melhor as controlar (esse era aliás o ensejo dos jusnaturalistas iluministas que desprezava⁴), mas sim o de propagandear a favor da defesa da escravatura e do tráfico negreiro transatlântico. As suas táticas retóricas, como o recurso extemporâneo a autoridades transpirenaicas (em detrimento das que estavam então em voga na “biblioteca colonial” portuguesa), e o elencar de chavões acerca da barbárie africana, não sendo do gosto das elites portuguesas do início do século XIX, viriam contudo a ser em força retomadas, ainda que apenas trinta anos após a sua morte, precisamente quando na década de 50 do século XIX a defesa da escravatura se cristaliza em torno do discurso do *resgate humanitário*, e os últimos resquícios de um saudável ceticismo face a hipérboles fantásticas, herança iluminista, são abandonados a favor do Romantismo.

¹ *Idem, ibidem*, p. vii.

² *Idem, ibidem*, pp. 42-43

³ *Idem, ibidem*, p. 59.

⁴ A posição antissistemática de Azeredo Coutinho é bem patente na seguinte passagem: “...he claro, que não tem lugar a allegação do Direito Natural contra Direito particular de cada huma das Sociedades, o qual não he mais do que o Direito Natural applicado ás circumstâncias...”. Para o autor qualquer generalização jusnaturalista é assim inútil, visto que inevitavelmente implica o sacrificio da atenção “ás circumstâncias”.

Idem, ibidem, loc. cit.

CAPÍTULO IV

A “Questão das Ouvidas”, e a introdução de Julgados civis

A dez de fevereiro de 1855 é publicada no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* uma portaria da autoria de José Rodrigues Coelho do Amaral (portaria número 66, escrita a cinco de fevereiro do mesmo ano), então Governador-Geral interino de Angola (1854-1860, primeiro mandato), em que este pretende colmatar o que considera ser uma grave falha do decreto com força de lei de 30 de dezembro de 1852¹. Este último diploma havia instituído (artigo 67.º, alínea primeira²) que os emolumentos a cobrar por todos aqueles que exercessem as funções de Juizes nos Distritos e Presídios angolanos continuariam por defeito a ser os anteriormente definidos numa portaria do Governo-Geral, de 20 de fevereiro de 1846 (fixados então de acordo com um parecer do Conselho do Governo de Angola³)⁴. A séria omissão que José Rodrigues encontra neste labiríntico edifício legal é a não fixação de uma tabela definitiva de valores a arrecadar pela execução das ações cíveis que acreditava serem as mais comuns na colónia, as “ouvidas”:

¹ Intitulado *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, o decreto assinado a 30 de dezembro pelo Duque de Saldanha (Rodrigo Fonseca Magalhães), Fontes Pereira de Mello e o Visconde de Atouguia, foi comunicado aos Governadores de todas as províncias em circular de 20 de janeiro de 1853. O seu objetivo, de acordo com o preâmbulo, era “assegurar o [...] andamento regular [da Justiça] e a comodidade dos povos” das “Províncias Ultramarinas”, havendo sido elaborado de acordo com um parecer do Conselho Ultramarino. O decreto de 1852 prosseguia no mesmo sentido que o que havia infrutiferamente sido assinado em 16 de janeiro de 1837 por António Manoel Lopes Vieira de Castro.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 489, sábado 10 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 1-2; Decreto de 16 de janeiro de 1837, disponível em:

<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1417.pdf>; Decreto de 30 de dezembro de 1852, *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1418.pdf>.

² “§1.º Os emolumentos dos que exercem as funções de Juizes, e de Empregados de Justiça nos Presídios e Districtos serão também provisoriamente os mesmos que ate agora se percebiam.”

Idem, ibidem.

³ O Conselho do Governo de Angola havia sido criado a dezembro de 1836, substituindo o Conselho de Distrito, uma vez que de acordo com o decreto de sete de dezembro de 1836 (conhecido como “Reforma Vieira de Castro” ou “1.ª Carta Orgânica do Ultramar”) os Reinos de Angola e Benguela haviam deixado de ser colónias e passado a ser meras províncias (unidas em um só Governo Geral), sendo estendido a estas o regime administrativo civil. Uma outra implicação desta reforma foi a extinção do cargo de Governador e Capitão-General, que é substituído pelo de Governador-Geral (a partir de 21 de dezembro de 1836).

Decreto de sete de dezembro de 1836, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1402.pdf>

⁴ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.*

“Não se achando nesta tabela estabelecidos os emolumentos correspondentes á acção civil denominada – Ouvida – que é uma das que se apresentam mais frequentemente nos Julgados dos Districtos e Presídios, e na qual os Chefes julgam sumariamente, reduzindo tudo a um só auto de inquirição e de sentença:

Resultando desta omissão a maior arbitrariedade nas exigências dos Chefes, quanto aos emolumentos pela referida acção; pois que uns levam mais, outros menos, e todos pretendem receber quantias mui superiores ás que estão marcadas aos Juizes de Direito, por suas sentenças, na tabela respectiva:

Convindo regular esta matéria, em harmonia com a legislação vigente do reino, para que os povos do interior **não continuem sob o vexame que até agora os tem oprimido**¹, de pagarem excessivamente cara a administração da justiça, ou de prescindirem della, por lhes ser menos onerosa a continuação do damno sofrido:

Por todos estes motivos, tendo ouvido o Conselho do Governo, hei por conveniente determinar que se observe o seguinte, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario”.²

Após estas considerações, o Governador-Geral interino faz publicar uma tabela de emolumentos, que passam a ser simbolicamente fixados em metade dos valores cobrados pelos Juizes de Direito, em casos que envolvessem valores equivalentes (“valores das cauza”)³. Ao recorrer a uma portaria para solucionar o que considera ser uma questão urgente, José Rodrigues Coelho do Amaral faz-se então valer do regime de exceção que

¹ Abusos que o “filho do país” Joaquim António de Carvalho e Menezes havia eloquentemente denunciado em 1834:

“Para se conhecer que bem poucos Magistrados terão desempenhado os seus deveres, basta saber-se o numero dos que d’ali tem sahido, que no curto espaço de 3 a 5 annos, tenha deixado de trazer de 100 a 200 mil cruzados; como isto se possa fazer licitamente, não é possível comprehender: a voz publica, e muitos factos, que seria não acabar se tentasse descreve-los, certificação esta verdade. A fraude, a delapidação, o roubo, e todo o genero de malversações se observou ali em quazi todas as estações d’arrecadação da Fazenda, e administração da justiça; e mizero d’aquelle que conservando sentimentos de honradez, se oppoem, ou mesmo dá o menor indicio de reprovação á vontade dos mandatarios. Contra elle se fulminão os mais cruéis anathemas, armão-se siladas, inventão-se crimes, projectão-se perseguições, que raras vezes tem deixado de produzir o effeito da vingança, e até mesmo o assassínio, ou a total ruina do homem, que uma vez cahio na indignação da primeira Authoridade, ou dos Magistrados, e por consequência na de seus immediatos, e satélites sempre dispostos a favorecer ainda os mais abomináveis desejos d’aquelle de quem se julgão absolutamente dependentes; acrescendo a isto a protecção, que as mais das vezes os Governadores, e Magistrados se prestão mutuamente para melhor segurarem seus ilícitos interesses”.

Joaquim António de Carvalho e Menezes, *Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n’Africa occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências, Origem de sua decadencia, e atrazamento, suas conbecidas produções, e os meios que se devem applicar para o seu melhoramento, de que deve rezultar mui grandes vantagens á monarchia*, Lisboa, Tipografia Carvalhense, 1834, pp. 16-17.

² *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem.*

havia sido estabelecido para as colónias no décimo-quinto ponto¹ do *Acto Adicional à Carta Constitucional da Monarquia de 5 de Julho de 1852* (1.º ato adicional), ao serem previstas para estes territórios *Leis especiais*, de natureza ditatorial (não sujeitas à aprovação prévia das Cortes, mas apenas à sua eventual aprovação, sendo no ínterim plenamente aplicadas como provisórias).

Graças à breve descrição que José Rodrigues proporciona do procedimento judicial que intitula de “Ouvida”, bem como às informações que viria a fornecer em resposta àqueles que publicamente atacaram a sua portaria n.º 66 de dez de fevereiro², é possível sem margem para dúvidas estabelecer que a “acção cível” em causa se tratava do ato judicial que até meados do século XIX era sem qualquer pejo apelidado de “audiência de mucanos”. Se no «*Projecto de Regimento para os Districtos e Presídios...*»³ – concebido no final da década de 40 de Oitocentos – transparece pela primeira vez uma vontade de distanciamento face à linguagem usada nas epistemologias jurídicas locais, que se expressa no uso inédito de termos como “denominados” ou “chamados” para aludir aos “feitiços” e ao “juramento de índua”⁴, na portaria de José Rodrigues a substituição de “audiência de mucanos” por “acção cível denominada – Ouvida” – constitui a consumação plena desta política de renomeação a fim de branquear óbvias influências africanas⁵. No entanto, o passo que o Governador dá é tão radical que torna o seu discurso ininteligível aos seus almejados interlocutores, o que o obriga a vir de novo explicar-se nas páginas do *Boletim*

¹ “As Províncias Ultramarinas poderão ser governadas por Leis especiais, segundo o exigir a conveniência de cada uma delas.

§ 1.º - Não estando reunidas as Cortes, o Governo, ouvidas e consultadas as estações competentes, poderá decretar em Conselho as providências legislativas que forem julgadas urgentes.

§ 2.º - **Igualmente poderá o Governador-geral de uma Província Ultramarina tomar, ouvido o seu Conselho de Governo, as providências indispensáveis para acudir a alguma necessidade tão urgente que não possa esperar pela decisão das Cortes, ou do Governo.**

§ 3.º - Em ambos os casos o Governo submeterá às Cortes, logo que se reunirem, as providências tomadas.

§ 4.º - Fica deste modo determinada a disposição do artigo cento e trinta e dois da Carta Constitucional, relativamente às Províncias Ultramarinas”.

Acto Adicional à Carta Constitucional da Monarquia de 5 de Julho de 1852, disponível em:

<http://www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c1826aa1.html> (ênfase não no original).

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

³ Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 28.

⁵ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 489, sábado 10 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 1-2.

Official do Governo Geral da Província de Angola, a fim de ser cabalmente entendido pelas autoridades subalternas cujo comportamento pretendia regular¹.

A dez de Março de 1855, José Rodrigues Coelho do Amaral torna então a publicar uma comunicação oficial no *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola*, desta feita respondendo às “dificuldades” expostas por “alguns Chefes dos Districtos e Presídios, na execução da Portaria do Governo Geral n.º 66 [...], que trata das cauzas denominadas = Ouvidas = do modo de as processar, e dos emolumentos que nellas devem perceber [sic] os mesmos [...] como Juizes”². O primeiro embaraço apontado ao Governador interino prende-se com uma mera questão técnica – como estimar o valor material em causa nos litígios “usuaes entre os gentios”³, para poder aplicar os emolumentos previstos na tabela anteriormente publicada – que, no entanto, forçará José Rodrigues a enveredar por um caminho que não queria percorrer, pelo menos nas páginas escritas (e portanto perenes) de uma publicação oficial (e portanto pública):

“Que versando muitas das = Ouvidas = sobre as questões, usuaes entre os gentios – de Mucano, Upanda, Quituchi, etc. – mal podem ser determinados os valores das cauzas, para o efeito indicado no art.º 8.º da citada Portaria. [...] Ha desde logo a observar, quanto ao primeiro destes pontos, que os termos – Mucano, Upanda, Quituchi, Ruina etc. – exprimem actos mui diversos; sendo alguns deles de natureza tal, que não podem ser aqui convenientemente explicados, nem tão pouco as leis portuguezas serem-lhes applicaveis”⁴.

A segunda questão colocada ao Governador tinha que ver com os valores assentados na tabela adjunta à portaria número 66, sendo que as autoridades sertanejas se queixavam de serem as quantias previstas “por tal modo diminutas, que não remuneram suficientemente o trabalho do julgador”⁵. A resposta de José Rodrigues a este segundo ponto é breve: “As circunstancias do paiz são muito diversas do que foram”⁶. O Governador justifica assim a sua posição, apontando que o custo de vida no interior da

¹ *Idem*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem*, p. 4.

colônia deveria ter baixado bastante, com o estancamento da exportação de mão-de-obra para o Brasil, assim liberta para a produção local de abundantes quantidades de géneros alimentícios¹. Quanto à primeira dificuldade, a sua resolução implicava, incontornavelmente, uma mais precisa definição de cada uma das “questões, usuaves entre os gentios” mencionadas². A primeira a ser escalpelizada foi a do julgamento de “mucanos”:

“Mucano é a palavra com que se designavam as questões de liberdade das pessoas, entre os gentios. Destas questões conheciam os antigos Capitães mores, na forma regulada pela Ordem Regia de 15 de Março de 1798; mas hoje os Chefes devem de seguir nellas o modo ordinario de processo, não havendo nenhuma dificuldade em se determinar o valor da cauza – que deve ser o da pessoa, ou pessoas, que reclamam contra a sua injusta escravidão. O Juizo de Mucanos nunca abrangeu, legalmente delictos de outras espécies. Se os antigos Capitães-mores capitulavam assim muitas questões, de que conheciam abusivamente, e em que decidiam segundo as praticas nefandas ou ridículas dos gentios, por isso foram reprehendidos frequentemente pelos Capitães Generais, como se póde ver no Regimento dado aos ditos Capitães-mores por D. Francisco Inocencio de Souza Coutinho, em 21 de Fevereiro de 1765.

Hoje, convém que os Chefes esqueçam até a palavra Mucano, ou ao menos que não façam uso della nos seus escriptos officiaes; pois que a cauza que ella significa se póde denominar, mui propriamente, de revendicação de liberdade”³.

José Rodrigues Coelho do Amaral continua assim a tarefa que já havia empreendido ao introduzir o termo “Ouvida” como forma alternativa de designar todas as causas jurídicas baseadas em jurisprudência de matriz africana, então julgadas oral e sumariamente

¹ Esta posição de José Rodrigues apenas pode ser classificada como irónica, tendo em conta que o Governador – que era aliás um conhecido defensor do trabalho forçado – não podia deixar de saber que a principal forma de arcar com as despesas correntes por parte da administração subalterna (e de amealhar um pé-de-meia), havia sido desde o tempo dos Capitães-Mores o negócio negreiro (a par com a extorsão de dízimos, e outros contributos em princípio apenas tributáveis a católicos), prática que estava agora legalmente barrada; e que o final do tráfico transatlântico não havia ainda dado quaisquer resultados relevantes em termos do aumento da produção agrícola local.

Idem, ibidem, loc. cit.; Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *Nona História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890*, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, p. 77.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

pelas autoridades subalternas¹. Nesta passagem torna-se igualmente claro o notório desconforto do Governador, por ser forçado a uma vez mais definir publicamente – recorrendo a termos locais – as práticas que pretendia regular ao mesmo tempo que as mantinha *sub rosa*. Espera José Rodrigues, no entanto, que esta seja a última vez que o faz. Todavia, o último parágrafo do trecho acima transcrito transmite uma grande ambiguidade, quanto à real convicção do seu autor no resultado prático, no terreno, dos seus esforços legais: “ao menos que não façam uso della nos seus escriptos officiaes”². Ao lavrar a portaria número 66 de dez de fevereiro de 1855, o Governador-Geral havia sem dúvida apostado que “para bom entendedor, meia palavra basta”. Apesar de ter já sido forçado a retornar a público a fim de melhor explicitar as suas intenções, no seu texto de dez de março José Rodrigues continua a arriscar o uso generoso de *innuendo*, desta feita realçando porém que aqueles que não percebessem as suas palavras não seriam de novo desculpados:

“Ás questões de Upanda, Quituchi, e outras semelhantes, nenhuma lei de povo civilizado póde ser aplicável. Conseqüentemente, quando dellas os Chefes tomam conhecimento, com apparato de Juizo, e as decidem, cingindo-se aos usos barbaros dos gentios, e respeitando compromissos vergonhosos que a taes questões dão origem, commettem gravíssima falta, **que não poderá mais ser-lhes desculpada**”³.

Estando o significado de “mucano” reestabelecido – negando o Governador a polissemia do termo, seguindo a deixa de Sousa Coutinho –, e tendo José Rodrigues se esquivado a definir precisamente “Upanda, Quituchi” e “Ruina”⁴, dois pontos foram entretanto deliberados nas entrelinhas. Primeiro, o uso em publicações oficiais e documentos burocráticos de termos jurídicos extraídos dos universos culturais africanos deveria terminar, sendo aparentemente o não cumprimento desta regra uma ofensa mais grave que a leniência face à ocorrência no terreno das manifestações culturais a que estes se referiam (por outras palavras, afigura-se mais grave referir oficialmente um julgamento de “Upanda”, do que efetuá-lo de acordo com os rituais locais). Segundo, que o recurso a “compromissos vergonhosos”, essenciais na resolução de certas causas “usuaes entre os

¹ *Idem*, n.º 489, sábado 10 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 1-2.

² *Idem*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

gentios – Upanda, Quituchi, e outras semelhantes –”, estava vedado às autoridades subalternas¹. O incumprimento desta última norma parece abominar tanto o Governador, que este não chega a nomear por extenso os ditos “compromissos”, apenas anuindo à sua existência. No entanto, tendo em conta as causas legais que refere, pode-se concluir que se tratava do recurso ao auxílio de tradutores (“tendallas”²) e de operadores rituais que normalmente assistiam na tramitação deste tipo de processos, como os adivinhos e os administradores de ordálios, ou juramentos. A pista mais forte neste sentido é dada pelo facto de José Rodrigues admitir basear a sua posição numa obra que era parte central da sua “biblioteca colonial” sobre Angola: o *Regimento dos Capitães-Mores* do Governador Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho (1765).

Sousa Coutinho havia sido o primeiro a defender que o julgamento de “mucanos” apenas deveria englobar “as questões de liberdade das pessoas”, posição que José Rodrigues reafirma, rompendo Coelho do Amaral apenas com a decisão de manter a denominação “mucano”, que agora obrigatoriamente seria esquecida em prol do uso do termo português “Ouvida”. Quanto às demais causas (“Upanda” e “Quituchi”³), Sousa Coutinho determinara, segundo a tendência iluminista, que apenas seriam julgadas se “forem conformes às Leis de Sua Magestade”, esperando assim proteger, no domínio português, os “miseráveis Negros” face à rapina dos Capitães-Mores⁴. Ao discorrer sobre estes processos legais – segundo o mesmo “abusivamente” julgados aquando as “audiências de mucanos”⁵ –, o Capitão-General de setecentos havia referido o papel que o “juramento de Judua” desempenhava na obtenção de meios de prova, tornando assim claro ao que José

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Eduardo dos Santos (ed.), *ob. cit.*, p. 7.

³ José Rodrigues elenca uma terceira causa, que nomeia “Ruina”, e que depois nada mais faz por esclarecer. Tendo em conta que se baseava no *Regimento* de Sousa Coutinho, é possível especular que se referia aos processos judiciais que segundo o Capitão-General resultavam da acusação de alguém haver causado a “ruína de cazas” (Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*), com o recurso somente a meios sobrenaturais, sendo nestes casos a prova de culpa obtida em ordálio ou por adivinhação. Para uma interpretação completamente diversa da causa de “Ruina” (em que esta não é associada ao recurso a meios sobrenaturais) consultar a obra de Roquinaldo Ferreira.

Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972, pp. 328-329; Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World – Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014[2012], pp. 70-71.

⁴ Artigo 11.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 329.

⁵ Artigo 11.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Idem, ibidem, p. 329.

Rodrigues se referia, quando falava de “compromissos vergonhosos”, cuja natureza concreta tinha pudor em elucidar¹.

Seguindo ainda, de forma quase *ipsis verbis*², aquilo que Sousa Coutinho havia deliberado volvido já quase um século, José Rodrigues determina ainda que:

“...Quando, pois, lhes forem apresentadas taes queixas de Upanda, Quituchi, etc. deverão [as autoridades subalternas] fazer compreender aos queixosos a irregularidade de suas supplicas, e a impossibilidade de lhas deferir como desejam; mas ao mesmo tempo, advertirão as partes adversas para que não perturbem o socego das primeiras, tornando-as responsáveis pelas desordens que possam originar-se do desprezo desta advertencia”³.

A justificação desta admoestação difere porém radicalmente entre os dois Governadores. Sousa Coutinho, segundo a mundivisão iluminista de que comungava, entendia que as regras que estabelecia no seu *Regimento* constituíam acima de tudo freios ao abuso de poder por parte das autoridades coloniais portuguesas locais – desaforo de que os negros, que eram entendidos como *personae miserabilae*, se podiam então passar, mesmo que insipidamente, a defender⁴. Segundo a *weltanschauung* iluminista, aquilo que separava os negros dos administradores ilustrados era apenas o seu deslustre – defeito que aliás partilhavam com degredados e demais classes desfavorecidas de origem metropolitana⁵ –, sendo que a ação pedagógica prescrita (“fazer compreender aos queixosos a irregularidade de suas supplicas”) tinha portanto como fim contribuir para o avanço, que se julgava lento

¹ *Idem, ibidem*, p. 330.

² Conferir o Artigo 12.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.
Idem, ibidem, p. 329.

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.*

⁴ Roquinaldo Ferreira, no seu capítulo exclusivamente dedicado ao “Tribunal de Mucanos”, articula o funcionamento da instituição enquanto “tribunal de liberdades”, descrevendo as “chances” (poucas) e as dificuldades que os africanos negros que “apelidavam liberdade” poderiam esperar na sua relação com um sistema imperfeito, mas passível de ser manipulado. Sobre o tema consultar igualmente o artigo de Catarina Madeira Santos.

Catarina Madeira Santos, “Esclavage africain et traite atlantique confrontés: transactions langagières (à propôs du tribunal de *mucanos* dans l’Angola des XVII^e et XVIII^e siècles)”, in *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, n.º 1, 2012, pp. 127-148; Roquinaldo Ferreira, *American Counterpoint: New Approaches to Slavery and Abolition in Brazil*, New Haven, Yale University, 2010, disponível em: <http://www.yale.edu/glc/brazil/papers/ferreira-paper.pdf>; *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World – Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014[2012], pp. 88-125.

⁵ Artigo 4.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.
Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 325.

mas fatal, de mais um grupo de homens não iluminados em direção às Luzes. José Rodrigues, apesar de parafrasear Sousa Coutinho, justifica porém a sua ordem da seguinte forma: “...deve aqui considerar [o Chefe] como o mais necessário e impreterível desempenho da missão civilizadora que todos temos a cumprir, para com os rudes povos que dominâmos”¹. A noção de “missão civilizadora” (especificamente portuguesa, e já não intercambiável com o progresso geral da Razão universal), de que os “povos” dominados eram “rudes” “por atacado”, e de que os membros da administração subalterna eram, *malgré tout*, agentes civilizadores, e não parte do problema: todas estas conceções são novidades em relação ao discurso iluminista do século anterior².

O Visconde de Atouguia, António Aloísio Jervis de Atouguia (então Par do Reino, Ministro e Secretario d’Estado dos Negócios Estrangeiros e da Marinha e Ultramar do Governo do Duque de Saldanha), viria em decreto publicado no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, a dez de novembro de 1855, a terminar a polémica em torno dos emolumentos a cobrar nas “Ouvidas”. O Ministro declarava que “nas cauzas denominadas **Ouvidas**, os Chefes dos Districtos e Commandantes dos Presídios, não poderão julgar e proferir sentença, senão naquelas que couberem na sua alçada, ou na dos Juizes de Direito, com recurso a estes”³. O Visconde delibera ainda que em casos fora desta alçada, os Chefes podem apenas julgar como Juizes Árbitros, e tal somente em processos que envolvam valores suficientemente elevados (acima de “sessenta mil réis fortes em móvel” ou “quarenta mil reis em bens de raiz”⁴) – casos de derrube de árvores, doenças súbitas ou de pequenos incêndios, segundo Sousa Coutinho, a origem de alguns dos “Quituxes”⁵, não são portanto contemplados, por serem exceções à alçada regular dos Chefes que recaíam sobre ninharias ignoráveis. Por outras palavras, os Chefes de Distritos e Presídios podiam atuar como Juizes Árbitros em casos considerados excepcionais por envolverem valores acima das suas normais competências, não em casos que o eram

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.*

² Cristina Nogueira da Silva traça brevemente uma história de como um novo paradigma utilitarista de “missão civilizadora”, inspirado em John Stuart Mill, vem a partir do final dos anos 50 do século XIX a substituir as anteriores noções Iluministas.

Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, pp. 292-297.

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 528, sábado 10 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, p. 1 (ênfase no original).

⁴ Este era o limite da alçada dos “Juizes de Direito”.

Idem, ibidem, loc. cit.; Decreto de 30 de dezembro de 1852, p. 232.

⁵ Artigo 10.º do *Regimento dos Capitães-Mores*.

Carlos Couto, *ob. cit.*, pp. 328-329.

porque não previstos de todo pelas leis portuguesas. De fora da consideração de Atouguia ficam assim todos as “questões, usuaes entre os gentios”¹, que não chega sequer a referir, muito menos a contemplar nas tabelas de emolumentos oficiais, agora de carácter definitivo, que voltam mais uma vez a ser publicadas no Boletim da província².

A reforma da administração da justiça

O decreto com força de lei de 30 de dezembro de 1852, que havia dado azo a esta polémica em torno dos emolumentos a cobrar aquando as “Ouvidas”, foi uma peça legal que introduziu alterações significativas na administração da Justiça em Angola, sendo portanto necessário perceber o alcance destas, antes de prosseguir com o apuramento das suas consequências. Antes de mais, o decreto de 30 de dezembro enquadra-se no projeto mais lato de desmilitarização da administração Angolana, estando de acordo com o espírito do decreto de sete de dezembro de 1836³. Sendo criado por este documento um “Districto Judicial de Loanda”, dividido em três comarcas (“Loanda, Benguella” e “São Thomé”), o artigo terceiro do capítulo primeiro do decreto de 30 de dezembro estabelece a segmentação das comarcas em “Julgados e Presidios, segundo a natureza e estado da sua respectiva população”⁴:

“§1.º O Julgado é a subdivisão da Comarca, n’aquelles territórios em que póde haver um Juiz Ordinario, com as condições que adiante vão determinadas no artigo 36.º [de facto as condições são enumeradas do artigo 34.º ao 43.º].

§2.º O Presidio é a subdivisão da Comarca, que, não podendo gosar ainda das vantagens municipaes, é administrado pela Auctoridade militar que o governa.

¹ *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

² *Idem*, n.º 528, sábado 10 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855.

³ Decreto de sete de dezembro de 1836.

⁴ Decreto de 30 de dezembro de 1852, p. 230.

§3.º São consideradas como Presídios, emquanto a esta divisão, as porções de território de Angola, Benguella e suas dependências, que ali têm denominação de Districtos...”.¹

A novidade estabelecida no terceiro artigo e suas alíneas passa portanto pela introdução de um diferente critério a ter em conta no apuramento da natureza administrativa de cada uma das divisões territoriais, no momento em que se decidia se uma delas era um “Julgado” ou um “Presídio”. A divisão herdada do século XVIII baseava-se num simples parâmetro, para distinguir Distritos de Presídios: nos últimos a autoridade subalterna dispunha de uma guarnição militar e de um reduto, podendo portanto exercer poder coercivo; nos primeiros o representante da administração colonial encontrava-se sob a proteção marcial de potentados Africanos – mais ou menos próximos do tipo ideal de vassallos –, sendo que, portanto, apenas dispunha de poder diplomático e de influência². A “natureza e estado” da população local eram tidos em consideração, mas tal somente no momento de proporcionar foros de vila a uma localidade, elevando-a pela municipalização da condição de mero Presídio (como sucedeu por exemplo com Benguela e Massangano, seguindo um processo orgânico análogo ao da criação de novas vilas na metrópole)³.

A partir de 1852, os antigos “Districtos” passam porém a ser denominados “Presídios” (alínea terceira do terceiro artigo do decreto de 30 de dezembro), sendo que nestes o “respectivo Commandante exerce provisoriamente as funções de Juiz Ordinario e de Paz” (“provisoriamente” porque era “imediatamente constituído em Julgado todo o Presidio ou Districto dos que actualmente são administrados pela Auctoridade local militar, apenas se mostre reunir as condições que esta Lei declara necessarias”)⁴. Por sua vez, os “Julgados” (que em 1852 apenas incluíam Luanda, Benguela, Mossamedes e Massangano), englobam não todos os antigos “Presídios”, mas apenas as cidades e vilas cujo

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* número 203 de 18 de agosto de 1849 pode-se citar o seguinte excerto, bem ilustrativo da situação em que se encontravam as autoridades dos Distritos em que o poder português era pouco mais que nominal – neste caso a *Huilla*:

“...á [sic] necessidade de se determinar um vencimento ao individuo que na Huilla se acha encarregado de ahi ter hasteada sempre a Bandeira Portugueza, e de manter com o Amba daquele Districto relações de amizade, animando-o a conservar sempre para com os Portuguezes as boas disposições em que se acha”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 203, sábado 18 de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1849, p. 1.

³ Aida Freudenthal, José Manuel Fernandes e Maria de Lurdes Janeiro, *Angola no século XIX – Cidades, Território e Arquitecturas*, Lisboa, Edição de autor, 2006, p. 11; Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 508-509.

⁴ Decreto de 30 de dezembro de 1852, pp. 233-234.

desenvolvimento social e cultural foi considerado suficiente. Estas ficam sob a jurisdição de um Juiz Ordinário e de um Juiz de Paz, subalternos ao Juiz de Direito de cada comarca, e por recurso à Relação¹ de Luanda².

Uma divisão que havia sido estabelecida de acordo com parâmetros essencialmente políticos e de pragmatismo militar (a dos antigos “Districtos” e “Presídios”), passa portanto a envolver uma apreciação teórica sobre o nível “civilizacional” de cada agregado populacional em causa (a dos recém criados “Julgados” e “Presídios”). A novidade desta situação deve ser realçada³, pois demonstra que a preocupação com uma suposta “rudeza” específica dos povos africanos⁴ é algo que não é herdado das anteriores décadas liberais (ainda fortemente marcadas pelo Iluminismo tardio), durante as quais, segundo Jill Dias, o “carácter predominantemente militar da administração colonial” portuguesa, que “foi confirmado pelas Cortes de Lisboa em 1822”, podia ser explicado pelo receio de Lisboa face à força “gravitacional” exercida pelo emancipado Brasil – e não pelo recurso a teorias políticas segundo as quais povos de qualquer forma inferiores deveriam ser governados e julgados por militares⁵. Segundo esta perspectiva, apenas após o fecho dos portos brasileiros ao tráfico humano, e a se haver dado a saturação do mercado brasileiro de escravos (que antecedeu o primeiro evento), se sentiu a administração portuguesa segura ao ponto de estender ao território angolano a administração civil, apesar da “afinidade eletiva” que

¹ Sobre as dificuldades que se apresentaram à organização de um tribunal de segunda instância em Luanda, consultar de Cristina Nogueira da Silva, “Uma justiça «liberal» para o Ultramar?”.

Cristina Nogueira da Silva, “Uma justiça «liberal» para o Ultramar? Direito e organização judiciária nas províncias ultramarinas portuguesas do século XIX”, in *Revista do Ministério Público*, n.º 103, 2006, pp. 11-13.

² Decreto de 30 de dezembro de 1852, pp. 233-234.

³ Este ordenamento, apesar de sucessivos avanços e recuos na fronteira de separava áreas passíveis de ter uma justiça civil separada da militar, das em que ambas se misturavam e ainda das com um terceiro grupo – o das formações políticas africanas mais ou menos independentes – viria a demonstrar-se perene. Em 1900 escreve o juiz Joaquim d’Almeida da Cunha, antigo Secretário-Geral do Governo de Angola, que o território angolano se dividia em terras com autoridades militares, administrativas e judiciais (civis) separadas, territórios em que existiam autoridades que aglutinavam todas as funções (na figura dos militares), e por fim domínios avassalados.

Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, pp. 10-11; Joaquim d’Almeida da Cunha, *Os indígenas nas colónias portuguesas d’África e especialmente na Província de Angola*, Luanda, Imprensa Nacional, 1900, p. 21.

⁴ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

⁵ Jill Dias, “A sociedade colonial de Angola e o liberalismo português, 1820-1850”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981, pp. 273, 285.

aproximava a colônia africana à América do Sul¹, e que se traduziria por um anelo à reaproximação entre ambos os territórios, perene ao longo do século XIX².

Quando José Rodrigues Coelho do Amaral menciona então a “missão civilizadora” dos “Commandantes dos Presídios”, é este novo desígnio, de elevar a “Julgados” as parcelas do território que pela sua suposta “rudeza” ainda recebiam a justiça das mãos de militares (de acordo com o novo discurso oficial, que camuflava o impacto anterior da “afinidade eletiva” do território angolano com o Brasil na decisão de manter um regime essencialmente militar na colônia), que o autor parece portanto ter em mente³. A nova nomenclatura nunca chega porém a ganhar raízes: depressa os novos Presídios passam a ser designados nas publicações oficiais ora como Distritos ora como Presídios, de acordo com a lógica herdada do Antigo Regime⁴, sendo que os Julgados se passam a confundir com os municípios, que usufruíam de uma instituição camarária (vilas ou cidades)⁵.

¹ Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, p. 402; Jill Dias, *ob. cit.*, pp. 267-269; Roquinaldo Ferreira, *ob. cit.*, pp. 203-241.

² Como Jacopo Corrado torna abundantemente claro na sua obra *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism* (2008), sendo que, por exemplo, o protonacionalista José de Fontes Pereira, no panfleto que anexa ao jornal *O Futuro de Angola*, número 49 de 21 de outubro de 1886, mais uma vez sugere explicitamente a anexação de Angola pelo Brasil. Sobre o tema, consultar igualmente a obra de José Honório Rodrigues, Mariana Candido, Roquinaldo Ferreira, bem como o prefácio de Alfredo Margarido a Adelino Torres. Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991; Jacopo Corrado, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*, Nova Iorque, Cambria Press, 2008, p. 145; José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1961]1982; Mariana P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Roquinaldo Ferreira, *ob. cit.*

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.*

⁴ Mesmo o Visconde de Atouguia, no seu decreto de 1855, seguindo esta lógica se refere a “Chefes dos Districtos e Commandantes dos Presídios”.

Idem, n.º 528, sábado 10 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, p. 1.

⁵ Na *Lei orgânica da administração civil das Províncias Ultramarinas* de 1914 são de novo expostos os critérios para a classificação das diferentes parcelas administrativas do território colonial (Base 31.ª). Então, reconfirma-se a tendência de entender o comando militar apenas como transitório, sempre tendente a uma plena administração civil, de cunho municipal, que tinha como antecâmara “um regime civil menos avançado que o de concelho”. Dois eixos são essenciais para determinar, então, a natureza de cada área administrativa: o grau civilizacional da sua população, e o grau de submissão militar dos “povos indígenas”:

“2.º As áreas administrativas que abrangem as povoações sedes de governo de colônia ou de distrito, ou outras povoações importantes pela aglomeração da população indígena tenha atingido um grau apreciável de instrução e de progresso, terão a designação de concelhos, aplicando-se-lhes um regime puramente civil;

3.º As áreas administrativas em que habitem povos indígenas completamente dominados e pacificados, mas não civilizados, serão designadas como circunscrições civis, aplicando-se-lhes um regime civil menos avançado que o de concelho;

4.º As áreas administrativas que abrangem povos indígenas ainda não inteiramente pacificados constituirão capitânias-mores ou comandos militares, que devem ir sendo substituídos por circunscrições civis, à medida que se fôr completando a pacificação dos mesmos povos”.

O conceito de “indígena” como estatuto abstrato e provisório, porém, era em 1914 uma criação recente, sendo que Cristina Nogueira da Silva tece a sua breve história desde que surge em 1894 no *Regimento da administração da justiça nas províncias ultramarinas: decreto de 20 de Fevereiro de 1894* – publicado em Angola

Face a este desenvolvimento, torna-se ainda mais clara uma diferença essencial entre o antagonismo que opunha Sousa Coutinho aos Capitães-Mores, e o que atravessava José Rodrigues e os Comandantes de Presídios: o primeiro acusava as autoridades subalternas de nas “audiências de mucanos” administrarem má justiça, lesando a Coroa, a Razão, e os direitos dos africanos; o segundo de as “Ouvidas” contribuírem para a manutenção do atraso civilizacional das suas jurisdições (novo foco de disputa) – cedendo ao “gentilismo”. Pela ruidosa reação à portaria número 66, que José Rodrigues desde logo sentiu, e que o forçou a vir de novo explicar-se nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* a dez de Março de 1855, se adivinhava que a vontade que os Comandantes dos novos Presídios tinham de abandonar as práticas que lhes eram proibidas era pouca, e que a fixação definitiva de uma tabela de emolumentos, por parte do Visconde de Atouguia, em nada vinha contribuir para o abandono do julgamento de casos irregulares, “usuaes entre os gentios”, aquando as “Ouvidas”¹. Restava portanto a exortação, proferida de forma fatalista por José Rodrigues, de que “ao menos [...] não façam uso della [terminologia africana] nos seus escriptos officiaes”². O decreto com força de lei de 30 de dezembro de 1852 havia porém lançado as sementes de uma renovada rivalidade, que a partir de meados da década de 60 do século XIX entrará em ebulição, e fará vir mais uma vez a público os “abusos” “gentílicos” cometidos no sertão, desta feita não pelos Comandantes, mas pelos Juizes civis.

Com a nova divisão administrativa da Justiça, que dividia os territórios em Julgados e Presídios (os primeiros sob a alçada de Juizes civis, os segundos jurisdição de militares), bem como com a fixação dos emolumentos a cobrar pelos Comandantes em metade dos recebidos pelos Juizes civis em iguais casos, naturalmente surgiu uma disputa entre ambas

enquanto 10.º *Apenso* ao *Boletim Oficial* do mesmo ano – passando pelo assumir da sua centralidade no edifício legal colonial por parte dos teóricos responsáveis pela criação da cadeira de Administração Colonial na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1906-1910): Marnoco e Souza e Rui Ennes Ulrich. *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, 10.º *Apenso*, Imprensa do Governo, Luanda, 1894; Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, pp. 21-24; “Natives who were Citizens and natives who were *Indigenas* in Portuguese Empire (1900-1926)”, in Alfred W. McCoy, Josep M. Fradera e Stephen Jacobson (eds.), *Endless Empire. Spain’s Retreat, Europe’s Eclipse, America’s Decline*, Madison, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 295-306; Marnoco e Sousa, *Regime jurídico das populações indígenas*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946; Ministério das Colónias – Secretaria Geral, *Administração civil e financeira das Províncias Ultramarinas*, Luanda, Imprensa Nacional, 1914, p. 24; Rui Ennes Ulrich, *Sciencia e administração colonial*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1908; *Política colonial: lições feitas ao curso do 4.º ano jurídico no ano de 1908-1909*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1909.

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

as corporações profissionais, que a 25 de agosto de 1866 extravasa para as páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*¹. Então, o “Comandante do Concelho de Cambambe” lança a primeira pedra, ao atacar publicamente as instituições civis do seu comando, para as quais, é preciso ter em conta, havia perdido o privilégio de julgar:

“Estas corporações [Câmaras Municipais], pois, precisam d’uma severa fiscalização, ou a sua dissolução. [...] Que segundo as informações que tenho, aos habitantes d’este concelho não tem servido d’utilidade alguma o ter sido elle elevado a julgado, e antes pelo contrário é público e notório que uma grande **parte dos povos d’este dito concelho se tem visto na necessidade d’emigrar para diversos pontos gentios, fugindo ás extorsões e vexames que tem sofrido da maior parte dos juizes ordinarios, ditos de paz, sub-delegados, escrivães, um imenso número de pretos intitutados meirinhos, etc.** e além disto **as suas decisões são quasi sempre absurdas e irrisórias;** ainda que se appelle d’ellas para o juiz de direito da comarca levão imenso tempo primeiro que se decidão, pela grande distancia a que está d’esta localidade”².

A linha dura do Comandante de Cambambe marcará o tom de uma série de intervenções que passam então a ser regularmente publicadas no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, tratando-se de respostas a uma circular emitida a três de agosto de 1866, e publicada dia quatro no mesmo Boletim³. Esta circular indagava as autoridades militares sertanejas quanto à sua opinião acerca da utilidade das “Câmaras Municipaes, Comissões Municipaes (proto-Câmaras) e Julgados”⁴.

António Marques de Mello, “Capitão e Chefe do Concelho do Zenga do Golungo”, respondeu à circular de quatro de agosto no mesmo número que o Comandante de Cambambe, declarando uma opinião semelhante, quer quanto à utilidade das Câmaras Municipais, quer quanto ao Julgado:

“Em quanto ao Julgado tambem não tem sido util aos povos; muitas vezes recorrem elles á justiça da administração queixando-se de **injustiças e vexames**, porque quando o povo procura

¹ *Idem*, n.º 34, sábado 25 de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, pp. 332-334.

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

³ *Idem*, n.º 31, sábado quatro de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 293.

⁴ *Idem, ibidem.*

a justiça judicial não é logo atendido sem primeiramente apresentar uma taxa exorbitante de preparos, e como ás vezes os queixosos não têm de prompto aquelles preparos deixão de progredir nas suas questões, que muitas vezes são de circumstancia”.¹

É interessante notar que as acusações dirigidas pelos militares às autoridades civis se aproximam bastante das que os Governadores ilustrados da viragem do século XVIII haviam dirigido aos seus antecessores, os Capitães-Mores: “extorsões e vexames; decisões [que] são quasi sempre absurdas e irrisórias; injustiças e vexames”². Face a esta continuidade nos adjetivos aplicados para descrever a dispensa de justiça a um nível local, impõe-se a necessidade de se apurar se nos Julgados não haviam igualmente sido mantidas as práticas às quais estes insultos específicos eram anteriormente dirigidos. Na resposta à circular de quatro de agosto, escrita pelo Comandante do “Concelho Principal de Massangano” são dadas preciosas pistas para responder a esta interrogação:

“O povo, em geral, não está satisfeito com o actual systema de Julgados; o povo desconfia sempre que os seus patricios os enganão, e que sempre são lezados na applicação da justiça: Juizes que se aproximem de possuir os requisitos pelos quaes possam satisfazer a um tão importante cargo julgo custoso, senão impossivel o encontra-los por estas paragens, sejam europeos ou **nativos; porém, com estes ultimos dá-se mais um contra, e é a superstição de que em geral são dotados, guiando-se muitas vezes por prejuizos, filhos da falta de educação que tiveram, a qual se recente imensamente do gentilismo.** E ainda mais, acontece que muitas vezes, se não quasi sempre, o juiz não se julgando com forças de desempenhar um tão importante cargo, sem que por isso d'elle desista, **recorre a quem o aconselhe;** este d'ordinario abusando da inépcia do juiz, vai agravar a sorte dos menos favorecidos da fortuna; isto em algumas partes toca a meta do escândalo”.³

O “gentilismo” torna então a estar na ordem do dia, desta feita sendo os Juizes Ordinários e de Paz os alvos das acusações públicas. Estas denúncias ecoam em Ambaca, chegando aí mesmo os moradores a fazer circular um abaixo-assinado, “pedindo a extinção

¹ *Idem*, n.º 34, sábado 25 de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 333 (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem*, pp. 332-333.

³ *Idem*, n.º 35, sábado 1 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 345 (ênfase não no original).

do julgado”¹. Já o Tenente José Fortunado Barreto, a autoridade militar deste concelho, reclama:

“...é para mim o mais espinhoso possível, por ter que informar (sem acusar) dos actos do julgado d’este concelho; todavia, referindo-me somente á vantagem, ou desvantagem que o dito estabelecimento de julgado tem produzido aos habitantes do mesmo, devo dizer a v. ex.^a que **o dito estabelecimento não exerce nem é possível exercer os actos judiciais neste paiz, em toda a sua plenitude, por quanto os povos estão tão cheios de variados vícios e prejuizos gentílicos, que a lei jurídica não tem artigos applicaveis a taes prejuizos**: logo é facto que os actos e julgamentos feitos, pelo juizo ordinario são pela maior parte arbitrarios e accommodados ás partes, conforme o seu character e consciência lhe sugere”².

No referido abaixo-assinado (publicado no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* em conjunto com a resposta de José Fortunado Barreto), pode ler-se por sua vez que o “povo” vinha sendo “bastante espoliado de seus teres por meio d’embargos sucessivos e machinaes, movidos por pessoas poderosas, que dominão com imperio os juizes ordinarios, que não passam de simples authomatos”³. Esta queixa, de que a existência de autoridades civis apenas acarretava custos adicionais sem que do seu funcionamento vantagens visíveis adviessem às populações, será recorrente⁴, e é sem dúvida ventilada em grande parte em função da rivalidade entre os ramos civis e militares da administração colonial local. Interessante, no entanto, é o outro tema transversal a todas as avaliações do desempenho dos Julgados e Câmaras Municipais, por parte das autoridades militares: o do

¹ *Idem*, n.º 36, sábado 8 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 360.

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ O Capitão João Justino da Costa, do Alto-Dande, acerca da Câmara Municipal e seus “cofres” diz no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* de 15 de setembro de 1866 que “não servem de vantagem nenhuma a este concelho, nem para cousa alguma”. Já Joaquim Dias dos Santos, Chefe de Icolo e Bengo afirma nas páginas do mesmo *Boletim* que “conhece o povo d’este concelho a existência d’esta instituição [camarária] pelas contribuições que paga, e não pelos seus benefícios”. O ataque mais explícito às instituições civis municipais viria porém do Chefe de Massangano, concelho com foros de vila desde os tempos da reconquista aos Holandeses (publicado a 1 de setembro de 1866):

“A camara d’esta villa foi fundada há mais de 200 annos, e hoje não tem, nem me consta que tenha tido, se quer ao menos uma modesta cubata, onde celebre as suas sessões, nem um banco ou cadeira possui onde os camaristas se sentem. Os rendimentos da mesma camara são absorvidos d’uma maneira mysteriosa”.

Idem, n.º 35, sábado 1 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, Luanda, p. 345; n.º 37, sábado 15 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, pp. 371-372.

resvalo para um “gentilismo”, incapaz de ser combatido simplesmente promulgando uma “lei jurídica” pouco adaptada aos desafios legais apresentados quotidianamente na colónia.

Esta capitulação aparente face aos “vícios e prejuízos gentílicos” é de todo nova em relação à atitude iluminista que informou os obreiros das sínteses jusnaturalistas de finais do século anterior. Os autores ilustrados haviam-se julgado capazes de com o recurso à Razão universal destilar compêndios jurídicos passíveis de servir de lei a quaisquer povos, digerindo dessa forma as diferenças entre estes. No período liberal este otimismo exacerbado esmorece, e, quando um ano após a publicação da opinião de José Fortunado Barreto nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* é aprovado em Portugal o Código Civil de 1867, no artigo oitavo deste diploma legal é já consagrada a existência de sistemas legais paralelos em várias colónias portuguesas¹. Este renovado reconhecimento oficial da pluralidade legal existente nos vários terrenos coloniais – que era aliás desde há muito tida como óbvia – abre de uma forma evidente o caminho para a criação de sistemas legais paralelos, definitivamente subalternizantes de todos aqueles marcados como não prestes para auferir da proteção da “lei jurídica” portuguesa. Mas, mais do que isso, o artigo oitavo do Código Civil de 1867 dá sanção à opinião de “que a lei jurídica não tem artigos applicaveis” a certos “prejuízos”², o que não pode deixar de ser tido como o marco do abandono definitivo do projeto sintetizador jusnaturalista de setecentos (a diferença passa a ser reconhecível como impossível de digerir). Para Angola, que não figura nas exceções então traçadas, não ficava porém prevista qualquer nova “codificação dos usos e costumes”, sendo que as autoridades a quem era confiada a

¹ “Art. 8.º Desde que principiar a vigorar o código civil ficará revogada toda a legislação anterior, que recaír nas matérias civis, que o mesmo código abrange:

§1.º São ressalvados:

- a) Na Índia os usos e costumes das Novas Conquistas, e os de Damão e de Diu, coligidos nos respectivos códigos. E no que se não oppozer á moral ou á ordem publica;
- b) Em Macau os usos e costumes dos chins nas causas da competência do procurador dos negócios sînicos;
- c) Em Timor os usos e costumes dos indígenas nas questões entre elles;
- d) Na Guiné os usos e costumes dos gentios denominados **grumetes** nas questões entre elles;
- e) Em Moçambique os usos e costumes dos baneanes, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas nas questões contra elles. [...]

§3.º Os governadores das províncias ultramarinas mandarão immediatamente proceder por meio de pessoas competente á codificação dos usos e costumes ressalvados no § 1.º, e ainda não codificados, submetendo os respectivos projectos á aprovação do governo”.

José Dias Ferreira, *Código Civil Português Anotado*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870, pp. 4-5.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 36, sábado 8 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 360.

administração da justiça na colónia continuariam portanto a ser forçadas a dar seguimento a causas “gentílicas” de forma *ad hoc*¹.

A partir das várias respostas ao pedido expresso na circular de três de agosto de 1866, pode-se perceber que em várias localidades – Ambaca, Cambambe e Massangano – o recurso a especialistas rituais locais, como conselheiros ou auxiliares jurídicos, devia ser então a norma, sendo os “prejuízos gentílicos” consecutivamente citados como estando na origem das decisões judiciais tomadas *ad hoc* por parte dos Juizes civis, e classificadas pelos militares como “absurdas e irrisórias”². A opinião de José Fortunado Barreto, de “que a lei jurídica não tem artigos applicaveis a taes prejuizos”, revela igualmente que certos casos – que tinham porém seguimento e davam origem a vereditos – eram com certeza julgados apenas com o recurso a jurisprudência de matriz africana³. Tal não poderia deixar de ser, pois havendo o Liberalismo proclamado o princípio da *nulla crime sine lege* e o da *nulla poena sine lege*⁴, e sendo exigido às autoridades civis por parte das populações não só o julgamento de crimes não previstos pelas leis portuguesas (a prática de feitiçaria, por exemplo), como a dispensa de penas altamente irregulares (escravidão nos moldes da instituição “linhageira”⁵, convertível via “resgate humanitário” em um contrato de serviçal), apenas restava aos Juizes a hipótese de buscar apoio nos sistemas legais africanos capazes de enquadrar a sua ação.

As práticas anteriormente apontadas como impróprias aos Capitães-Mores mostraram-se assim arreigadas – desta feita perpetuadas pelas autoridades civis – após mais de um século de ímpeto reformista por parte das elites de Luanda e da Metrópole. Contudo, a

¹ Quando em 1914 é publicada a *Lei orgânica da administração civil das Províncias Ultramarinas*, no sétimo ponto da 18.^a base é de novo recomendada – desta feita incluindo Angola – “a codificação dos usos e costumes dos indígenas e [a] preparação e adopção dos diplomas especiais que, nos termos desta lei, lhes devam ser aplicados”. A repetição desta instrução é um bom indicador de que nesta área os progressos haviam sido poucos. De acordo com esta mesma lei, seriam os administradores ou chefes delegados do governador os encarregues nas circunscrições civis de “estudar os usos e costumes dos indígenas, seu estado social, organização política, regime da propriedade, coligindo todas as informações para uma razoável e adequada acção administrativa e civilizadora” (primeiro ponto da 38.^a base).

José Dias Ferreira, *ob. cit.*, pp. 4-5; Ministério das Colónias – Secretaria Geral, *ob. cit.*, pp. 14, 28.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 34, sábado 25 de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, pp. 332-333.

³ *Idem*, n.º 36, sábado 8 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 360.

⁴ Esmeralda Simões Martinez, *Uma justiça especial para os indígenas – Aplicação da justiça em Moçambique (1894-1930)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2012, p. 44.

⁵ Catarina Madeira Santos, *ob. cit.*, pp. 127-148; Isabel Castro Henriques, *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 57-82; Joseph C. Miller, “Imbangala Lineage Slavery – (Angola)”, in Suzanne Miers e Igor Kopytoff (ed.), *Slavery in Africa – Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

descrição sistemática do Direito africano havia atingido o seu zénite aquando os princípios jusnaturalistas estavam em voga, e agora a maneira de lidar com comportamentos tidos como aberrantes pelas elites (enquadrados como deslizes “civilizacionais”) passa por um silenciamento quanto ao real teor das práticas “gentílicas”¹, que apenas era pontualmente quebrado em casos bastante específicos, que envolviam quase sempre troca de acirradas acusações em praça pública. O da disputa entre Chefes de Presídios e Distritos, e as autoridades civis (Juizes Ordinários, de Paz e Câmaras Municipais) foi sem dúvida um dos mais marcantes, por abarcar mais uma vez agentes coloniais portugueses – mas não o mais comum.

Até ao último quarto do século XIX, a ocorrência mais vulgar de descrições de práticas e crenças em torno da feitiçaria continua a ter lugar nas descrições de costumes africanos por parte de agentes subalternos do aparelho colonial português. O que a política de silenciamento – que José Rodrigues Coelho do Amaral em 1855 tentava reforçar – implicava nestes casos era o esvaziamento de significado etnográfico do conteúdo publicado, que ao contrário das sínteses iluministas deixava de ter como objetivo perceber (para melhor controlar) o “Outro” africano, mas sim apenas difundir argumentos a favor da manutenção do tráfico negreiro, caricaturalmente descrevendo os potenciais escravos, e promovendo a ignorância face aos reais contornos das suas instituições culturais e jurídicas. Em função da natureza propagandística de um tal programa, torna-se claro porque é que o interesse no rigor descritivo depressa esmaece e o esbatimento de fronteiras entre o “Outro” e os agentes coloniais se torna problemático sob um ângulo completamente novo.

Se anteriormente a adoção de costumes africanos era vista pelas elites como a promoção do desperdício e do ócio, atrasando o avanço das Luzes, e ferindo os interesses da Coroa – aplicando má justiça –, agora tal escolha passa a ser entendida como uma contradição dos argumentos escravagistas baseados no princípio do desfasamento civilizacional (que postulavam uma divisão essencial entre os possíveis escravos e os seus senhores), centrais às teses gradualistas². Os argumentos raciais viriam, a partir da década de 70 de Oitocentos, a proporcionar a hipótese de traçar uma linha imaginária mais

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

² João Pedro Marques, “Resistência ou adesão à «causa da humanidade»? Os setembristas e a supressão do tráfico de escravos (1836-1842)” in *Análise Social*, vol. XXX, 1995, p. 382.

estaque¹ – porque baseada em caracteres somáticos e portanto mais estáveis – entre negros, mestiços e brancos (que no entanto tardam em singrar no solo português, não por uma maior tolerância mas por falta generalizada de preparação e de uma cultura pública científica, essencial para que a aceitação de teses científicas fosse expedita e hegemónica²). Entretanto, como fica claro nas admoestações de José Rodrigues Coelho do Amaral e na polémica de 1866 entre militares e autoridades civis, a divisão entre o “Outro” e os agentes coloniais assentava na ténue separação entre “civilização” e “gentilismo”³. O policiamento desta última partição torna-se portanto fundamental para a manutenção do discurso

¹ Arlindo Barbeitos, “A ‘raça’ ou a ilusão de uma identidade definitiva”, in António Custódio Gonçalves (org.), *O racismo ontem e hoje. VII Colóquio Internacional Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, pp. 144-146.

² António Gil, cuja obra será analisada na parte final deste capítulo, é um bom exemplo desta incapacidade. Jurista e homem de letras, apesar de sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa, e de usar amiúde o conceito de raça, inclusivamente defendendo o caso da manutenção de linhas mais estanques em torno destas (de forma a evitar a mestiçagem cultural que deplora), nunca o faz com bases outras que a linguística e a metafísica.

António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da África Occidental Portuguesa Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Caracter Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N’uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854.

³ Segundo Valentim Alexandre, este período é informado por um etnocentrismo “não racista” – no sentido biológico do termo que se tornou hegemónico no último quarto do século XIX –, que opunha a “civilização” à “barbárie”, ou gentilismo:

“Para a ideologia dominante [até 1870, segundo o autor] como se exprimia em inúmeros textos da imprensa portuguesa da época – a raça negra estava irremediavelmente ferida por uma inferioridade inata: tratar-se-ia de uma “população selvagem”, “essencialmente indolente”, [...] Desta concepção se partia para a justificação do tráfico de escravos (que permitia “resgatar” desse mundo de barbárie alguns milhares de africanos...”.

De ressaltar porém que esta forma de descrever negativamente a população africana negra havia herdado os termos depreciativos tecidos pelas elites iluministas como descritivos das classes desfavorecidas metropolitanas, brancas e europeias; e que o autor apesar de utilizar o termo “raça negra” o faz tendo em conta que no período em causa (1825-1875) o racismo ainda não era a ideologia dominante.

A prevalência deste etnocentrismo “não racista” não implica porém que o termo “raça” ou “raça negra” não fosse empregue, apenas que dominava ainda o “modo bipolar de posicionamento do estranho, que foi sucessivamente representando o *outro* como “bárbaro”, “infel”, “selvagem”, “primitivo actual”, nas palavras de Fernando Catroga. Tal não exclui, nota Fernando Catroga, que livros como *Nouvelle division de la terre par les diferentes espèces ou race d’hommes* (1648), do francês F. Bernier, desde uma época remota classificassem os diversos grupos humanos em “raças”, e que a cada uma atribuissem características morais, como Lineu o viria a fazer em *Systema Naturae* (1735), mas apenas que as hierarquias de “raças” não haviam ainda desaguado no “racismo” – enquanto ideologia hegemónica ou de massas ao serviço da subalternização do “Outro” colonial. Fernando Catroga, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999; *Os passos do Homem como restolbo do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 199-200; Valentim Alexandre, “O Império e a Ideia de Raça (séculos XIX e XX)”, in Jorge Vala (org.), *Novos Racismos – Perspectivas Comparativas*, Oeiras, Celta Editora, 1999, p. 135.

antiabolicionista de tom gradualista, hegemónico a partir de meados da década de 50 do século XIX, e ao longo da seguinte¹.

Na portaria número 52 do Governo Provisório que em 1854 antecede José Rodrigues Coelho do Amaral, fica claro como o binómio “civilização/gentilismo” passa a estar na base da classificação das gentes e elites do território colonial, que desde o século XVIII haviam sido classificadas tendo apenas em conta o grau relativo de ilustração². Esta portaria visava regular os costumes fúnebres da colónia – batalha perene³ –, abrindo caminho para o estabelecimento de cemitérios públicos nos “Distritos”, sendo que nela se revela um renovado zelo da administração no policiamento de práticas tidas como manifestações de “gentilismo”:

“Portaria N.º 52 – O Governo Provisorio funcionando de Governador Geral da Provincia de Angola e suas Dependências determina o seguinte: Cumprindo remover as causas que até hoje teem obstado ao estabelecimento de cemitérios públicos em todos os Distritos [...] acabe a pratica geralmente seguida neste paiz, de se fazerem os enterramentos nas estradas publicas, nos musseques, e outros sítios: **pratica barbara, e anticivilizadora**, que não só concorre para a insalubridade do clima, mas tambem se oppoem iminentemente a que se desenvolvam, como é mister, os sentimentos de piedade, e religião que tão necessário é propagar, e fortalecer, **acabando com estes actos que relevam uma marcada tendência para o gentilismo**”.⁴

Apenas um par de anos antes, em 1852, Joaquim Moreira Reis, Bispo de Angola e do Congo, havia emitido uma circular, em que o artigo número oito incidia precisamente sobre este mesmo assunto:

¹ João Pedro Marques, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 158-159, 2001, p. 210; “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 470, sábado 30 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1854, p. 1.

³ Que não era, obviamente, mais que um episódio de uma “guerra” mais vasta, a decorrer em palcos espalhados por diversos continentes. Sobre o tópico da reforma Romântica e pós-Romântica dos costumes funerários e dos impactos das leis dos cemitérios, com um enfoque respetivamente em Portugal e no Brasil, consultar as obras de referência de Fernando Catroga e João José Reis.

Fernando Catroga, *O Céu da Memória*, Coimbra, Edições Minerva, 1999; João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

⁴ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, *ibidem*, *loc. cit.*

“Art. 8.º Os Parochos e todos os mais Sacerdotes, procurarão persuadir por todas as maneiras convenientes e rasoaveis, a reprovação, que merece o supersticioso e bárbaro costume de reuniões, que nesta nossa Diocese se chamam Itamas [rituais fúnebres], consentindo-se [estes ritos] mesmo nesta cidade **com deslustre** até hoje de seus habitantes [...] costume este – que condemna-mos totalmente”.¹

O policiamento dos rituais fúnebres havia já estado no centro da contenda entre Alexandre da Sagrada Família e o Barão de Mossamedes². Então, quedara claro que o móbil da perseguição por parte dos clérigos do sertão aos desviantes (que sendo católicos batizados se faziam enterrar segundo rituais africanos), se prendia meramente com a fuga destes ao pagamento ou das taxas cobradas pelos párocos para celebrar os últimos ritos cristãos, ou das multas tabeladas para as infrações “gentílicas” cometidas por católicos. A comparação entre o oitavo artigo da circular de Joaquim Moreira Reis e a portaria número 52 do Governo Provisório de 1854 é interessante, porém, porque revela que apesar do discurso eclesiástico continuar nesta década anacronicamente fiel à terminologia iluminista à qual inicialmente havia sido hostil (a indulgência em superstições marcava o “deslustre”, ou afastamento das Luzes de uma dada população), o Governo civil rege-se já por um outro esquema conceptual. Se durante o mandato de Governador e Capitão-General do Barão de Mossamedes haviam sido financeiras as causas últimas da disputa entre párocos e os sertanejos batizados que adotavam costumes africanos, na década de 50 do século XIX a questão é já enquadrada pelo governo civil como uma cedência da “civilização” à “barbárie” – que as elites queriam ser livres de apontar apenas como apanágio de africanos passíveis de ser escravizados ou forçados a trabalhar, e não mais de agentes colonias, por mais deslustrados que fossem.

A década de cinquenta do século XIX havia de ser pródiga em avanços legais que conferiam uma emancipação que seria pouco sentida no terreno pelos africanos. A proibição da prestação de serviço forçado por parte dos carregadores (1856)³, a extensão

¹ *Idem*, n.º 355, sábado 17 de julho, Luanda, Imprensa do Governo, 1852, p. 4.

² J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825, pp. 282-283.

³ A primeira tentativa de erradicação do serviço forçado de carreto data de 31 de janeiro de 1839, sendo que esta soçobra logo em 1840, quando o Governador-Geral que a havia feito cumprir na colónia, António Manuel de Noronha, regressa à metrópole. A segunda proibição, de 1856, teria um impacto no terreno tão fraco que Sá da Bandeira viria a fazer publicar no Diário do Governo uma portaria em que ordenava “um

do princípio do “ventre livre” às colónias (1856) e o estabelecimento de um prazo de vinte anos para o fim do tráfico interno de escravos (a contar a partir de 1858), são marcos importantes, no papel, que como já ficou demonstrado encontraram uma grande resistência aquando a sua aplicação prática. Parte dessa reação teve origem na dificuldade imensa que se fazia sentir no avanço de uma verdadeira reforma económica, sendo que Angola demorava a transformar-se numa colónia de plantação¹. De resto, a informar a resistência esclavagista passam a estar também, a partir de meados do século, os parcos resultados económicos da *Grand Experiment* britânica, e cada vez mais as revoltas e revoluções da América Latina e Antilhas². José Rodrigues Coelho do Amaral encabeçará na colónia uma resistência tenaz às medidas abolicionistas dos anos cinquenta³, encarando-as –

«rigoroso inquérito» a todos os governadores subalternos e outras autoridades, prometendo rigorosas penas aos que se tivessem oposto ao decreto de 3 de Novembro de 1856”. Também esta “cruzada” de Sá da Bandeira seria coroada por um embaraçoso fracasso, resultado da sabotagem por inércia ou do incumprimento explícito das disposições legais que gizava, por parte das autoridades do sertão:

“...os interessados nos antigos abusos mantêm a esperança de que, em relação às disposições do decreto de 3 de novembro de 1856, ha de acontecer o mesmo que succedeu com a portaria d’este ministerio de 31 de janeiro de 1839, a qual aboliu o serviço forçado de carregadores, e que tendo sido executada durante algum tempo, foi depois sophismada por um governo da provincia; do que resultou voltarem as cousas ao antigo estado...”.

Tal resistência perene leva a que o Marquês de novo retome o tema, no terceiro capítulo da sua obra dedicada ao *Trabalho Rural Africano*, de 1873, em que elenca a “genealogia” iluminista da proibição do serviço forçado de carregador. Sobre o tema dos carregadores, consultar o artigo de Alfredo Margarido bem como a obra de Beatrix Heintze.

Alfredo Margarido, “Les Porteurs: forme de domination et agentes de changement en Angola (XVII^e siècles)”, in *Revue française d’histoire d’outr mer*, vol. LXV, n.º 240, 1978, pp. 377-400; Beatrix Heintze, *Pioneiros Africanos – Caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*, Luanda, Editorial Nzila, 2004; Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873, cap. III e pp. 55-56, 68; Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 78.

¹ Em 1858 Sá da Bandeira publica uma portaria em resposta a uma série de ofícios secretos de José Rodrigues Coelho do Amaral, em que o Governador-Geral se queixa do impacto económico negativo da proibição do serviço forçado de carroto, de novo decretado em 1856. Nesta portaria Sá da Bandeira nega a suposta “tenaz reluctancia dos pretos ao trabalho”, sugerindo no quarto ponto a introdução da produção de géneros coloniais (algodão, tabaco, café, etc.) como forma de incentivar a “população indígena ao trabalho”, em alternativa ao trabalho forçado. De acordo com o Marquês, a ideia seria substituir o pagamento de impostos em dinheiro pela entrega de parcelas destes produtos à administração colonial.

Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *ob. cit.*, pp. 59-70; Elaine Ribeiro, “Fissuras no discurso abolicionista português: o serviço de carregadores e a colonização da África centro-occidental”, in *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, 2011, pp. 11-12, disponível em:

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307754801_ARQUIVO_TextoElaineRibeiro.pdf

² Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *ob. cit.*, p. 34; João Pedro Marques, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 158-159, 2001, p. 212; “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006, pp. 681-685.

³ O Governador não perde porém a confiança do governo metropolitano, em larga medida graças à sua diligência no avanço de um outro eixo estratégico, a ocupação de novos territórios.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, *loc. cit.*.

especialmente o decreto que proibia o serviço forçado de carroto – como a sentença de “morte do país”¹.

O Governador havia também realisticamente asseverado a Sá da Bandeira que seria das autoridades militares do interior que a maior resistência ao cumprimento da proibição de serviço forçado de carregadores partiria². Tendo em conta a posição reacionária do Governador³, e este seu último parecer, Sá da Bandeira aposta fortemente na criação de concelhos e no desenvolvimento em geral do regime municipal no interior da colónia, como nova forma manter em cheque a influência pró-tráfico das autoridades subalternas militares do interior⁴. Esta tentativa de desmantelamento do regime militar e talassocrático de antiga matriz escravagista que apenas privilegiava a ocupação urbana do litoral resultará no conflito entre militares e as autoridades civis do sertão, que viria a extravasar nos anos sessenta para as páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*⁵. Ao longo desta polémica, é curioso verificar que para desqualificar os seus rivais os militares passam a empregar o mesmo tipo de argumentos que haviam sido avançados, desde meados do

¹ *Idem, ibidem*, p. 77.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*.

³ Num suplemento ao número 603 do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, José Rodrigues Coelho do Amaral apesar de afirmar, na circular transcrita, ser “justíssima” a medida de Sá da Bandeira de terminar com o serviço forçado de carroto, dá a entender que esta é impraticável, devido à “natural indolência dos pretos”. Estes, que o mesmo classifica de “inculto[s]”, não poderiam no entender do Governador ter nas mãos a possibilidade de sequestrar “todos os interesses da Província”, ao poderem negar-se ao trabalho de carregador:

“Se antes de chegar a epocha em que os pretos poderão ser dispensados do serviço de conducções, elles se recusassem absolutamente a fazel-o, ou exigissem retribuições excessivas – o que equivaleria ao mesmo –, as benéficas intenções do Governo de Sua Magestade para lhes dar desde já **uma representação de homens livres, tão inteira como a tem os demais subditos de Sua Magestade**, se mallograriam; porque não é possível admitir a ruina de todos os interesses da sociedade, em sacrificio a um principio mal entendido”.

José Rodrigues reitera ainda que nenhuma forma de trabalho (mesmo forçado) pode ser considerada vil: “a ociosidade é que merece este stigma”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, suplemento ao n.º 603, abril, Luanda, Imprensa do Governo, 1857, pp. 2-3 (ênfase não no original).

⁴ De acordo com Valentim Alexandre, a iniciativa de procurar “dar vida à administração municipal” revela “a vontade de cercear o poder dos comandantes dos «distritos» e «presídios» (os antigos capitães-mores), vistos como um dos maiores obstáculos à aplicação das directizes formuladas em Lisboa”, sendo promovida em tandem com a promoção da colonização branca. Contudo, como revelam as acusações dos militares ao funcionamento quer das Câmaras e Comissões Municipais, quer dos Julgados, as antigas práticas abusivas dos Capitães-Mores foram grandemente respigadas por estas instituições (que assim retomavam a posição dos últimos na “máquina” de criação de escravos), gorando mais uma vez as expetativas reformistas de Sá da Bandeira.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, *loc. cit.*; Valentim Alexandre, “Nação e Império”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudri, *História da Expansão Portuguesa*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 95.

⁵ Aida Freudenthal, José Manuel Fernandes e Maria de Lurdes Janeiro, *ob. cit.*, p. 9.

século XVIII, contra eles próprios¹: a adoção por parte das autoridades civis de jurisprudência de matriz africana na hora de julgar litígios oralmente processados.

Para começar a perceber como é que a cedência ao pluralismo legal presente no território deixa de ser marca da prestação de má justiça, para passar a ser argumento contra a existência de autoridades civis – na boca de escravagistas, que reconheciam a estratégia de municipalização como a manobra política que era de Sá da Bandeira –, é preciso ter em conta a evolução nas descrições dos costumes africanos que teve lugar a partir dos anos 40 do século XIX. Esta década é marcada pelo início da publicação dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* (1840-1846) – seguidos nos anos cinquenta pelos *Annaes do Conselho Ultramarino* (1854-1868) –, bem como pela radicação da imprensa periódica na colónia (de 1845 em diante). Estas publicações proporcionam então um fórum mais alargado às opiniões escritas sobre a política colonial portuguesa, e se de início se encontram bastante vinculadas à propagação dos ideais dos “teóricos” abolicionistas que as impulsionam, depressa os “práticos” reacionários em relação ao projeto emancipador de Sá da Bandeira percebem a sua utilidade, fazendo-se também ouvir, e muitas vezes repescando argumentos originalmente esgrimidos pelos seus opositores.

O uso e abuso da obra de um jurista viquiano

A obra de António Gil (1802-1879), jurista e sócio efetivo da Academia Real das Ciências de Lisboa, publicada em 1854, proporciona um bom exemplo de como o trabalho de um insuspeito defensor do final do tráfico², e apoiante declarado de Sá da Bandeira¹,

¹ Anteriormente à década de 50 de Oitocentos, quando a administração metropolitana se encontrava ainda hipersensível à ameaça de uma sucessão de partes do território da colónia angolana – especialmente Benguela e os pontos do *binterland* que deste porto dependiam comercialmente – a favor de uma integração no Império do Brasil, a acusação de pertença ao “partido brasileiro” (ou equivalentes, como a de pertença a lojas maçónicas) parecia funcionar como um libelo de igual funcionalidade quando mobilizado nas disputas entre diferentes elites coloniais locais. De facto, até aí a acusação de incitar ao “ódio de raça” parecia indissociável da de promover uma aproximação ao Império do Brasil.

Roquinaldo Ferreira, *ob. cit.*, pp. 203-241.

² Escreve António Gil: “Quanto á hedionda, á inútil escravidão em Angola, é cousa de si tão clara que ella é um cancro roedor, não só da provincia, mas dos proprios a quem na apparencia aproveita, que bem ocioso seria quanto se houvesse de dizer para prova”.

António Gil, *ob. cit.*, p. 26.

haveria de proporcionar argumentos aos gradualistas defensores do “resgate humanitário”, acima de tudo por abraçar uma série de conceitos oriundos de tradições contra-iluministas². Publicada de forma a cumprir as suas obrigações académicas junto com a Academia Real³, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza alem do Equador, tendentes a dar alguma ideia do caracter peculiar das suas instituições primitivas* é uma memória⁴ que se apresenta como uma tentativa inovadora de tratar o direito costumeiro africano⁵, ao mesmo tempo que reformas concretas ao sistema de justiça português em Angola são sugeridas de forma impressionista. A mesma ambiguidade judicial decorrente da convivência de diferentes sistemas jurídicos que vinha estando no cerne da disputa entre militares e Juizes civis é mais

¹ Tendo efetivamente lutado pela supressão do serviço forçado de carregadores em Angola, enquanto membro do Conselho de Governo em Luanda, e feito parte do sistema de justiça civil da colónia, o autor havia mesmo sido elogiado “em nome da Rainha” pelo “illustre Sá da Bandeira”.

Idem, ibidem, pp. 24-26.

² A novidade do pensamento de António Gil prende-se portanto com o abraçar de uma corrente de pensamento que havia sido preferencialmente seguida por defensores da manutenção do tráfico transatlântico, ou da escravatura interna, como Azeredo Coutinho, e posteriormente por Miguelistas antiliberais como José da Gama e Castro, Visconde de Sernancelhe, que, no seu “O Novo Príncipe” (um ataque contra “os utopistas” e as suas “ficções constitucionais”), defende que:

“Entre os mais recomendáveis publicistas que escreverão pelos principios do seculo de setecentos, há hum quasi de todo desconhecido, ainda entre os seus, porque a muita originalidade com que escreve o torna obscuro, e exige, para cabalmente compreende-lo, meditação e estudo. Chama-se João Baptista Vico. De todos os escriptores de que até agora me tem chegado notícia, nenhum me parece haver tratado com tanto conhecimento de causa da origem das línguas, da formação das nações, e de muitos outros objectos não menos curiosos que interessantes”.

Sobre a influência de Vico na obra de José da Gama e Castro, bem como no pensamento “contra-revolucionário” Português de Oitocentos, consultar a tese de Luís Reis Torgal. Para um estudo panorâmico da receção de Vico em Portugal, consultar os artigos de Norberto Ferreira da Cunha e de António Braz Teixeira.

António Braz Teixeira, “Presencia y Ausencia de Vico en la Filosofía Luso-Brasileña”, in *Cuadernos sobre Vico*, n.º 15-16, 2003, pp. 209-223; José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho *Análise sobre a Justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da Africa*, Lisboa, Nova Oficina de João Rodrigues Neves, 1808; José da Gama e Castro, *O Novo Príncipe ou o espirito dos Governos Monarchicos*, Rio de Janeiro, Tipografia de J. Villeneuve, 1841, p. 13, 53; Luís Reis Torgal, *José da Gama e Castro: história do seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, tese de licenciatura, texto policopiado, 1966; Norberto Ferreira da Cunha, “Giambattista Vico na cultura portuguesa (das luzes à geração de 70)”, in *Fórum*, n.º 30, 2001, pp. 3-54.

³ Reeditada em 1945, pela Universidade de São Paulo, com uma introdução de J. Philipson.

António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza alem do Equador, tendentes a dar alguma ideia do caracter peculiar das suas instituições primitivas*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1945[1854].

⁴ Escrita com base em acontecimentos que haviam tido lugar dez anos antes.

Idem, Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Caracter Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N'uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 2.

⁵ O autor restringe a sua análise direta aos membros das sociedades que falam “dialectos da lingua bunda”, ou quimbundo (área de influência de Luanda), admitindo ignorar os dialetos do sul e da área de Benguela (“...palavras que eu infelizmente não intendia porque nunca soube o ambundo”), e que iria referir costumes do Reino do Congo e Jagado de Cassange dos quais apenas ouvira falar a terceiros.

Idem, ibidem, pp. 2, 10-11, 21, 27-28.

uma vez realçada, e lamentada, por o autor entender que esta põe em causa o funcionamento pleno das instituições oriundas de ambos os universos legais. As *Considerações sobre alguns pontos...* de António Gil são fortemente marcadas pelas teorias de Court de Gébelin (conforme sugere a sua escolha do termo “instituições primitivas”¹), e especialmente pela *Scienza nuova* de Giambattista Vico (1725) (o que explica a sua escolha do termo *Systema de Jurisprudencia*)². Tal como o próprio sócio da Academia indica, a sua abordagem ao tema em mãos é original (não tendo em conta o quão tributária é por vezes de Vico)⁴:

¹ O escritor Antoine Court de Gébelin (1719-1784), para além de ter ficado famoso pela sua intervenção no caso Calas e na popularização do Tarot enquanto oráculo divinatório, deu ao prelo a pioneira obra, em nove volumes, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie, 1773-1782*. Nesta, Court de Gébelin lançou as raízes do estudo da história da linguagem, dedicando o volume II à *Grammaire universelle et comparative*, e o III à *Origine du langage et de l'écriture*. Antoine Court de Gébelin defendia o fisiocratismo, tendo igualmente na sua obra *Le Monde primitif...* elaborado a partir da noção de Giambattista Vico de que as instituições sociais evoluíam numa primeira fase a partir das leis agrárias, construído uma reinterpretação completa das antigas mitologias clássicas entendendo-as como alegorias agrárias.

Arthur McCalla, *A Romantic Historiosophy: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche*, Boston, Brill, 1998, pp. 176-177.

² De acordo com Vico, a cada um dos três *corsi* ou “estágios” em que se pode situar um povo a dado momento (a “idade dos deuses”, a “idade dos heróis” e a “idade dos homens”), corresponde um diferente sistema de linguagem, governos e finalmente de jurisprudência: primeiro um místico e teológico (baseado em oráculos), de seguida um baseado na acumulação de jurisprudência heroica (baseado em regras e na disciplina militar), e finalmente um assente na equidade entre indivíduos (típico das sociedades livres).

Fernando Catroga, *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 155-157; Giambattista Vico, *Ciência Nova*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 667-668, 699-707 [parágrafos 915 e 954 a 964]; Luís Reis Torgal, *ob. cit.*, pp. 137, 141-142.

³ “A estas considerações levam principalmente as idéas que ambos, **Court de Gébelin** e **João Vico**, trataram no seu mundo primitivo”. O contacto de António Gil com a obra de Giambattista Vico, tal como o da esmagadora maioria dos autores portugueses do século XIX, fortemente tributários do “romantismo francófono”, deu-se muito provavelmente a partir da tradução seletiva que Jules Michelet fez da obra do napolitano.

António Gil, *ob. cit.*, p. 8 (ênfase no original); Fernando Catroga, “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 141; Jules Michelet, *Œuvres choisies de Vico, contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la science nouvelle, les opuscules, lettres, etc. Précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages*, 2 volumes, Paris, L. Hachette, 1835.

⁴ Noção que o autor reforça ao escolher a passagem “*Avia... peragro loca, nullius ante trita solo* [*Ania Pieridum peragro loca nullius ante/ trita solo. inuat integros accedere fontis*] (Ínvios lugares das Piérides percorro, pelo pé de ninguém/ antes trilhados. Apraz-e aproximar-me das nascentes intocadas)” do livro IV do *De Rerum Natura* de Lucrécio como epígrafe. Claro que ao fazê-lo está meramente a adotar um maneirismo de Vico, que tinha em Lucrécio um mestre nunca reconhecido. No entanto, é possível admitir que sendo António Gil familiarizado com o *De Rerum Natura*, as seguintes linhas sobre adivinhos o tivessem influenciado nas suas análises sobre o contexto angolano: “E eis que até tu procuras afastar-te de nós uma vez ou outra, /vencido pelas palavras assustadoras dos adivinhos!/ E, na realidade, quantas fantasias eles são capazes de inventar,/que podem mesmo alterar os critérios de comportamento/ e perturbar com o medo todas as alegrias da tua existência!”.

Idem, ibidem, p. 1; Lucrécio, Luís Manuel Gaspar Cerqueira (trad.), *Da Natureza das Coisas*, Lisboa, Relógio d'Água, 2015, pp. 23, 198-199; Marcos Aurélio da Guerra Dantas, *Vida civil e alerta contra a barbárie da reflexão em Giambattista Vico*, Fortaleza, Universidade Estadual do Ceará, tese de mestrado, 2011, p. 96.

“Tendo aportado às praias da Africa occidental, residi por alguns annos, mui poucos, na capital do antigo reino, hoje provincia de Angola, cursando o fôro judicial. Nesse trato vi muitas cousas, umas que se me offereciam aos olhos, e outras que procurei indagar, mais por simples curiosidade, que por verdadeiro espirito de investigação [...] Vou falar da raça preta indigena das nossas possessões do continente da Africa occidental d'alem do equador, e gentio independente que entesta com ella na direcção do sul até alturas do Bihé, que todos falam os varios dialectos da lingua bunda. Direi o mais importante daquillo que me lembrar dos costumes que pude observar destas gentes, aonde tudo é costumeiro, **quanto sirva para mostrar que elles tem um systema de moral religiosa e de direito publico e jurisprudencia civil.** Mas direi só o que fôr commum ás diversas nações ou tribus, parte ainda hoje independentes, e parte sujeitas ao nosso imperio... [...] Há muita cousa escripta por viajantes, a maior parte naturalistas, a respeito dos negros desta, que os nossos antigos chamaram Ethiopia occidental, mas o aspecto debaixo do qual os encaro é diverso, e que a mim me parece novo”.¹

António Gil assume portanto o seu ponto de vista jurídico, desde logo fazendo clara a sua opinião acerca da “civilização dos negros” – que entende que talvez seja “incompleta e mutilada, mas é”, ainda assim, “civilização”² – e da validade da hipótese da monogénese do género humano (um já velho debate Setecentista), que entendia “repousa[r] no fundamento eterno do Genesis”³. Ao longo da sua breve memória, o autor narra uma série de casos anedóticos (que demonstram bem a sua repulsa ao cartesianismo conducente à elaboração de sínteses abstratas), procurando mais uma vez resolver a aporia colocada ao sistema judicial português pela intromissão de processos baseados numa tradição jurídica de base epistemológica completamente diversa às que eram as do direito em que era formado, mas desta feita abandonando o projeto sintetizador jusnaturalista – e propondo

¹ António Gil, *ob. cit.*, p. 2 (ênfase não no original).

² Mais uma clara alusão ao pensamento de Giambattista Vico, segundo o qual diferentes povos podem coexistir em *corsi* ou “estágios” diferentes, devido a ritmos de desenvolvimento desiguais. Este desfasamento não implicava contudo que o curso de cada um dos povos (ou a sua aptidão para eventualmente o completar ou reiniciar a partir de um novo patamar – a noção de *ricorso* [pl. *ricorsi*]) seja diferente.

Fernando Catroga, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999; *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009, pp. 155-157; Ivan Kowaleski Figueira de Barros, *A Concepção de História em Giambattista Vico*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de mestrado 2010, pp. 34-35, Luís Reis Torgal, *ob. cit.*, pp. 137-142.

³ O conferir desta importância perene ao *Genesis* revela mais uma influência de Vico. Para um estudo sobre a importância dos mitos judaicos e cristãos da criação no pensamento do último, consultar *Giambattista Vico: sua proposta sobre o começo das civilizações e os comentários rabínicos sobre o dilúvio universal* de Maria Angela Esposito.

António Gil, *ob. cit.*, p. 3; Maria Angela Marini Esposito, *Giambattista Vico: sua proposta sobre o começo das civilizações e os comentários rabínicos sobre o dilúvio universal*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de mestrado, 2007.

mesmo medidas diametralmente opostas às dos reformadores que viam neste uma forma de resolver o desafio colocado pelo pluralismo jurídico.

Assumindo a eficácia utilitarista das diversas tradições jurídicas enquanto pedra-de-toque, António Gil chega imediatamente a uma série de conclusões provocatórias. Por um lado, admite que “os crimes a não ser no estado de embriaguez, são muito mais raros entre eles [os negros do sertão] do que entre nós”¹, por outro, quanto ao costume do oráculo ou “juramento”, opina:

“Eu não quero defender a instituição, mas digo que ella é uma garantia tremenda da moralidade dos pretos. Provocado ao juramento, aquelle que não accêita é réo confesso e convicto. Escusado será dizer que entre os pretos, mormente os que vem boçaes do sertão há incomparavelmente mais verdade e moralidade que entre brancos, ainda os mais civilizados [...] Dâqui resulta o que talvez custe a acreditar-se na Europa, que, principalmente sendo mulher, que não está tão sujeita a cair em crimes ou quituxes², se atravessa a nossa Africa occidental até aos confins do sertão, pelo menos em certas direcções, com mais segurança cem vezes, **do que se atravessa o Alemtejo**”.³

Esta clara defesa do que o autor define como a “moralidade dos pretos”, que António Gil garante estar “nelles [...] confundida” com a religião, “assim como com o direito, como tem sido sempre a principio em toda a parte”⁴, estende-se, no entanto, e como o autor amiúde refere, apenas à moral dos que vem “boçaes do sertão”, não corrompidos ainda pela experiencia do que entendia ser a coexistência perversa de diversos sistemas jurídicos (fonte de ceticismo ou ironia quanto às bases metafísicas de cada um dos

¹ António Gil, *ob. cit.*, p. 9.

² Alfredo de Sarmiento dá a “quituxe” o sentido genérico de “pleitos contra os brancos”, em que “são aquelles sempre os condemnados, embora a razão esteja da sua parte, e o valor das custas e da multa atinge muitas vezes umas proporções exageradas”, ressaltando no entanto a sua relação com o crime de “upanda” ou adultério. António Gil, contudo, parece aqui apenas se referir às acusações de violação, estupro ou relação adúltera com mulheres locais (nas quais as mulheres não recairiam), mantendo no entanto a noção de que estas causas seriam abusivas.

Alfredo de Sarmiento, *Os sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, Lisboa, F.A. da Silva, 1880, pp. 86, 103; António Gil, *ob. cit.*, p. 20.

³ *Idem, ibidem*, pp. 18-20 (ênfase não no original).

⁴ Referência ao primeiro “estágio” de Vico, em qua a um governo teocrático corresponde uma jurisprudência mística e teológica.

António Gil, *ob. cit.*, p. 9; Giambattista Vico, *ob. cit.*, pp. 232, 463-465, 673 [parágrafos 398, 629 e 922 a 924].

sistemas em contacto, por via da introdução de um inevitável grau de relativismo, fruto da sua comparação):

“Porque é que n'alguns pontos [...] fizeram tão avantajados progressos [...] e n'outros mal se differençam dos brutos? Não fallo dos pretos da nossa jurisdição, porque esses o nosso contacto parece tem deturpado no moral como no físico. Falo do preto gentio que vem commerciar á cidade, e mormente dos Bihés, que apresentam o typo originario na sua maior pureza. **Mens sana in corpore sano** - Estatura quasi agigantada, similhando os tempos heroicos¹ e belleza de fórmas que em nada cede á raça caucasiana, sobrepujando a do varão á da femea, como parece ser a lei da natureza. E o mesmo é em moral, que com poucas excepções conforma com este físico, segundo havemos ter occasião de mostrar”.²

Este horror ao contacto, que ameaça a “pureza” dos “typos originários”, inúmeras vezes informa as conclusões moralistas avançadas por António Gil, enquanto desfecho para as anedotas por si antologiadadas. Assim, o autor paradoxalmente afirma “que não vi preto convertido ás idéas e pensar do branco, mas vi convertidos muitos brancos ás crenças e praticas dos pretos, principalmente mulheres”³, ao mesmo tempo que admite uma desconfiança extrema em relação aos negros aculturados ao sistema português, tacitamente reconhecendo a sua existência, e lamentando que é apenas “lá no sertão [que] não se zomba como aqui com a justiça⁴. Nós temos cá o duello, mas aquillo lá é mais sério”⁵. A origem desta superioridade moral dos “typos originários” do sertão, segundo o

¹ Clara alusão à figura dos “gigantes” descendentes de “Cão” [Cam, ou Cã, filho de Noé] que segundo Vico devem a sua estatura a terem renunciado à “verdadeira religião do seu pai”, passando a divagar “pela grande selva da terra num errar felino”, procedendo a “concúbitos incertos” e deixando os seus descendentes entregues a uma “ferina educação”:

“...devendo rebolar-se nas suas próprias fezes, as quais maravilhosamente adubam os campos com os sais nítricos; esforçar-se por penetrar na grande selva, que devido ao recente dilúvio devia estar densíssima, esforços com os quais deviam dilatar uns músculos para distenderem outros, pelo que os sais nítricos se insinuavam mais abundantemente nos seus corpos; e sem qualquer temor de deuses, de pais ou de mestres, que esfria o excesso exuberante da idade juvenil –, devem ter aumentado desmesuradamente as carnes e os ossos, crescido vigorosamente robustas e, assim, terem-se tornado gigantes”.

Giambattista Vico, *ob. cit.*, 205-210 [parágrafos 369 a 373]; Marcos Aurélio da Guerra Dantas, *ob. cit.*, p. 97.

² António Gil, *ob. cit.*, pp. 4-5.

³ Começando assim a articular um discurso sobre a decadência portuguesa, em que a misoginia assume desde logo um aspecto basilar.

Idem, ibidem, p. 10.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 18-20.

⁵ A noção de que “aquillo lá é mais sério” irremediavelmente remete os leitores de novo para Giambattista Vico, e a sua noção não só de que internamente a cada “estágio” que um povo ocupava havia uma fase de

autor, estava na sobreposição harmoniosa nas suas culturas entre religião, moral e direito, sendo que desta resultava uma genuína crença no poder dos “agoiros, adivinhação” e “feitiços”:

“Isto a que chamamos feiticaria, relegada pela luz da civilização para as camadas inferiores da sociedade, **sendo uma cousa, ao que parece, ingênita ao genero humano, visto que se vê por toda a parte**, e com caracter, se tal se lhe pôde chamar, de religião domestica, subsistindo com todas as outras religiões, e girando, por assim dizer, n'uma orbita concêntrica.[...] Incerto se havemos de collocar os feitiços, que são por assim dizer quasi o todo da parte religiosa dos pretos, nesta ou se na moral, tão estreitamente unidas se acham ellas, diremos alguma cousa tambem da adivinhação e dos agoiros, que formam o complemento deste systema, que tem raizes em toda a parte, que ainda não poderam extirpar-se”.¹

Para António Gil, a crença no poder dos feitiços não é portanto um “anathema”² dos negros africanos, mas sim uma característica universal, ainda que apenas presente nas camadas “inferiores”, não iluminadas, das sociedades europeias (o seu “Outro” interno). Esta crença, capaz de sustentar uma “religião domestica” de existência paralela a outras construções sociais que o autor considera religiões *stricto sensu*, tem implicações concretas na esfera jurídica e judicial. Assim, segundo o jurista, por um lado a crença no poder do feitiço alicerça o “agoiro” e o resultado da “adivinhação” enquanto provas jurídicas – ao mesmo tempo que afiança a eficácia judicial do oráculo denominado “juramento” –, por outro serve de travão ou preventivo a comportamentos socialmente indesejáveis:

infância, uma de vigor juvenil, seguida de uma de maturidade e finalmente de decadência, como de que povos em “estágios” mais avançados (segundo António Gil, os portugueses estariam na idade dos Homens, os negros africanos que analisa na idade dos Deuses ou Heróis) podiam atravessar fases de decadência no momento em que entravam em contacto com povos em “estágios” anteriores, mas em fases de vigor (os portugueses estariam assim num “estágio” superior mas em decadência). Citando Isaiah Berlin:

“[O] reconhecimento da existência de um processo irreversível de infância, juventude, maturidade, velhice e declínio final da vida das sociedades, não menos que da vida dos indivíduos, bem como o reconhecimento de que tipos de linguagem, rituais ou relações económicas pertencem a cada estágio do desenvolvimento social, é algo, parecia-lhe a Vico, que os filósofos ou juristas do seu e de outros tempos não possuíam ou compreendiam”.

Idem, ibidem, pp. 18-20; Ivan Kowaleski Figueira de Barros, *ob. cit.*, p. 35; Isaiah Berlin, *Vico e Herder*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 44.

¹ António Gil, *ob. cit.*, pp. 6-7, 9 (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem*, p. 4.

“Vimos em Loanda uma escrava andar presa com um grilhão porque não quis sujeitar-se ás infames propostas do seu senhor. Seria por querer guardar castidade ou fidelidade ao berregão? Não por certo. É porque ella provavelmente se acharia debaixo do imperio de algum **feitico** para que não communicasse com outro homem, e communicando, a morte seria certa. [...] A vida humana escusado será dizer que se acha tambem garantida pelo medo da alma do que é morto”.¹

Quanto aos “agoiros”, o autor considera que este termo inclui não só “aquillo a que nós damos o mesmo nome”, como um completo “systema de moral”², que se traduz na existência de uma série de interditos religiosos a práticas tidas como impuras:

“Se um homem toma amores com uma preta ou mulata e pretende tel-os ao mesmo tempo com a irmã desta, a isto chamam ellas agoiro ou **quejilia**³, donde parece ter-nos vindo o vocábulo de **quesilia**, e a rasão é porque um dos três hade morrer dentro do anno; excepto se fizerem feitiços ou remedios que na língua da terra chamam **milongos**, os quaes só os feiteceiros ou **milongueiros** sabem fazer, que sirvam de defensivo. A pureza das raças, e a conservação, não só do fructo da união dos dous sexos, mas até mesmo a dos seus germes acham-se tambem protegidas por principios salutarees. E com effeito é **quejilia** a mistura dos sangues e o coito durante a gestação do feto, e em quanto é amamentada a criança, ou pelo menos durante o primeiro anno de leite”.⁴

A “quejilia” serve portanto, na opinião de António Gil, como entrave psicológico à prática de atos não sancionados pelas sociedades locais (sendo assim um “princípio

¹ *Idem, ibidem*, p. 9.

² De recordar que de acordo com o pensamento de Giambattista Vico, à idade dos Deuses corresponde um sistema de jurisprudência místico ou teocrático, baseado em oráculos.

António Gil, *ob. cit.*, p. 10; Giambattista Vico, *ob. cit.*, pp. 218-219 [parágrafo 381].

³ Do kimbundu “*kejilá*”: guardar abstinência. Óscar Ribas dá a seguinte definição de “quijila”: “Regime. Dieta. Abstinência. Privação da prática de certos actos. Proibição de iguarias ou práticas, imposta pela religião, tradição ou lei. Aversão. Asco”. Semelhante sentido atribui ao termo Virgílio Coelho em “Em busca de Kâbàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do «Reino de Ndongo»”: “*Ngúlungù wà Ngùlù* – Representação simbólica de dois animais: veado/porco. São animais proibidos (*kejilá*, plural: *ijilá*) na alimentação”. John Thornton descreve como o termo acabou por ser escolhido pelos missionários Capuchinhos, logo no século XVII, para traduzir “mandamento”.

John K. Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 417; Óscar Ribas, *Misosso I*, Luanda, Ministério da Cultura, Luanda, 2009, pp. 262; Virgílio Coelho, “Em busca de Kâbàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do «Reino de Ndongo»”, in *Actas do Seminário – Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995, p. 459.

⁴ António Gil, *ob. cit.*, p. 9.

salutar”), mas coloca igualmente aporias ao sistema, na sua articulação com as crenças no poder dos feitiços e na agência de entidades sobrenaturais. A primeira prende-se com a possibilidade de alguém procurar o auxílio de um “feiticeiro ou milongueiro” para obter um “feitiço defensivo”, assim escapando ao cumprimento do preceito da “quejília” (comportamento claramente antissocial). A segunda, com a introdução de mais uma causa metafísica enquanto justificação última da morte de um indivíduo: a quebra dos preceitos de uma “quejília”.

Segundo António Gil, “em Angola ninguém tem licença de morrer da morte que Deus lhe deu”¹. Contudo, um dado indivíduo tanto pode morrer “porque alguém o matou com feitiços” (ou seja por fruto de uma agência externa humana), como porque não cumpriu com uma “quejília” (sendo então o próprio o culpado, em última instância, do seu destino), ou ainda por “crueldade das almas e outras potências maléficas” (sendo portanto o resultado da ação de uma agência externa², mas sobre-humana)³. Esta ambiguidade imediatamente levanta a questão, num contexto *post mortem*, de como apurar qual dos casos teve lugar, de forma a agir judicialmente contra possíveis culpados (se a hipótese de morte por “feitiços” se verificar). Esta aporia, segundo o jurista, é resolvida ou pela instituição dos ordálios ou pela ação dos adivinhos, que assim completam de forma estanque a coerência interna do sistema. Quanto aos segundos, que denomina “chinguiladores”, escreve António Gil:

“Agora diremos dos adivinhos que em Angola chamam **chinguiladores**. Também se adivinha pelo ferro em braza e pelo chamado juramento de **Indua** tão afamado, que é uma especie de juizo de Deus de que abaixo falaremos. Tudo isto tem o caracter de sacerdocio domestico ou privado, com quanto para serviço do publico, bem como os cirurgiões ou boticarios. Ainda que

¹ *Idem, ibidem*, pp. 12-13.

² Quanto à existência de entidades metafísicas como “espíritos máos”, o autor afirma que mesmo a “Igreja Christã reconhece positivamente esta crença do commercio dos homens ou possibilidade d'elle com os espíritos máos, que todavia condemna e o influxo destes no mundo moral, posto que com a permissão divina e nos limites que o Omnipotente lhe tem assignalado”. Se António Gil limita a possibilidade de ação destes “espíritos máos” ao “mundo moral” e não ao material, esta sua definição dos limites de ação destas entidades metafísicas é bastante mais fraca que a condenação firme da crença no poder da feitiçaria presente no *Regimento do Santo Officio* do Cardeal da Cunha, demonstrando um claro retrocesso do ceticismo Iluminista. António Gil, *ob. cit.*, p. 7; Cardeal da Cunha, *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o Real Beneplacito, e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade, e Inquisidor Geral Nestes Reinos, e em Todos os seus Dominios*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

³ António Gil, *ob. cit.*, p. 8.

o de feiticeiro ou **milongueiro**, que são os que preparam com a casca de **Inuda** ou Incassa a bebida chamada o juramento, de que depois falarei, seja como uma especie de officio, não é assim a respeito dos que **chinguilam**, que parece é um dom ou privilegio de familia, que se transmite por herança com certas solemnidades. Dizem que os chinguiladores trazem na cabeça um signal de cabello que os naturaes do paiz mui bem conhecem e que eu nunca pude perceber, sem embargo de ter sido defensor judicial de alguns delles, accusados por essa causa de cúmplices em delictos, perpetrados por motivo dos taes chinguilamentos.

Contarei dous casos que provam isto - um presenceado da minha casa no quintal de um meu visinho europeu, e outro passado em juizo e processo crime, de que eu era advogado officioso dos réos. O tal caso de quintal é como segue. Estava doente um meu visinho, que era um sertanejo europeu e não sei se degradado. Caçado dos remedios da botica, recorreu finalmente aos milongos, talvez porque acreditasse mais nestes. Tinha vindo do sertão, supponho que expressamente para o effeito, uma companhia de pretos, trazendo comsigo uma pretinha que mostrava idade de dez annos. Era esta a chinguladeira, a quem todos respeitavam e que operava o sortilegio. O pobre homem estava no quintal sentado, pintada no rosto a doença e sobre uma cousa alta ao pé delle a negrinha e os pretos fazendo roda. Deram-lhe a ella uma espada, com que cortou os ares em todas as direcções em volta da cabeça do paciente, acompanhando esta operação de palavras que eu infelizmente não intendia...”.¹

Nesta passagem António Gil pretende ilustrar como uma “pequena **chinguladora**” atuava de forma a adivinhar a causa do mal de um paciente², demonstrando igualmente de forma cabal o desassombro com que casos oriundos de sistemas jurídicos locais transitavam para o espaço territorial e legal português³, e começando a dar a entender a sua posição quanto ao estado de coisas que daí resultava. Porém, apesar de lamentar o desilustre do seu “vizinho”, António Gil não o faz de um ponto de vista Iluminista, mas

¹ *Idem, ibidem*, pp. 10-11 (ênfase no original).

² *Idem, ibidem*, p. 10-11 (ênfase no original).

³ Aliás confirmada pela adoção dos termos “quezília” e “quezilento/a” enquanto vocábulos de uso corrente em Portugal e no Brasil. Pode ler-se no *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*: “Quizila. [Var. de *quijila* < quimb. *kejila*, ‘preceito’, ‘mandamento’, ‘regra’.] S. f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixa, briga, pendência [Var.: *quizília*.]”.

No Brasil, significativamente, o termo aplica-se tanto nesta aceção, herdada tanto do confronto Europeu com os sistemas legais africanos, como na de proibição religiosa, no contexto das religiões afro-brasileiras (uma influência direta africana, ou do uso do termo para tradução de “mandamento”, pelos missionários em Angola). Sobre o tema consultar a apresentação de Francesca Arcand, bem como John K. Thornton.

Francesca Arcand, “As Ojerizas do Povo do Santo”, in *XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Universidade Federal da Bahia, disponível em:

http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308195470_ARQUIVO_COLABTRABAL_HOCOMPLETO.pdf; John K. Thornton, *ob. cit., loc. cit.*; *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Curitiba, Ed. Positivo, 2009, p. 1684.

sim de um inspirado na teoria de Giambattista Vico: a figura do “sertanejo europeu e não sei se degradado” que recorre aos rituais de matriz africana como resultado do seu “cansaço” civilizacional (“cançado dos remedios da botica”) é um índice da degeneração de um povo no terceiro “estágio”, mais do que um desilustre a ser superado com a difusão das Luzes¹. De acordo com este ponto de vista, funcionando o ritual de adivinhação de forma ingénua (a “pequena **chinguiladora**”, pela sua idade e género incorpora esta noção), não poderia ser considerado uma instância da decadência do “systema de moral” dos “typos originários” do sertão (apenas, quanto muito, do “vizinho” de António Gil), o que não se verificaria caso uma dose de ironia fosse introduzida no ritual.

Como exemplo concreto deste viciar de um estado de coisas idílico, é narrado logo de seguida um episódio em que os sobrinhos e herdeiros de um “finado xinguilador” se encarregam de adivinhar a sua causa de morte, acusando da prática de feitiçaria a um terceiro – a quem lhes interessava, segundo Gil, cinicamente apreender os bens – para tal produzindo um resultado de adivinhação que o jurista entende ser espúrio²:

“Falecera no districto de Ambaca ou no Golungo alto um preto **chinguilador** que deixou filhos e mulheres. [...] A virtude de **chinguil**, ou o **espírito**, que, ao que parece, tinha o defunto na cabeça. devia passar aos sobrinhos, como passou com effeito, quero dizer como creram elles ter passado por meio de certas solemnidades ou ritos praticados com o defunto. [...] [S]em sabermos dizer se eram muitos, ou se só um o **espírito** do defunto **chinguilador**, nem, nesta ultima hypothese, como é que elle se dividia por dous, é certo que esta herança passou intacta aos sobrinhos, e que os filhos do defunto querendo della tirar proveito, propozeram áquelles estrear o dom recebido, adivinhando qual foi o motivo da morte [de seu tio].[...] Crentes naquilo [resultado da adivinhação que os próprios haviam feito], como se fosse no Evangelho, os de Ambaca, filhos do finado chinguilador, pegaram no pobre homem [acusado de feitiçeiro], e amarrando-o, accenderam uma fogueira por baixo delle para queimar-lhe as partes pudendas, origem do delicto na mente delles, e o fizeram expirar nos tormentos.

Vindo todos presos para Loanda em virtude da pronuncia, fui eu nomeado defensor. Os filhos, principaes criminosos, negaram, como gente mais esperta; mas os sobrinhos confessaram

¹ Por outras palavras, aqui a “cafrealização” ou adaptação “degenerescente” dos colonos brancos europeus aos costumes africanos negros não é entendida como um atavismo a ser superado, mas como uma marca do “início da decadência e da dissolução do ciclo” [ou *corso*] presente, que era marcado pelo “debate e discussão”, se não no campo das leis e do governo, no dos costumes e crenças.

Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 156-157.

² António Gil, *ob. cit.*, pp. 12-13.

ingenuamente haver assistido ao supplicio, em que tiveram alguma parte fustigando com varas o infeliz”.¹

Fica claro nesta passagem que António Gil reservava a sua condenação para o recurso cínico às técnicas de adivinhação, posição que se torna ainda mais vincada na sua análise da outra forma de apurar a agência última por detrás de uma morte ou infortúnio, o ordálio:

“O juramento de **Indua** é um meio de prova judicial, uma especie de juizo de Deus, quaes se usaram na idade media. É uma bebida feita com a casca d'uma arvore que é um drastico fortissimo, e aquelles que o preparam chamam-se feiticeiros ou milongueiros, mas estes não são malvistas, como outros feiticeiros que infeitiçam, e nem isto propriamente são feitiços². Na nossa jurisdicção há milongueiros occultos, porque a justiça os persegue³, e eu vi alguns em processo, mas entre o gentio independente são publicos, e são estes os mais conceituados.

Cada um dos contendores costuma ir acompanhado dos seus amigos e parentes, levando os dous partidos por capitão ou director um **macota** ou pessoa authorisada imparcial e estranha á contenda, que é quem vai procurar o feiticeiro, ficando os mais á espera, fóra do povoado onde não pódem entrar. Dizem que nisto se commettem muitos abusos, e que o homem dos milongos vem de ordinario prevenido em favor de um dos litigantes. Duvido muito. O preto milongueiro traz os preparativos para o acto e costuma apparecer n'uma estranha figura com chavelhos na cabeça e sarapintado ou de outra maneira ridicula, para infundir mais respeito. Em chegando trata de os conciliar primeiramente, dizendo-lhes que se componham e não queiram experimentar a efficacia dos seus remedios que é terrivel, ou por mera formalidade ou

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² É interessante notar que nesta passagem António Gil quase resolve a confusão que resultava de os africanos e os europeus utilizarem os termos “feiticeiro” e “feitiço” para descrever conjuntos semânticos diferentes, o dos europeus englobando tanto o conjunto semântico africano (mais restrito), como – e aí começava a confusão – elementos que os africanos colocariam em um conjunto diametralmente oposto a este, englobando crenças, práticas e operadores rituais especializados na luta contra a feitiçaria. Por outras palavras, António Gil intui que o “feiticeiro” sendo sempre abominado, e o “feitiço” temido, não há coerência em usar o mesmo termo português para descrever os operadores rituais que contra o “feitiço” (na aceção africana) pugnam. Contudo, a prática de apelidar todos os costumes dos negros africanos pejorativamente como “feitiçaria” leva a melhor, não resolvendo António Gil esta aporia.

Idem, ibidem.

³ Não como operadores rituais africanos, ou praticantes de ações supersticiosas, mas sim enquanto envenenadores. António Gil condena esta confusão, por dar mau nome à colónia:

“Procede daqui a má fama da terra, porque nós de ordinario tomamos por veneno os **milongos** que na língua do paiz significam tambem feitiços, venenos e remedios promiscuamente. Ouvi lá falar muitas vezes em venenos, mas nunca vi os envenenadores, nem prova disso em juizo, ou fóra d'elle”.

Idem, ibidem, p. 12.

pretendendo por este modo tirar a responsabilidade de si. Como cada um julga ter por si o bom direito e não vieram para outro fim insiste-se de parte a parte no proposito do juramento. Então o **juramenteiro** procede ás perguntas do estilo, para se saber orientar, ao que parece, e começa a preparar á vista de todos e com os braços nús a bebida que hade ministrar aos contententes. Bebem ambos igual porção, ficando um delles incolume e começando o outro com ancias e agonias dahi a pouco. É este o tão preconisado **juramento**.

Aquelle em quem a bebida faz effeito perdeu a causa, e fica havido por mentiroso ou criminoso. Dizem que nas agonias da morte elle mesmo confessa a verdade ou o delicto, e os pretos estão crentes neste facto que a nós parece impossivel. Falei com um sertanejo, que assistiu a algum destes juramentos no sertão independente, e disse que o milongueiro mechia a beberagem com um pé de cabrito, ou outro animal semelhante. Pensava elle que o mysterio da tal bebida estava no mecher della, e que o preto trazia ali no instrumento com que mechia, o veneno que dava a morte, porque elle mechia primeiro e dava a um e depois tornava a mecher e dava a outro, bebendo talvez por ultimo o que elle reputava criminoso e em cuja beberagem deixava cair algumas gotas.

Para adiminstrar a bebida levam elles muito pouco, pagando os litigantes ao meio. Mas para dar o contraveneno, que não usam elles droga, a que o não saibam, áquelle em quem o raio cahiu, não pedem menos do que o valor de um escravo - 20, 30 e ás vezes 40\$000 rs. em fazenda. Cada um já vae preparado para o evento, e se não vae coitado delle, porque não tem redempção. Se acaso se imputa um crime a qualquer e este sae bem da prova do juramento, o calumniador é obrigado a pagar-lhe grossas quantias e estas dividas pagam-se á risca. Lá no sertão não se zomba como aqui com a justiça. Nós temos cá o duello, mas aquillo lá é mais sério, porque não valem forças nem habilidade e é jogar ali a vida á queima roupa. Não conheço lei penal que tenha uma sancção mais efficaz, nem há trapaças que a illudam, Supponho que a innocencia será victima muitas vezes, mas quando é um criminoso, que se quer occultar á justiça dos homens, attenta a crença dos negros, o **juramento** descobre-o. Eu não quero defender a instituição, mas digo que ella é uma garantia tremenda da moralidade dos pretos. Provocado ao juramento, aquelle que não acceta é réo confesso e convicto. Escusado será dizer que entre os pretos, mormente os que vem boças do sertão há incomparavelmente mais verdade e moralidade que entre brancos, ainda os mais civilizados...”.¹

Nesta longa passagem o “juramento de indua” é então apresentado como uma “especie de juizo de Deus, quaes se usaram na idade media”, sendo que o autor, por mais que assegure que “não [quer] defender a instituição”, acabe fazendo-o, não só ao louvar a

¹ *Idem, ibidem*, pp. 18-20.

sua eficácia, como o seu carácter utilitário (“é uma garantia tremenda da moralidade dos pretos”). É interessante verificar que se António Gil havia sido tolerante com a prática de “chinguilar” (quando esta era levada a cabo de forma idónea), apenas condenando a sua manipulação cínica ou o decadentismo de europeus brancos que a ela recorriam, quanto ao “juramento” o jurista é bem mais entusiasta (“não conheço lei penal que tenha uma sanção mais eficaz”¹).

António Gil, ao vaticinar que de acordo com as crenças dos negros africanos (e mesmo que só de acordo com estas), quando “um criminoso [...] se quer occultar á justiça dos homens [...] o juramento descobre-o”, parece assim conceder à aparente “omnisciência” do ordálio do “juramento de indua”, conjugada com o temor generalizado do feitiço e o carácter sagrado das “quejilias”, a eficácia de um sistema de autovigilância panótico ao estilo benthamiano² – aproximando esta instituição das que vinham sendo

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Em que os africanos negros assumiam um comportamento desejável, e cumpriam com as *quejilias* por acreditarem estar sempre sob observação ativa dos seus antepassados, ou em potência por parte de futuros adivinhos e administradores de ordálios, os verdadeiros “observadores centrais” nesta adaptação do modelo panótico que o próprio Bentham descrevia desta forma:

“*I flatter myself there can now be little doubt of the plan’s possessing the fundamental advantages I have been attributing to it: I mean, the apparent omnipresence of the Inspector (if divines will allow me that expression), combined with the extreme facility of his real presence. You will please to observe, that though perhaps it is not the most important point, that the persons to be inspected should always feel themselves as if under inspection, at least as standing a great chance of being so* (Eu orgulho-me de poder haver pouca dúvida quanto ao plano possuir as vantagens fundamentais que eu lhe atribuo: quero dizer, a aparente omnipresença do Inspetor (se as divindades me permitem o uso dessa expressão), combinada com a extrema facilidade da sua real presença. Tenham a bondade de observar, e esse é quicá o ponto mais importante, que as pessoas a serem inspecionadas se sentirão constantemente como se sob inspeção, ou pelo menos como tendo grandes chances de o estarem a ser)...”.

Que Jeremy Bentham seja uma influência direta de António Gil parece duvidoso, tanto mais que o pensamento de Giambattista Vico, de acordo com Donald Kunze, contém em si os elementos bastantes para sugerir esta noção de panótico, que viria a ser segundo Foucault uma das metáforas dominantes do século XIX: “*If Bentham’s Project aroused interest, this was because it provided a formula applicable to many domains, the formula of “power through transparency,” subjection by “illumination.”* (Se o projecto de Bentham despertou interesse, foi porque proporcionou uma formula aplicável a muitos domínios, a formula de “poder pela transparência,” sujeição pela “iluminação”).”.

Contudo, não é impossível que Bentham fosse uma inspiração não reconhecida de António Gil, que parece pouco adepto em revelar as origens das suas novas ideias, tendo em conta a sua ocupação mista de homem de letras (“jornalista”) e jurisconsulto. Jeremy Bentham e a sua *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789), influenciaria grandemente o Iluminismo tardio (ou a segunda “parte” deste, nas palavras de Peter Gay). No seu utilitarismo (diferente do que John Stuart Mill depois apuraria) é “o princípio da maior felicidade” (e não os “direitos naturais”, que [Jeremy Bentham] considerava uma invenção jurídica mal fundamentada) que idealmente constitui a base das reformas legais propostas pelos legisladores, que deixam assim de procurar estabelecer uma síntese jusnaturalista de acordo com a “Razão Universal” e passam a tentar identificar normas, tidas como iminentemente sociais e contingentes, conducentes à “maior felicidade” do maior número de indivíduos (ainda tidos como espécimes do *homo economicus*) – construtivismo que aproxima Bentham de Giambattista Vico.

Esta oposição de Bentham aos princípios jusnaturalistas (até ao período Liberal no cerne das reformas jurídicas portuguesas) poderia explicar o seu apelo a autores contra-iluministas como Gil. Para uma análise de como as teorias abolicionistas de Bentham quanto à escravatura se coadunavam com a posição dos

propostas pelos reformadores oriundos das sociedades europeias em ascensão, enquanto medidas de reorganização interna – que funcionava de forma perfeita enquanto a crença dos africanos negros nas suas bases metafísicas se mantivesse (o que explica o horror de António Gil ao contacto cultural dos “typos originários” com os portugueses, por este ameaçar a eficácia de tal “Systema”, ao promover o ceticismo relativista dos primeiros¹).

Então, apesar de António Gil afirmar que na sua “opinião [...] os negros são antes credulos, como toda a gente ignorante”², esta afirmação não pode ser entendida como uma crítica à “crendice” filiada no Iluminismo, pois o autor não era a favor em última instância da sua dissolução, uma vez que enquanto esta se mantivesse “pura”, não conduziria à deturpação “no moral como no físico” que o autor considerava ser o apanágio “dos pretos da [...] jurisdição” portuguesa³. Seriam pois estes híbridos culturais, que, de acordo com mesmo, mais uma vez seriam responsáveis pelos vícios do “Systema”, por depressa se tornarem adeptos a manipular ambos os sistemas legais de forma a obterem vantagens

gradualistas portugueses, consultar o artigo *Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade* de Cristina Nogueira da Silva, sendo que esta mesma autora, em *Constitucionalismo e Império* traça uma breve história da introdução das ideias de Bentham em Portugal, fruto do contacto do jurisconsulto com Manuel Fernandes Tomás e José Baptista Felgueiras, deputados às Cortes constituinte vintistas, que leva a que, em 1822, a Imprensa Nacional Portuguesa dê ao prelo uma seleção das obras de Bentham (em três volumes).

António Gil, *ob. cit.*, p. 2; Cristina Nogueira da Silva, “Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade”, in *Análise Social*, vol. XLIV, 2009, pp. 552, 558-559; *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, pp. 84-95; Jeremy Bentham, *Panopticon: Postscript...*, Dublin, Thomas Byrne, 1791, p. 7, *apud* Donald Kunze, *The architecture of imagination in the philosophy of Giambattista Vico*, Cyrano, Boalsburg, 2012; *Tradução das Obras Políticas do sabio jurisconsulto Jeremias Bentham, Vertidas do Ingles na Lingua Portuguesa por mandado do Soberano Congresso das Cortes Geraes Extraordinárias, e Constituintes da mesma Nação*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1822; Michel Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1872-1977*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1980, pp. 153-154; Peter Gay, *The Enlightenment – The Science of Freedom*, Nova Iorque, Norton & Company, [1969]1977, pp. 455-461.

¹ Mais uma vez, António Gil baseia a sua opinião quanto aos males do ceticismo exacerbado no pensamento de Giambattista Vico, que baseia no conceito de “barbárie da reflexão” a sua crítica ao Iluminismo. De acordo com Vico, havia existido uma primeira barbárie, a “dos sentidos”, e uma segunda (no final da Idade Média), sendo que a terceira, que resultaria do não acompanhamento do progresso científico e tecnológico pela educação moral seria a mais destrutiva:

“...uma vez que tais povos, à maneira dos animais, se tinham acostumado a não pensar em mais nada senão nos seus próprios interesses particulares, e cada um tinha atingido o cume das comodidades ou, para melhor dizer, do orgulho, à maneira de feras que, ao serem minimamente contrariadas, se ressentem e se enfurecem, e assim, na sua maior celebridade ou loucura dos corpos, viveram como animais inanes numa suprema solidão de ânimos e de vontades, acabando por não conseguirem pôr-se duas de acordo, seguindo cada uma das duas o seu próprio prazer ou capricho –, por tudo isto, com obstinadíssimas facções e desesperadas guerras civis, passam a fazer das cidades selvas e das selvas covis de homens; e, desse modo, ao longo de vários séculos de barbárie, vão-se enferrujar as grosseiras sutilezas dos engenhos maliciosos, que tinham feito deles feras mais imanes com a barbárie da reflexão do que tinham sido com a primeira barbárie do sentido”.

Giambattista Vico, *ob. cit.*, pp. 841-842 [parágrafo 1106]; Humberto Aparecido de Oliveira Guido, “A Barbárie da reflexão e a decadência moral: a crítica de Vico à cultura do iluminismo”, in *Philosophos*, n.º 2, 2002, p. 17; Marcos Aurélio da Guerra Dantas, *ob. cit.*

² António Gil, *ob. cit.*, p. 13.

³ *Idem, ibidem*, p. 4.

ilícitas, escapando assim à autovigilância e autocontrole mantidos pela crença nas bases metafísicas do “panótico” sobrenatural que António Gil entendia estar no cerne do seu “Systema de Jurisprudencia”.

Chegado a este ponto, António Gil ecoa porém as críticas dos seus antecessores (e rivais em termos teóricos), os Governadores ilustrados adeptos dos princípios jusnaturalistas – produzindo assim uma análise semelhante à sua, mas atingida de forma completamente diversa, e estribada numa tradição que lhes é antagónica – ao criticar o abuso da instituição do “juramento” como forma de perpetuar o “infame trafico de escravos, [que junto com] os carregadores e a feitiçaria são a lepra deste paiz”¹:

“Temos largamente falado dos feitiços que se usam por toda Africa, e que tão nomeados são. Mas ainda não desenhámos a mais horrenda feição da sua feia catadura. É de saber, como já disse, que os pretos tanto das possessões como gentios abominam os feiticeiros, e não há nada no mundo de que se mais arreceiem que de feitiços. O fazer feitiços a alguém ou fazer mal a alguém por feitiços - em summa o ser feiticeiro, é o mais horroroso crime aos olhos delles. A pena entre o gentio independente para um semelhante delicto é a morte que irremissivelmente se applica, pois não há resgate possível neste caso, quando aliás em todos os mais delictos se resgata o criminoso por dinheiro, isto é, por fazenda que corre como tal, porque em parte alguma do sertão, fóra das nossas fronteiras, está em uso a moeda. Não é verdadeiramente o systema da permutação; é uma cousa intermedia, ou antes é compra e venda, mas a fazenda ou avelorio faz as vezes de dinheiro. Porém tornando á feitiçaria ou magia, em muitas nações gentias, é não só a morte affrontosa do criminoso, mas tambem a escravidão de todos os seus parentes”.²

A “mais horrenda feição” da “feia catadura” da crença no poder do feitiço era então este não se limitar a servir de base ao “systema moral” panótico que assegurava a “moralidade dos pretos”, como igualmente contribuir para alimentar o “infame trafico de escravos” (legitimando perante a *weltanschauung* local os antigos “vícios” dos Capitães-Mores). Se anteriormente os autores do período iluminista haviam condenado a irracionalidade e desilustre desta instituição (face à “Boa Razão”), enquanto escreviam a partir de um ponto de vista em que a base escravocrata da sua sociedade podia ser

¹ *Idem, ibidem*, p. 23.

² *Idem, ibidem*, pp. 24-26.

lamentada mas não era posta em causa, António Gil contenta-se com a forma como a instituição do ordálio se adequa ao “estágio” dos povos que observa (não questionando a sua racionalidade em termos iluministas abstratos), reservando portanto as suas críticas a esta apenas ao seu abuso cínico a fim de obter escravos. António Gil condena portanto por outra via, desta feita abolicionista, as mesmas práticas anteriormente censuradas aos Capitães-Mores e seus descendentes institucionais, civis e militares.

Quanto à interferência direta das autoridades portuguesas nos ordálios, António Gil não a admite explicitamente, deixando no entanto que esta seja subentendida, ao narrar um par de anedotas sobre a “honra feminina”¹. O jurista refere que sendo “este meio judicial” do ordálio “proibido por nossas leis ou costumes”, o “chefe de Encôge” foi uma vez intimado pela população local a administra-lo a fim de apurar se uma “pobre rapariga” negra havia sido ou não “desflorada”, pelo que “sem se saber resolver em tal apuro, consultára o Conselho do Governo, que então regia a provincia na falta do Governador”². O autor diz não saber como “o Conselho decidiu”, afirmando de seguida que “nem a decisão era facil”, o que parece indicar que apesar do recurso a ordálios ser “proibido por nossas leis ou costumes”, tal interdição não seria assim tão linear, e sendo transmitida a ideia de que este caso era extraordinário acima de tudo por o “chefe de Encôge” não “saber resolver tal apuro”³. Esta perceção imediatamente se confirma, quando de seguida António Gil declara que são os “chefes de presídios, na maior parte officiaes militares, que são quem ali administra justiça, [que] conhecem das questões de adulterio, que na língua do paiz se chamam **upandas** [e que se] decidem as mais das vezes verbalmente á maneira dos julgamentos gentios”⁴.

Tendo em conta portanto que o “Systema de Jurisprudencia” dos negros africanos apenas funcionava perfeitamente se a sua integridade interna fosse mantida, e que a situação de pluralismo legal decorrente da presença colonial portuguesa era um dado adquirido, António Gil propõe no entanto reformas ao sistema jurídico e judicial português, que este julgava serem pequenos melhoramentos capazes de o adequar de forma mais justa ao contexto específico de Angola. Uma vez que a “mais horrenda feição” da crença no poder do feitiço era a sua manipulação na criação de escravos, é sem surpresa

¹ *Idem, ibidem*, p. 17.

² *Idem, ibidem*, pp. 17-19.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

que o jurista admite que a presença portuguesa, a oferecer alguma vantagem aos nativos, deveria ser a da sua proteção face à manipulação cínica desta crença:

“É o maior se não único benefício, que temos feito na Africa, oferecer no território sujeito ao nosso imperio um asylo, ordinariamente seguro contra os abusos e consequencias de tão funesta e horrível crença. Suppomos que algumas famílias ou gerações gentias se tem vindo acoiatar ao nosso abrigo fugindo á cruel perseguição. E na verdade, se qualquer preto prospera ou em saúde ou negócios, e o vizinho ao lado delle adoecoe ou vai para trás, a inveja imputa-lhe logo feitiços e suspeita-o de feiticeiro. O desgraçado tem ainda um recurso, não há duvida, que é appellar para o juramento, com quanto vá jogar a vida e a sorte de todos os seus. Ao leitor portuguez escusado será dizer-lhe quão frágil e quão falível é essa taboa única de salvação”.¹

É neste ponto que António Gil, apesar de todas as suas convicções abolicionistas, começa a proporcionar argumentos aos gradualistas, defensores do “resgate humanitário” enquanto forma de manter a escravatura interna na colónia. A forma como o jurista chega à conclusão de que a passagem para o território sob a jurisdição direta portuguesa é a “taboa única de salvação [das] famílias ou gerações gentias” acoitadas pelas cínicas acusações de feitiçaria é rebuscada e difícil de seguir – como são os argumentos de Giambattista Vico, a sua principal inspiração – mas contudo chega a uma conclusão que qualquer defensor da manutenção da escravatura podia facilmente adotar, desprezando todo o teor abolicionista de *Considerações sobre alguns pontos*: devido aos costumes bárbaros associados à repressão da feitiçaria, os negros africanos encontravam-se melhor sob domínio português (mesmo que desprovidos de liberdade).

A inusitada vitória que António Gil concede aos gradualistas encerra no entanto uma significativa restrição: o “resgate humanitário” com base nos argumentos que proporciona apenas pode ser concebido como resultando do movimento de indivíduos das formações políticas africanas independentes para o espaço sob soberania portuguesa, deslegitimando a obtenção de escravos internamente a esta última por meio da adoção de métodos judiciais e princípios jurídicos de matriz africana. Por outras palavras, se até aqui era possível aos Capitães-Mores e seus descendentes institucionais “julgar mucanos” ou nas “ouvidas”

¹ *Idem, ibidem*, p. 24.

recorrer a “prejuizos gentílicos”¹, de acordo com a nova forma de entender o pluralismo jurídico presente na colónia avançada por António Gil tal deixa de ser possível (não por indicar a aplicação de uma justiça não “polida”, mas sim um deslize no “impreterível desempenho da missão civilizadora que todos temos a cumprir, para com os rudes povos que dominâmos”²), ficando no entanto aberta a possibilidade dos mecanismos de “produção” de escravos assentes nas acusações de feitiçaria se perpetuarem além-fronteiras. Assim, a noção, inspirada em Giambattista Vico, de que no teatro colonial angolano se confrontavam territorialmente diversos povos em “estágios” diferentes viria a reforçar a conceção que os gradualistas defensores do “resgate humanitário” teriam das formações políticas africanas independentes enquanto simples “reservas” de mão-de-obra escravizável (perante a qual a única obrigação “civilizacional” portuguesa seria o “resgate”).

Quando os militares acusam os seus concorrentes civis na administração da justiça – esperando assim que uma dada área fosse considerada como estando abaixo do limite “civilizacional” passível de justificar o seu estatuto de município, e regressando portanto à sua alçada – parecem no entanto acreditar que seria possível continuar a proceder internamente às fronteiras da soberania portuguesa como os antigos Capitães-Mores o haviam feito, o que demonstra que as reformas sugeridas por António Gil pouco efeito prático tiveram. Estas assentaram essencialmente em dois pontos: o evitar de condenações por “envenenamento” nos tribunais portugueses, quando o que estava em causa era uma acusação de prática de feitiçaria, e o enquadramento da acusação pública de feitiçaria (quando cínica) no crime de difamação, ou atentado ao bom nome. Mantendo o seu estilo muito próprio, o autor narra um episódio anedótico que julga ilustrar perfeitamente a necessidade de ambas as reformas:

“Estava eu um dia na audiência, e eis que aparece um preto **muxiloanda** que tanto vale como natural ou habitante da ilha de Loanda, que são todos pescadores, trazido ao correccional pelo queixoso que o accusava de lhe ter feito **milongos** em um copo de aguardente. O juiz de direito cuidava que aquillo era veneno e tratava de indagar sobre o ponto da bebida. O escrivão que chamavam **o velho Alvaro** não soube explicar o negocio. Mas o delegado interino a esse tempo, homem da terra e espartissimo e advogado de provisão, entendeu logo o que era, e explicou ao

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 36, sábado oito de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1866, p. 360 (ênfase não no original).

² *Idem*, n.º 493, sábado 10 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1855, pp. 3-4.

juiz que o queixoso não se queixava de cousa alguma que lhe dessem na aguardente que lhe fez mal, mas sim do dinheiro que lhe o réo dera, meia **macuta** supponho, com que comprára a aguardente. O juiz mandou que o réo fosse em paz e mettessem o queixoso na cadêa, e julgou ter feito justiça. Mas eu encaro a questão de outro modo e julgo que a parte accusadora tinha mais de ignorancia que de malicia.

Vi muitas vezes em Loanda gente aterrada por causa de uns riscos toscos feitos diante da sua porta, ou por um embrulho de trapos ou cousa semelhante.

Eis os **milongos** da costa d'Africa, que são parte dos feiticos - vocabulo que sempre ou quasi sempre se toma em máo sentido, e não há injuria maior em Angola do que chamar a alguem feiticeiro. Ao pé de uma injuria destas tão grande, ficam a perder de vista as que se dizem aos europeus mais afrontosas. E isto tem consequencias gravissimas, porque se acaso o infeliz apodado de feiticeiro se não justifica, o menos que lhe acontece é pegarem-lhe fogo á **cubata**. Deve então recorrer para purgar-se da mancha á prova terrivel do juramento de **Indua** em que se vai jogar a vida. Mas nunca pude resolver este juiz, sem embargo do que levo dito, a considerar injuria atroz a afronta do nome de feiticeiro. É uma lacuna que deve ser preenchida quando haja de fazer-se legislação especial para a Africa”.¹

A “legislação especial” proposta por António Gil nunca chegará a concretizar-se. Mais seminal seria contudo a sua escolha pioneira de recorrer à obra de Giambattista Vico para analisar o encontro português com o seu “Outro” colonial em Angola. No período em que o jurista escreve, bem como na década imediatamente seguinte (anos 50 e 60 do século XIX), esta escolha continuaria a parecer excêntrica, sendo mesmo caricaturada pelos autores Românticos do séquito dos irmãos Castilho. No entanto, a geração que em meados de 60 entraria em choque com o Ultrarromantismo – dando azo à “Questão Coimbrã” – viria a revalorizar as propostas de *Scienza Nuova*, por via da obra de Teófilo Braga (*Poesia do Direito*, 1865), e posteriormente de Oliveira Martins². Antes de este momento chegar, porém, António Gil seria ridicularizado por António Joaquim da Silva Abranches, numa nota à tradução d’*Os Fastos* de Ovídio por António Feliciano de Castilho (1862), relativamente ao uso do juramento no sistema legal metropolitano:

¹ António Gil, *ob. cit.*, pp. 13-14.

² Fernando Catroga, “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 130-132, 140-143.

“Não podendo duvidar-se do pouco caso, e da nenhuma consideração em que é tida a santidade do juramento [Cristão, nos tribunais metropolitanos], seria mais conveniente decretar a sua abolição, e até mais religioso attento o preceito de «não jurar o santo nome de Deus em vão.» E se eu tivesse voto na materia [...] em quanto se não tratasse seriamente de promover a educação moral e religiosa do clero, nobreza e povo, proporia se adoptasse a jurisprudencia dos pretos da Africa occidental relativa ao juramento, introduzindo o afamado juramento de **indúa**.

Isto não é tão desarrasoadado como parece, porque, segundo nos conta um nosso escriptor moderno que escreve em París, passa por lá em proverbio que a Africa começa áquem dos Pireneos, e, então, se somos africanos, e vamos 'neste **progresso**, não era muito que furtassemos aos pretos, nossos irmãos, uma parte do seu systema de jurisprudencia, attestada por um outro escriptor nosso e jurisconsulto 'numa Memoria da Academia [Antonio Gil]¹.

O juramento de **indúa** é um meio de prova judicial, uma especie de juizo de Deus, que consiste 'numa bebida feita com a casca da arvore chamada **indúa** ou **incussa**, drastico fortissimo que o juiz **milongueiro** prepara e dá a beber, em igual porção, aos contendores que não querem conciliar-se, perdendo a demanda aquelle em quem a tal beberagem produz ancias e agonias de morte.

Seria uma **novidade** como qualquer outra; não se escarneia, e insultava tantas vezes a santidade do juramento dos Santos Evangelhos²; os contendores não deixavam de pagar as custas ao meio;

¹ António Feliciano de Castilho e os seus irmãos José Feliciano de Castilho e Alexandre Magno de Castilho colaboraram assiduamente com Joaquim José Lopes de Lima, o autor do *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella*, que publicava poesia no *Jornal da Sociedade dos Amigos das Letras* – onde igualmente avança com uma edição anotada da *Memoria sobre a Provincia das Ilhas de Cabo-Verde*, da autoria de José Feliciano de Castilho (uma possível inspiração para a sua própria obra). Desta convivência advém que António Joaquim da Silva Abranches e os intelectuais que gravitavam em torno dos irmãos Castilho provavelmente eram familiares com o ordálio de veneno, que Lopes de Lima descreve como a prova da “casca de encaça” no seu *Ensaio*, sendo que a grande novidade proposta por António Gil, o “outro escriptor nosso e jurisconsulto”, é o entender deste ordálio como instituição com aura de respeitabilidade (influência de Vico), ao contrário de Lopes de Lima que a condena como barbaridade.

Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846, pp. 199-200.

² De notar que segundo o sócio e secretário da Associação Marítima e Colonial, Manoel Felicissimo Louzada d'Araujo d'Azevedo, na Índia portuguesa a adoção de juramentos de origem local era, ainda em 1842 e de forma não irónica, reconhecida como uma boa política:

“...Terminarei fallando dos juramentos gentílicos, para os quaes têm diferentes fórmulas. A ordinaria e commum é a do **bétele e arroz, ródá e olhos**. Este juramento é usado em juizo, para as testemunhas, etc. [...].

Outra fórmula de juramento é no pagode differido pelo **botto**, ao qual, bem como ao primeiro, os gentios se prestam facilmente; porém têm grande difficuldade em prestar o da cabeça da mulher e dos filhos, e o da vacca; e por isso, segundo as Ordens Regias, é o primeiro o adoptado no fôro, e este só em casos muito urgentes”.

Para uma teorização inovadora sobre a adoção ou “mimetização” de costumes locais enquanto política administrativa colonial, consultar as obras de Ricardo Roque (sendo dado especial ênfase ao contexto timorense das últimas décadas do século XIX, e primeiras do XX).

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 2ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841-1842, pp. 441-442 (ênfase no original); Ricardo Roque, *Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, Londres, Palgrave

e sendo necessário importar a casca de indúia em grande quantidade, era mais um genero tributavel, e por consequencia uma nova fonte de receita, que podia atenuar consideravelmente o **deficit** dos orçamentos”.¹

Nesta passagem de Silva Abranches fica claro não só o crescente ressentimento face às potências coloniais transpirenaicas, agravado sem dúvida pelo “deficit dos orçamentos”, bem como a angústia provocada pelas comparações de António Gil, que deixavam perigosamente em pé de igualdade as tradições de matriz africana e as de origem metropolitana, mesmo que apenas atendendo à sua eficácia interna, no seio de “Systemas” de povos em diferentes “estágios”. No entanto, este desconforto resultaria não só do orgulho ferido, como de um outro aspeto: a defesa do “resgate humanitário” dependia de uma condenação absoluta dos costumes dos africanos negros, que a sua revalorização relativa com base nas teorias de Giambattista Vico não possibilitava. Por outras palavras, para os defensores da escravatura encapotada na colónia não era desejável que se espalhasse a noção de que as culturas ou sociedades dos povos que constituíam as formações políticas africanas independentes fossem tidas como funcionais, cheias de vitalidade (ainda que num “*corso*” ou “idade” inferior)², e internamente coerentes, quando os seus argumentos se baseavam na denúncia da sua monstruosa disfuncionalidade.

Macmillan, 2010; “Mimetic Governmentality and the Administration of Colonial Justice in East Timor, ca. 1860-1910”, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. LVII, n.º 1, 2014, pp. 67-97.

¹ António Feliciano de Castilho, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão com Tradução em Verso Portuguez por Antonio Feliciano de Castilho seguidos de copiosas annotações por quasi todos os escriptores portuguezes contemporaneos*, Tomo III, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Ciências, 1862, pp. 218-219.

² Esta posição é explícita quando António Gil defende que, graças ao medo que sancionava o cumprimento das “quejilias” e garantia o eficaz julgamento das “upandas”, bem como ao instinto maternal das negras africanas (“o desejo de ter filhos e o amor deles é uma das feições mais características das mulheres de raça preta – é nellas um instinto insuperavel”), não existam em Angola nem prostitutas, nem crianças abandonadas (o que de certa forma inviabiliza uma interpretação viquiana do “gigantismo” destes povos, visto por de lado a hipótese deste ser devido a uma “ferina educação”):

“Valia a pena de examinar este ponto com os olhos da filosofia. Nem expostos, nem prostitutas! – Os dous maiores flagelos da Europa civilizada, se exceptuarmos o pauperismo! Mas lá também não há pobres no sentido restricto desta palavra. Será a propria civilização, que alardeamos, a causa primaria destas três pragas, que parece não estar no poder humano extinguir? Mas se ellas procedem de vicio intrínseco das instituições, certo é que não hão de poder debelar-se, porque o mal está naquilo mesmo com que as pretendemos aniquilar. É o reverso da medalha. Assim é que a honra, a inflexível divindade, tem o seu Minotauro, que devora as mães, e os filhos recém-nascidos. Assim é que o refinamento da industria dos povos mais adiantados na carreira do progresso, parece ser a causa imediata do pauperismo, que é quasi desconhecido nas nações mais atrasadas!”.

António Gil, *ob. cit.*, pp. 22-23; Giambattista Vico, *ob. cit.*, 205-210 [parágrafos 369 a 373];

Que António Gil e as suas descrições de costumes locais, parte de *Considerações sobre alguns pontos*, seriam posteriormente mobilizados pelos defensores do “resgate humanitário” torna-se evidente tendo em conta a obra *Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal* (1877), de António Pedro de Carvalho¹. Nesta, o autor – tão preocupado com a imagem externa portuguesa na Europa como Silva Abranches – pretende desmentir a ideia que “corre entre os estrangeiros, como boa moeda de lei, e tem-no repetido alguns nacionaes, que aos portuguezes se deve o restabelecimento da escravidão, quando ella de todo havia desaparecido da Europa”². Para além disso, António Carvalho ambiciona igualmente demonstrar que “o trafico dos negros não data dos descobrimentos marítimos do XV seculo; nem a exploração das terras americanas, que aliás o augmentou consideravelmente, foi a origem da escravidão moderna”³. Começa então o seu argumento defendendo que “a escravidão é um facto universal na historia da humanidade. Nasceu com ella, como outros muitos males, e [...] desenvolveu-se ao passo que a civilização progrediu”⁴. De seguida, o autor dedica-se a relembrar aos seus leitores que na Antiguidade Clássica “a escravidão era o resgate da vida para o prisioneiro de guerra”⁵, continuando a argumentar que as “doutrinas polygenistas” vinham erodindo os princípios abolicionistas⁶, e termina o seu primeiro capítulo formulando dois argumentos clássicos na defesa do “resgate humanitário: mas quantas vezes a manutenção da ordem, em povos barbaros, não estaria dependente d’esta violencia [a escravidão]; e o abuso não traria em si mesmo como consequência aproximar do baptismo da civilisação indivíduos que d’outro modo permaneceriam nas trevas da ignorância e da barbaria”⁷? Neste ponto, tal como na defesa encapotada da escravidão e no poligenismo, António Carvalho não podia estar mais diametralmente

¹ António Pedro de Carvalho, *Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal*, Lisboa, Typographia Universal, 1877.

² *Idem, ibidem*, p. 5.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem*, p. 7.

⁵ No essencial traduzindo de forma resumida *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité* (1847), de H. Wallon.

António Pedro de Carvalho, *ob. cit., loc. cit.*; Claude Nicolet, “Henri Wallon: de l’esclavage antique à l’esclavage moderne”, intervenção na *Académie des sciences morales et politiques*, Paris, onze de outubro de 2004, disponível em: http://www.asmp.fr/travaux/exceptionnelles/nicolet_wallon.pdf.

⁶ O autor refere-se à obra coletiva *Types of Mankind* (1854), de Josiah Nott e George Gliddon, da qual teria tido conhecimento via Jean Louis de Quatrefages. Esta obra, que divulgou passagens de trabalhos de Louis Agassiz e Samuel Morton, foi amplamente citada pelos defensores da escravatura no contexto da Guerra Civil Americana (1861-1865), proporcionando argumentos cientifistas para esta.

António Pedro de Carvalho, *ob. cit.*, p. 15; Mia Bay, “History of Anthropology”, in John Hartwell Moore (ed.), *Encyclopedia of Race and Racism*, Nova Iorque, Macmillan Reference, 2008, pp. 94-96.

⁷ António Pedro de Carvalho, *ob. cit.*, p. 5.

oposto a António Gil, e da sua apologia da manutenção dos “typos originarios”¹, contudo, após três capítulos, que o autor de seguida dedica ao resumir da história da escravatura na península Ibéria, António Carvalho mobiliza *Considerações sobre alguns pontos* da seguinte maneira:

“A Africa parece repelir a civilização: o individuo póde excepcionalmente transformar-se pela educação; mas a raça permanece embrutecida. Como observou um distincto jurisconsulto, qualquer que tenha sido a causa determinante do estado de inercia, ou imobilidade intelectual em que estes povos foram achados, é certo que elles não poderam elevar-se ao culto externo da divindade nem ao conhecimento da escripta. Os pretos – referimo-nos principalmente ás variedades da caça de que são typos os negros do Congo, e o cafre – crêem na immortalidade da alma, sacrificam aos seus **cazumbis** e **muzimos**, tem notável veneração pelas sepulturas; mas, se possuem alguma noção da existência de um ente supremo, não lhe rendem culto; porque toda a religião se resume n’elles em grosseiras, e muitas vezes cruéis, praticas de feiticaria. Os mesmos horrores de Dahomé, que tem espantado os viajantes modernos, já os haviam encontrado os nossos em Cassange e no Marave, na Africa central.

[...] A Africa é por essência a terra da escravidão. O preto é escravo por nascimento; ou póde cair em escravidão pela força das armas; em consequencia de algum delicto, como adulterio, furto, feiticaria [...]. Entre o gentio de Angola dizer que o soba morreu antes de se publicar oficialmente a sua morte, é crime que tem pena de escravidão. A feiticaria, tão frequente entre os povos africanos, castiga-se não só com a morte afrontosa do criminoso, mas tambem com a escravidão de todos os seus parentes. Promulgámos uma lei que aboliu a escravidão no Ambriz, e no Congo, ninguém deu por ella: continua a haver escravos como sempre houve, e não consta que nem um só preto do territorio para o qual legislámos, mas onde se não sente a acção das leis portuguezas, viesse refugiar-se á sombra da protecção das nossas auctoridades, nos locaes em que as temos, para evitar o captiveiro entre os seus! Não vem, porque o preto não tem o sentimento da dignidade humana; não aspira a possuir o direito de cidade; e só pretende que o deixem jazer no ócio. Entre elles vale mais ser escravo a dormir, que homem livre a trabalhar”.²

¹ António Gil, *ob. cit.*, pp. 4-5.

² António Pedro de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 44-45.

O “distinto jurisconsulto” na opinião do qual António Carvalho baseia esta sua exposição dos costumes locais é identificado em nota de rodapé como António Gil, que vê então a sua autoridade ser cooptada pelos defensores do “resgate humanitário”¹.

¹ *Idem, ibidem*, p. 44.

CAPÍTULO V

O “resgate humanitário” enquanto argumento gradualista

Quando em 1857 começam a ser publicadas em Angola¹ as respostas a uma portaria do Ministério da Marinha e do Ultramar² que indagava as opiniões dos principais funcionários e notáveis da província acerca das medidas “mais conducentes para de todo se extinguir o tráfico de escravos”³, a justiça “gentílica”, especialmente a administrada em casos de acusação de feitiçaria, passa a ocupar um lugar central nos argumentos dos cada vez mais numerosos defensores de posições gradualistas quanto à abolição total da escravidão. Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro⁴, uma das individualidades a ter então a sua opinião publicada no Boletim da colónia, sentindo-se na necessidade de a justificar com dados que apresenta como etnográficos, afirma o seguinte quanto à organização política de matriz africana e aos sistemas judiciais do *hinterland* angolano:

“O chefe do governo chama indistinctamente a todos os que governa seus filhos, ou seus **escravos**. Dispõe, ouvindo a opinião dos seus conselheiros (esta é a forma de governo mais seguida) da vida e propriedade de todos, tomando por pretexto este ou aquelle crime: por ex. o de olhar para a Fembo, a primeira amiga do chefe – porque passou por tal logar: **porque é feiticeiro &. Este ultimo crime, que quazi sempre recae sobre quem possui gados, é frequentemente imputado, e a pena é ser morto o feiticeiro, escravizada a gente que com ele residia, e tomados os gados, e tudo o mais que possuían. Muitas vezes a pena de morte do feiticeiro é comutada em degredo para fóra do estado, sendo vendido como**

¹ A partir do número 610 do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* de 1857.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 610, sábado seis de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1857.

² Portaria do Ministério da Marinha e do Ultramar de seis de setembro de 1856.

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, *ibidem*, p. 3.

⁴ Intelectual miguelista, anteriormente exilado em Pernambuco, é um dos fundadores da colónia de Moçâmedes e um dos maiores promotores da emigração brasileira para a região de Benguela. José Gil Duarte Vicente, *Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro – Fundador de Moçâmedes*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1969.

escravo. Ora, sendo muitos os governos, [...] e sendo este o costume de todos, já se vê o número de escravos feitos por ano, por tal motivo”¹.

A posição que Bernardino Castro virá a defender quanto à escravatura é a que se tornaria típica dos gradualistas, que em meados do século XIX constituíam já a facção dominante na opinião pública impressa portuguesa². Uma vez que esta contrasta de forma marcada com a *weltanschauung* das anteriores elites iluministas, e suas herdeiras liberais, convém atender à forma como este novo discurso sobre o “Outro” africano se apurou, em torno de um eixo desde logo óbvio: a defesa da continuação mais ou menos encapotada da escravatura na colónia angolana. Interessante desde logo notar, igualmente, que o argumento gradualista continuamente desmente a noção de que a maioria dos escravos chegados ao litoral haviam sido prisioneiros de guerra capturados no *hinterland* da colónia³, dependendo de contrário da aceitação de que mecanismos jurídicos de matriz africana estavam na origem de grande parte dos seres humanos fornecidos aos mercados negreiros do litoral.

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 611, sábado 13 de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1857, pp. 6-7 (ênfase não no original).

² João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 117-122.

³ Para uma tentativa de corrigir o peso excessivo atribuído na historiografia anglófona “clássica” sobre Angola à captura de presos de guerra enquanto forma de produção de escravos para o comércio atlântico, consultar Mariana Candido, que desconstrói a noção de “*slaving frontier* (fronteira da escravização)” proposta por Joseph C. Miller em *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830* – fornecendo igualmente uma bibliografia dos autores “clássicos” que de contrário defendem esta posição. Resumidamente, a noção de que existia uma “fronteira da escravização” transmite a ideia errada de que o sistema de obtenção de escravos nos sertões de Angola e Benguela dependia essencialmente do exercício de direito de guerra nos ajustes militares fronteiriços, explicando o fluxo de escravos às cidades portuárias como uma função da beligerância no *hinterland*. Para além de esta forma de entender a “máquina” de produção de escravos deixar de lado uma série de outros sistemas (cujo entendimento dá uma muito mais nítida imagem da extrema violência existencial sob a qual viviam populações cujo estatuto social nunca estava fixo de forma permanente no campo da não-escravatura), contribui igualmente para transmitir a falsa ideia da existência de uma *pax lusitana* que se deslocava conforme a “fronteira da escravização” progredia. Por outro lado, na avaliação relativa da importância das formas de produzir escravos, há que ter em conta que o empolar do papel de formas “puramente africanas” de o fazer (no sentido de independentes da interferência direta portuguesa) era um recurso normal dos gradualistas defensores da manutenção do comércio negreiro, que exageravam sem dúvida a sua ocorrência a fim de justificar o “resgate humanitário”.

Joseph C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988; Mariana Candido, *ob. cit.*, pp. 194-195.

A “minuta” da defesa do “resgate humanitário”: influências, cristalização, e divulgação

Conforme a generalidade dos autores gradualistas, Bernardino Castro começa a sua exposição por denunciar veementemente os grandes males humanitários e económicos provocados pelo tráfico transatlântico¹. Encontrando-se já adentro do corpo do seu texto passa sem qualquer pejo a relativizar a tragédia sofrida pelos cativos e a racionalizar o odioso comércio, terminando com uma apologia aberta da continuidade da escravatura interna nas colónias africanas:

“Há uma lucta do coração com a cabeça: porque, se aquelle diz que é bárbaro e inhumano, que qualquer homem seja obrigado a servir outro, e que não gose do mais sublime dote da natureza, o uso da sua liberdade; aquella grita, que é isso verdade, mas aponta-nos as consequências que dahi podem resultar na questão sujeita”.²

Central nesta conturbada estratégia de defesa do trabalho forçado, como a primeira citação de Bernardino Freire bem demonstra, é não só a denúncia do suposto tratamento desumano reservado pelos governantes africanos aos acusados de praticar feitiçaria (“a pena é ser morto o feitiçeiro, escravizada a gente que com ele residia”), como a

¹ Como que em exórdio, não sendo claro se assim procede para, ilibando-se de qualquer acusação de falta de neutralidade ou de sentimentos mais finos, ganhar a confiança dos leitores inicialmente favoráveis à causa humanitária, a fim de os converter, ou se o faz pura e simplesmente para “Inglês ver”.

² Ecoando explicitamente o capítulo oitavo do livro décimo quinto de *De l'esprit des lois*, dedicado à “Inutilidade da escravidão entre nós”, mas chegando a uma conclusão diametralmente oposta, aliás próxima à defesa económica da escravidão nas colónias articulada por Montesquieu:

“Não sei se é o espírito ou o coração que me dita este artigo. Talvez não haja clima sobre a Terra onde se não possa levar os homens livres ao trabalho. Por as leis terem sido mal feitas, apareceram homens preguiçosos; por estes serem preguiçosos, foram sujeitos à escravatura”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.; Montesquieu, Miguel Morgado (trad.), *Do Espírito das Leis*, Lisboa, Edições 70, [1748]2011, pp. 405-406; Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, [1971]1995, pp. 154-155; Peter Gay, *The Enlightenment – The Science of Freedom*, Nova Iorque, Norton & Company, [1969]1977, pp. 330-331.

simplificação extrema dos sistemas políticos autóctones¹ (“O chefe do governo² chama indistinctamente a todos os que governa seus filhos, ou seus **escravos**”³). Bernardino

¹ De notar que Bernardino Freire escreve com base na experiência que tem do sul da colónia Angolana, região em que, de acordo com Aida Freudenthal:

“[O] poder político confundia-se com a autoridade exercida pelos chefes de linhagem, atendendo a que a dispersão e segmentação das linhagens eram impostas pelo meio e pelo nível de desenvolvimento que [as sociedades do sul de Angola] haviam atingido, designando-as alguns autores de “sociedades acéfalas”. No sul de Angola, com um regime irregular de chuvas, as populações desenvolveram estratégias adequadas às secas cíclicas, tirando proveito de solos arenosos e pouco húmidos. Entre os Herero em particular, a pastorícia era a actividade essencial que impunha a itinerância e a dispersão das linhagens, enquanto a produção de cereais e leguminosas proporcionava um complemento alimentar indispensável em meio tão adverso”.

Ora, como a própria autora indica, a articulação entre o poder que regulava as linhagens e o poder político era muito mais complexa nas sociedades do norte, e mesmo estas “sociedades acéfalas” contavam não com uma liderança tirânica unipessoal, mas sim com a autoridade difusamente exercida pelos diversos chefes de linhagem. Contudo, devido à sua (aparente) simplicidade, e ao facto de que seria com estas sociedades do sul que Bernardino Freire teria mais contacto, coloca-se a hipótese de que, quando este autor escreve generalizações sobre os vários governos de formações políticas africanas em contacto com a colónia portuguesa, é o modelo das sociedades do sul de Angola – que em larga medida não compreendeu – que Bernardino Freire está a universalizar. Segundo Aida Freudenthal, nestas sociedades:

“Bastava efectivamente que o conselho dos velhos o condenasse [um indivíduo] à morte, por ter cometido um crime, ser acusado de feitiçaria ou de outra falta grave no seio da linhagem, para [que] a sentença fosse geralmente comutada pela passagem do indivíduo à condição de escravo”.

O que a autora não chega a referir – demonstrando que certas quimeras novecentistas são ainda hoje influentes – é que a adivinhação e os ordálios são uma parte *sine qua non* do “systema de moral” (nas palavras de António Gil) baseado na crença no poder da feitiçaria. Por outras palavras, pode-se desprezar a sua imparcialidade (considerando que sempre confirmam as decisões dos poderosos), mas não se pode omitir a existência de métodos rituais de apurar a veracidade das acusações de feitiçaria – o que torna indireta e sempre hipotética a sua tramitação em condenações à escravatura.

Para uma introdução ao conceito de “sociedade acéfala” no contexto africano, consultar a obra clássica de Jack Goody sobre o tema, *Technology, Tradition and the State in Africa* (1971). A origem e pertinência de um esquema classificatório das sociedades africanas assente nos pólos “sociedade acéfala”/“formação política centralizada” será analisada em profundidade no capítulo seguinte.

Aida Freudenthal, *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola 1850-1880*, Luanda, Chá de Caxinde, 2005, pp. 80-81, 97; António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Ocidental Portuguesa Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Caracter Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N'uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 10; Jack Goody, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

² Bernardino Freire concede ainda que este hipotético chefe age “ouvindo a opinião dos seus conselheiros” – de certa forma autocontradizendo o seu próprio argumento –, mas mesmo o simples reconhecimento de que existia este corpo intermédio de governo tende com o tempo a desaparecer dos argumentos gradualistas.

Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit.

³ Mesmo tendo em conta as diferenças entre a escravatura europeia e a escravatura africana de linhagem, esta última comparação é uma clara hipérbole, esticando aos limites a metáfora. Sobre as diferenças entre a aceção africana e portuguesa de escravatura consultar as obras de Catarina Madeira Santos, Isabel Castro Henriques e Joseph C. Miller.

Catarina Madeira Santos, “Esclavage africain et traite atlantique confrontés: transactions langagières (à propôs du tribunal de *mucanos* dans l’Angola des XVII^e et XVIII^e siècles)”, in *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, n.º 1, 2012, pp. 127-148; Isabel Castro Henriques, *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 57-82; Joseph C. Miller, “Imbangala Lineage Slavery – (Angola)”, in Suzanne Miers e Igor Kopytoff (ed.), *Slavery in Africa – Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

⁴ Bernardino Freire refere ainda o antigo argumento segundo o qual os prisioneiros de guerra africanos seriam mortos, se não vendidos pelos vencedores:

Freire propõe – em contraposição, é preciso ter em conta, à paisagem de fundo desoladora que vai pintando a cores vivas – o “resgate humanitário” de escravos:

“Acrece ainda mais, e esta consideração é de grande peso, que se não se comprarem os pretos que os costumes gentílicos fazem escravos em todos os annos, **serão muitos deles mortos, porque os captivos nas guerras, e os condenados por feitiçarias, e por outros taes crimes, a não serem vendidos, serão assassinados, e por conseguinte, a medida de acabar por uma vez com a escravatura dentro das possessões, ditada pela civilização, pela justiça, e pela humanidade, é, nas actuaes circumstancias, não so prejudicial, mas talvez aniquile as mesmas possessões, leve em seus resultados, a que cometam crimes ainda mais inhumanos**”.¹

O final definitivo do tráfico de escravos interno às colónias africanas é portanto apresentado não só como o canto do cisne da economia colonial portuguesa (que padeceria irremediavelmente pela falta de braços, de acordo com a mundivisão neomercantilista do autor), mas também como o mote para a perpetração de crimes “ainda mais inhumanos”², que os que os gradualistas concedem, de forma puramente estratégica, terem quotidianamente lugar devido ao comércio humano. Para além destes dois argumentos, o autor enumera vários outros obstáculos cuja intransponibilidade, no seu entender, demonstra cabalmente que a adoção da agenda gradualista é a única forma de assegurar o bom desenvolvimento colonial. Contudo, desde a insipidez da indústria e da agricultura local à data³, até à inexistência de necessidades por parte dos “gentios” (“dois ou tres porrinhos, arcs, flechas e uma azagaia, o que ele tudo faz” – seria tudo o que precisavam), e à sua falta de “amor ao trabalho”, nenhum dos impedimentos avançados por Freire se

“É honra e signal de nobreza entre o gentio, ser bêbado e ladrão, e aquelle que mais guerras faz e rouba maior quantidades de gado e pessoas, é o maior e mais fidalgo; sendo esta a razão de tantas e tam repetidas correrias, a que chamam guerras. Todas as pessoas nelas agrarradas sam escravizadas – velhas, moças e creanças – e os seus parentes as vam resgatar, ou sam vendidas ou mortas, e daqui se pode concluir o numero de escravos que tal costume deve produzir”.

Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola, ibidem, loc. cit..

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem, loc. cit..*

³ Que Bernardino Freire aponta como resultado do investimento exclusivo no tráfico negreiro, “o seu [de Angola] [único] ramo considerável de commercio”.

Idem, ibidem, loc. cit..

revela como especialmente original, perspicaz ou válido¹. Nem mesmo a sua denúncia da escandalosa posição que os colonos por vezes tomavam face às autoridades militares portuguesas do interior, índex explícito da sua aculturação a costumes de matriz africana, é, em meados do século XIX, de todo inédita (como o próprio começa aliás por admitir):

“É bem sabido que Portugal exerce poder governativo somente nos pontos do litoral, e que no interior se conservam os uzos, costumes e governo do gentio, **embora haja chefes que são para alli despachados, pois que estes se accomodam aos mesmos uzos e costumes por necessidade**, e para fazerem o seu interesse, que é ordinariamente o que lá os leva. Chamando eu a Africa portugueza “um deserto de moralidade”, teria com duas palavras explicado quaes os uzos e costumes dos europeus que a habitam, salvas as devidas e honrosas excepções”.²

A originalidade presente no texto de Bernardino Freire cinge-se portanto à sua articulação de uma nova forma de apresentar a crença africana na feitiçaria (e a constelação de práticas, costumes e saberes em seu redor), com um afastamento explícito face às tentativas iluministas de melhor perceber os sistemas políticos e legais locais. Na ótica que Bernardino Freire avança, a acusação de prática de feitiçaria resulta irremediável e clinicamente na condenação à morte ou à escravatura do imputado (que sempre “possue gados”) e seus dependentes³. Ainda segundo o mesmo, qualquer um dos membros das sociedades africanas – com exceção dos chefes, tiranos absolutos que a todos tratam como “seus **escravos**”⁴ – pode ser alvo de uma tal acusação, e sujeitar-se portanto a ser sentenciado, sem recurso possível, a uma pena capital.

Esta nova forma de etnograficamente dar conta do “systema de moral” baseado na crença no poder do feitiço – retomando a interessante expressão de António Gil⁵ – encontra-se em claro contraste, se não em perfeita oposição, com o saber que a administração colonial vinha acumulando desde a publicação do *Regimento dos Capitães-Mores* do Governador Inocêncio de Sousa Coutinho (1765), até ao lançamento das *Considerações* de

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

⁵ António Gil, *ob. cit.*, p. 10.

António Gil (1854)¹. Sousa Coutinho, no Art. 13.º do seu *Regimento*, havia reconhecido o “Juramento de Judua” como forma de se “purificarem [...] [os acusados] da mancha de Feiticeiros”², sendo que com este Governador concordava António Gil, ao admitir o mesmo ordálio como forma do incriminado se “purgar [...] da mancha” resultante da imputação de prática de feitiçaria³. Como estes, todos os autores que se dedicaram ao estudo ou descrição dos ordálios ou juramentos comumente reservados aos apontados como feiticeiros, não poderiam deixar de estar de acordo – contra Bernardino Freire – com a opinião de que longe de constituir um anátema irremediável, e inevitavelmente conducente ou à morte ou aos grilhões, a acusação de se ser feiticeiro podia apenas acarretar uma purga ou purificação ritual, mais ou menos elaborada⁴. Que este costume continuou a ser a norma, pelo menos até ao final do século XIX, é o sentido em que apontam os vários acórdãos publicados no *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, referentes a casos julgados em segunda instância, na Relação de Luanda, entre 1888 e o final do século (e que serão analisados em detalhe no último capítulo). Em todos estes processos, o mote da ação original é o desejo de, na maioria das vezes mediante ordálio, pôr termo a uma acusação de feitiçaria – o que demonstra que tal hipótese continuava a ser não só exequível, como popularmente aceite (como o referem nas últimas décadas do século XIX quer os juizes da Relação de Luanda, quer os do Supremo Tribunal de Justiça, em Lisboa).

Tendo estes dois pontos em conta⁵, é necessário entender a resposta de Bernardino Freire à portaria do Ministério da Marinha e do Ultramar como uma mistificação, não

¹ *Idem, ibidem*, Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.

² *Idem, ibidem*, p. 330.

³ Ainda que o jurista considerasse tal último reduto uma esperança ténue, não porque o sistema originalmente não funcionasse, mas por este ser cinicamente manipulado.

António Gil, *ob. cit.*, pp. 13-14.

⁴ Um documento que a administração colonial da África Oriental entretanto produz – o “Codigo dos Millandos Bitongaes, Confeccionados, segundo os uzos e costumes dos mesmos, e vários documentos a elle relativos” (coligido em 1852) – vem reconhecer oficialmente o papel dos ordálios nas acusações de feitiçaria, e, apesar de admitir que estes podiam causar a morte, não os encara como estando na origem de hecatombes conforme as que os gradualistas começam a descrever (parte do “Codigo dos Millandos” é dada em anexo). Este documento será analisado no penúltimo capítulo, quando regressa à atenção das elites coloniais na década de 1880, tendo então maior impacto nas políticas traçadas para Angola.

⁵ A existência na “biblioteca colonial” portuguesa de inúmeros relatos, textos oficiais e mesmo legislação em que é repetidamente desmentida a veracidade do facto de as acusações de feitiçaria impreterivelmente

inocente, e parte central de um programa consciente de reabilitação da escravatura interna. Não ensaiando o autor qualquer tentativa de explicar o sistema de crenças em que a acusação de prática de feitiçaria faz sentido, é validada e tramita numa ação judicial conducente a uma pena, Bernardino Freire enceta a reificação deste facto cultural enquanto um impossível de acautelar ou reformar, elevando-o mesmo ao estatuto de uma inevitabilidade da vida quotidiana em África. Assim, ao contrário dos autores iluministas, Bernardino Freire não avança com qualquer “solução” para o que os primeiros entendiam ser a perpetuação (escusável) de uma crença supersticiosa. Este autor vai de contrário naturalizá-la, e elevá-la ao ponto de uma constante geográfica, que não deveria ser (inutilmente) combatida, mas cujas consequências (as vagas de acusados de feitiçaria destinados a ser executados) o Estado colonial havia de monitorizar e aproveitar, por via do “resgate humanitário”.

Esta evolução é interessante, porque até aqui a crença na feitiçaria havia sido apontada pelos autores iluministas ou herdeiros das Luzes como um sério, ainda que ultrapassável, entrave ao desenvolvimento colonial. A partir dos anos 40 do século XIX, surpreendentemente, apesar da convicção no poder do feitiço continuar a ser tida como uma marca de superstição, o facto de os africanos se denunciarem mutuamente enquanto feiticeiros passa a ser encarado acima de tudo como uma oportunidade. Mais do que um problema a combater, a crença na feitiçaria torna-se então, aos olhos das elites interessadas na manutenção da escravatura interna, num precioso pretexto, indispensável à prossecução das políticas gradualistas: enquanto os africanos se apontassem e condenassem mutuamente como feiticeiros, os negreiros teriam sempre a hipótese de resgatar os sentenciados, assim obtendo legitimamente escravos (tanto em termos legais, como – aceitando a lógica perversa do “resgate humanitário” – éticos). Simplificações e mistificações como as de Bernardino Freire – relativamente à descrição dos costumes relacionados com a acusação de prática de feitiçaria e com a apuração de culpas – são portanto basilares a uma nova forma de justificar a exploração depredatória colonial, que

acarretarem a morte ou escravização do imputado; e a aceitação popular em Angola dos mecanismos de purificação ou purga, passíveis de por termo ritualmente ao processo desencadeado por uma acusação. Recorde-se que o “Art.º 14.º” do *Regimento* de Sousa Coutinho proibia mesmo que “certidões” fossem passadas pelos escrivães portugueses certificando a absolvição da acusação de prática de feitiçaria, “aos, que tomarão a bebida, em que se funda o juramento”. Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 330.

passa portanto a depender da propagação de dois estereótipos: a ubiquidade das acusações de feitiçaria, e a inevitabilidade de estas conduzirem o imputado à morte ou à escravatura.

Não tendo em conta a agenda gradualista, é impossível explicar por que, não havendo sido o conhecimento até então arregimentado na “biblioteca colonial” portuguesa sujeito a nenhum cataclismo, conforme o século XIX avança, as análises das crenças e costumes africanos tenham vindo a decair progressivamente, do zénite de “precisão”¹ alcançado aquando as governações ilustradas do final do século XVIII², até ao nível da mais pura propaganda (repetitiva, cabotina, e formalista), que sendo em larga medida anterior ao triunfo hegemónico das teorias racialistas, não se pode explicar com a *weltanschauung* internacional que a esta últimas proporcionou o húmus. Tendo em consideração o fim último dos esforços gradualistas – a manutenção de uma economia colonial essencialmente mercantilista, baseada no trabalho forçado – torna-se claro que a “recém-descoberta” ignorância grosseira face aos costumes africanos tem como fim avançar, primeiro, com a defesa da legitimidade ética e moral da escravatura interna nos territórios coloniais portugueses (sobretudo internacionalmente), e, segundo, influenciar a produção legislativa sobre esta matéria, de forma a obter cobertura legal para prosseguir com as práticas arcaizantes já há muito enfeudadas no território.

Quando Bernardino Castro responde à Portaria de seis de setembro de 1856, a sua exposição enquadra-se portanto neste esforço, mais especificamente na tentativa de influenciar o legislador metropolitano. Então, a defesa do “resgate dos Negros”³ contava já com uma história de algumas décadas – séculos mesmo, se for tida em conta na sua filogenia a apologia do resgate de suas almas à custa da exploração/expiação dos corpos

¹ Recorde-se, por exemplo, a forma precisa como António de Mello distinguia os diversos tipos de “Obimbo”, referentes a apurar a culpa em mortes violentas, prática de feitiçaria, furto ou outras injúrias.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 6, 1936.

² Também em Inglaterra, segundo Patrick Brantlinger, o período entre 1700 e 1830 pode ser considerado como um de “*relative objectivity* (relativa objetividade)”, no caso Inglês resultando esta maior objetividade não só da adoção de novos padrões epistemológicos iluministas, mas também da herança dos conhecimentos obtidos aquando o começo sério do tráfico negreiro – que desde 1600 vinha forçando os britânicos a terem melhor conhecimento sobre os africanos com os quais negociavam, no duplo sentido da expressão.

Patrick Brantlinger, “Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent”, in *Critical Inquiry*, vol. XII, n.º 1, 1985, pp. 166-203.

³ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825, p. 301.

africanos negros¹ –, ao longo das quais a denúncia dos costumes relacionados com as acusações de prática de feitiçaria vinham a ganhar destaque no arsenal dos autores refratários ao Iluminismo, como Azeredo Coutinho², ou aderentes a princípios do contra-iluminismo, como António Gil³, em detrimento do recurso retórico a outros lugares-comuns, como as imputações de canibalismo ou de lascívia sexual extrema. Feo Cardozo, nas suas *Memorias* havia já categoricamente afirmado:

“Em quanto durar a barbaria e a ignorancia das Naçoens Africanas, **o resgate dos Negros**, será sempre considerado pelos Philanthropos instruidos, como **o unico lenitivo da ferocidade das leis**, que regem aquellas Naçoens, a despeito das theorias e das declamaçoens das almas sensiveis, illudidas por falsas noçoens do verdadeiro estado da questão”.⁴

¹ João Pedro Marques chama a atenção para o facto de que em 1875, quando se davam passos legais para no papel terminar a escravidão no Império, o jornal *A Nação* evocar a memória de Pedro Claver:

“...jesuíta seiscentista que se notabilizara pelo acolhimento dado aos escravos desembarcados em Cartagena. [...] Ao evocar esse homem estóico, o periódico aproveitava para afirmar que uma das consequências positivas do tráfico de escravos era a salvação das almas. [...] Por essa razão, era ele [Pedro Claver] quem merecia [de acordo com *A Nação*] o título de «verdadeiro amigo da humanidade», não os **maçons** que se auto-intitulavam filantrópicos e que supunham que, com as suas políticas abolicionistas, fariam grandes progressos nos reinos da justiça e da moralidade”.

A evocação de Pedro Claver por *A Nação* demonstra cabalmente que mesmo o recurso à arcaica tradição de justificar o tráfico como uma porta para a salvação das almas não se encontrava fora da esfera das possibilidades retóricas abertas ao discurso gradualista a partir do início da década de 70 (não o havia feito, segundo Pedro Marques, nas décadas de 40 e 50).

Quanto à genealogia do conceito de “resgate das almas” – desde os tempos do Padre António Vieira até ao apuramento do discurso do “mal menor” face à “barbárie africana” – João Pedro Marques ensaia um seu esboço em *Os Sons do Silêncio*, chegando à conclusão que, de uma forma resumida, um fio de continuidade podia ser descortinado:

“Para os padres da Igreja a verdadeira liberdade era a ausência ou remissão do pecado. Essa forma particular, mas verdadeiramente essencial de liberdade estava ao alcance de todos – não apenas de uma elite [...] – e obtinha-se através da entrada na comunidade cristã. O cristianismo oferecia, assim, um acesso colectivo à liberdade real, e, nesse sentido, democratizava a liberdade estoica”.

Por sua vez, Maria do Rosário Pimentel resenha na sua obra *Chãos de Sombras* o contributo para esta discussão dos teojuristas espanhóis do século XVI, traçando assim a forma como o argumento da salvação das almas passa a ser não só património de padres e doutores da Igreja, mas também de doutores de leis.

João Pedro Marques, *ob. cit.*, pp. 67-76 (ênfase no original); “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006, pp. 671-672; Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras – Estudos sobre Escravatura*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, pp. 46-53.

² José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Análise sobre a Justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África*, Lisboa, Nova Oficina de João Rodrigues Neves, 1808, p. 59.

³ António Gil, *ob. cit.*.

⁴ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 301 (ênfase não no original).

A apologia do “resgate dos Negros” enquanto a única maneira possível de fazer face à “ferocidade das leis” africanas, sendo esta opção apresentada como defensível mesmo “pelos Philanthropos” – desde que “instruídos [...] do verdadeiro estado da questão” –, consta portanto já nas “*Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*”, que Feo Cardozo dá ao prelo em 1825¹. Esta obra, como o título desde logo indica, divide-se em três partes: uma primeira que é pouco mais que um interessado panegírico do autor a seu pai (Governador e Capitão-General de Angola entre 1816 e 1819)²; uma segunda que se trata de uma reelaboração do *Catálogo dos Governadores de Angola* (título que já há muito circulava, ainda que apenas em forma manuscrita, nos meios letrados de Luanda)³; e, finalmente, uma terceira onde se lançam as bases para o futuro projeto de exploração neomercantilista da colónia⁴.

A importância seminal que estas *Memorias* viriam a ter – e que é manifesta na forma como a passagem a favor do “resgate” acima citada viria a ser múltiplas vezes parafraseada e apresentada como uma verdade de *la Palice* – dever-se-á a duas circunstâncias. Primeiro, ao facto de a sua divulgação de uma versão do *Catálogo dos Governadores de Angola* anteceder em um ano a edição do mesmo pela Academia Real das Ciências de Lisboa (1826)⁵ – tornando-a assim na primeira publicação moderna de uma obra historiográfica desta envergadura sobre Angola a ser dada ao prelo. Segundo, ao papel que a terceira parte (“a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella”) viria a ter na conceção dos posteriores ensaios estatísticos de Lopes de Lima⁶, e na republicação das memórias de Saldanha Gama (Governador de Angola em 1807)⁷. Este último autor, que

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Joseph C. Miller e John K. Thornton, “The Chronicle as source, history and hagiography: The *Catálogo dos Governadores de Angola*”, in *Paideuma*, n.º 33, 1987, pp. 370-371.

³ *Idem, ibidem.*

⁴ Joseph Miller e John Thornton ao defenderem esta hipótese usam o termo “*neo-mercantilist development schemes* (esquemas de desenvolvimento neomercantilistas)”.

Idem, ibidem, p. 372.

⁵ No tomo III, parte II, da sua *Collecção de noticias para a historia das nações ultramarinas* de 1826.

Collecção de Noticias para a historia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lbes são vizinhas: publicada pela Academia Real das Sciencias, tomo III, parte II, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1826, pp. 343-419; Joseph C. Miller e John K. Thornton, *ob. cit.*, p. 359.

⁶ Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846.

⁷ António Saldanha da Gama, *Memoria sobre as Colonias de Portugal, Situadas na Costa Occidental d'Africa, mandada ao Governo pelo Antigo Governador e Capitão General do Reino de Angola, Antonio de Saldanha da Gama, em 1814*,

para além de administrador colonial foi Ministro dos Negócios Estrangeiros e ministro plenipotenciário no Congresso de Viena, apesar de apenas dar ao prelo em 1839 uma versão “augmentada”, e procedida de “alguns additamentos e notas”, dos seus apontamentos sobre a “Africa Ocidental”, havia logo em 1816, na memória que entrega ao “Conde Capo D’Istra, ministro do Imperador da Russia” (e que seria apenas tornada pública em 1880), defendido que os africanos negros morriam “diariamente ás centenas, victimas da barbaridade das leis”, sustentando o “dever” dos europeus de “comprar negros” como forma de evitar tais hecatombes, e denunciando as “idéas deslumbrantes” dos abolicionistas¹. Quando publica em 1839 os seus escritos, Saldanha Gama é ainda mais explícito na defesa do “resgate”:

“Deslumbradas pelas discripções patheticas e arditos dos horrores do trafico², discripções pelo menos exageradas, e calculadas para encobrir o verdadeiro motivo d’ellas, correram a alistar-se sob as bandeiras da philanthropia ingleza grande numero de pessoas de boa fé, que cuidavam fazer grande serviço á humanidade combatendo a favor dos projectos philanthropicos da Gram Bretanha. [...] **abolição do trafico dos Negros é deshumana.** Esta proposição com quanto pareça nova e estranha, por ventura mesmo barbara e escandalosa, não deixa por isso de ser verdadeira. Com effeito, quem viu de perto os povos negros d’Africa, quem conhece a feroz crueza de suas leis e de seus usos, a imensa quantidade de crimes e de contingências fortuitas que envolvem a perda da liberdade, a tyrania feroz com que ali sam tratados os escravos, não póde deixar de reconhecer que o trafico, ou como mais propriamente se dizia em outro tempo, o **resgate** dos Negros, era um bem para a humanidade”.³

precedida de um discurso preliminar, augmentada de alguns additamentos e notas, e dedicada, em signal de gratidão, aos Eleitores do Circulo Eleitoral de Vianna do Minho, Pelo antigo Ajudante d’ordens d’aquelle Governador, Paris, Typographia de Casimir, 1839.

¹ António Saldanha da Gama, *Memoria Historica e Politica sobre o Commercio da Escravatura entregue no dia 2 de Novembro de 1816 ao Conde Capo D’Istria ministro do Imperador da Russia por Antonio Saldanha da Gama (depois Conde de Porto Santo)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880, p. 11.

² Que Azeredo Coutinho havia já afirmado serem meras fantasias dos abolicionistas, defendendo que a travessia do Atlântico era de facto agradável.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob cit.*, pp. 43-44.

³ António Saldanha da Gama, *Memoria sobre as Colonias de Portugal, Situadas na Costa Occidental d’Africa, mandada ao Governo pelo Antigo Governador e Capitão General do Reino de Angola, Antonio de Saldanha da Gama, em 1814, precedida de um discurso preliminar, augmentada de alguns additamentos e notas, e dedicada, em signal de gratidão, aos Eleitores do Circulo Eleitoral de Vianna do Minho, Pelo antigo Ajudante d’ordens d’aquelle Governador, Paris, Typographia de Casimir, 1839, pp. 110-111 (ênfase no original).*

O que Feo Cardozo consegue, ao publicar as suas *Memorias* em Paris (não sendo claro se as escreve em França ou Portugal), é portanto contribuir para que uma opinião até aí veiculada no circuito restrito da diplomacia passe a tornar-se cada vez mais pública e hegemónica¹, impressionando as opiniões dos autores posteriores propensos à defesa do gradualismo. Graças à sua influência, este autor contribui igualmente para que os gradualistas portugueses assimilem todas as novas tendências internacionais que o haviam impressionado em França, sendo que a sua posição perante Angola era mais arredada e fria do que a de Silva Corrêa na sua *Historia de Angola* (de escrita anterior, mas apenas publicada em 1937)². Este maior distanciamento face à colónia e às suas elites autóctones revela precisamente, segundo Joseph Miller e John Thornton, a sua maior abertura às correntes de pensamento europeias de então³.

Sendo este período da história um em que a circulação de ideias, ao nível das elites, era mais fluída em Portugal (mais que não fosse como efeito secundário, ou legado imprevisto das invasões napoleónicas e do protetorado britânico), torna-se interessante portanto refletir brevemente sobre as correntes de pensamento que de além-fronteiras passam a influenciar os intelectuais lusos – de forma a melhor perceber a linha que une a obra de Feo Cardozo à apologia do “resgate” da autoria de Bernardino Freire, por via dos autores diretamente influenciados pelas *Memorias* do primeiro (Lopes de Lima e Saldanha Gama). Como pano de fundo para esta digressão é preciso ter em conta a já referida hegemonização em Portugal da posição gradualista, progressiva conforme se vai tornando claro que ao contrário do que os poucos defensores do abolicionismo haviam prometido, a reconversão económica de Angola seria lenta e talvez mesmo assintótica (se o objetivo final era uma economia de plantação inspirada nos moldes da brasileira). Então, a voz dos “pragmáticos” pró-tráfico começa a eclipsar por completo as interpretações dos liberais

¹ Recorde-se que Azeredo Coutinho havia tido no início do século dificuldades em fazer publicar a sua opinião.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit., loc. cit.*

² Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. I, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937; *Historia de Angola*, vol. II, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937.

³ Joseph C. Miller e John K. Thornton, *ob. cit.*, pp. 371-372.

“teóricos”, que se vão rendendo à defesa da inevitabilidade de uma forma ou outra de trabalho forçado¹.

Adelino Torres narra pormenorizadamente este embate, caracterizando os defensores da manutenção da escravatura como conservadores, apologistas da manutenção de um sistema mercantilista arcaico que viria, paradoxalmente, a triunfar, face à incapacidade dos defensores da emancipação total da mão-de-obra nas colónias avançarem com o estabelecimento de um capitalismo do tipo moderno². Segundo este autor, o grupo que Valentim Alexandre define como “pragmáticos” – pró-tráfico, agora arregimentados em torno dos argumentos gradualistas – define-se pela adoção de “um proto-capitalismo proteccionista e autoritário, visceralmente anti-iluminista e anti-democrático, fechado no imaginário que teceu”³. Os “teóricos”, por sua vez, caracteriza-os Adelino Torres (de forma exageradamente otimista) como sendo portadores de um “voluntarismo modernizador e

¹ Central à tese defendida por João Pedro Marques em *Os Sons do Silêncio* é a ideia que mesmo no campo dos que Valentim Alexandre denomina de “teóricos” a vontade efetiva de acabar definitivamente com a escravatura em todas as suas formas (do comércio transatlântico à exploração não remunerada dos serviços e carregadores) era bastante ténue, senão inexistente (alguns indivíduos constituíam exceções, mas estas nunca existiram em número suficiente para definir um grupo ou constituir uma verdadeira corrente). Pedro Marques opta portanto pelo termo “toleracionismo” para definir os autores “teóricos” que se enquadravam dentro do grupo apenas por desposarem de uma sensibilidade tocada pela tomada de consciência dos horrores do tráfico e pela remota sensação de que economicamente a escravatura podia não ser a melhor das hipóteses – incluindo neste grupo Ribeiro Sanches, Luís dos Santos Vilhena, Luís António de Oliveira Mendes, António Ribeiro dos Santos, João Rodrigues de Brito, Teodoro Biancardi e José Agostinho de Macedo. Segundo o autor d’*Os Sons do Silêncio*, apesar destes autores reconhecerem o mal causado pelo tráfico e pela manutenção da escravatura, face a um hipotético “mal maior”, estavam dispostos a tolerar o primeiro, sendo que, portanto, a sua adesão ao gradualismo proposto pelos “pragmáticos” foi rápida, e não constituiu uma mudança de todo radical.

João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 71-83.

² Que Adelino Torres define, em concordância com Karl Polanyi, como um sistema em que estão assegurados três princípios básicos: “o preço do trabalho determinado em mercado; a criação de moeda submetida a um mecanismo automático; a livre circulação de bens de país para país, sem obstrução nem preferência” [tradução de Adelino Torres]. Ainda segundo este autor, uma vez que estas condições nunca se verificaram em Angola ao longo do século XIX, é impossível falar da instalação de um modelo capitalista neste território, o que não implica, segundo o mesmo, nem que este espaço se tenha desenvolvido de forma completamente alheia ao sistema capitalista global – em desenvolvimento desde a década de 1820 –, nem a ausência de capitais no território. Já a persistência de formas de trabalho forçado, constituiria portanto, de acordo com o mesmo, o índice mais explícito da vitória a toda a linha das forças neomercantilistas:

“Este estado de coisas arrastou-se até a última década de oitocentos, altura em que a generosa ambição liberal, protagonizada pelo Marquês de Sá da Bandeira, acabou por sossobrar [sic] perante o mercantilismo”.

Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991, pp. 35-36, 37; Karl Polanyi, “Our obsolete market economy: “Civilisation must find a New Thought Pattern””, in *Commentary*, n. 3, p. 113.

³ Adelino Torres, *ob. cit.*, p. 42.

visionário”, denominando-os “homens de 1820” e apelidando a sua utopia de “bem intencionado projeto liberal”¹.

Tendo em conta as disposições de ambos os grupos, seria então de esperar que os “pragmáticos” se arvorassem em defensores e conservadores do conhecimento colonial armazenado na “biblioteca colonial” portuguesa, e que os utópicos “teóricos” fossem irremediavelmente os mais iconoclastas. Porém, contrariamente a esta expectativa, os “pragmáticos”, apesar de conservadores (do *status quo* negreiro) – se não mesmo reacionários –, graças à predisposição acirradamente “anti-iluminista” que abraçam vão encontrar uma série de pontos de contacto com os novos movimentos Românticos europeus, que se apressam a capitalizar, pois desta sua abertura à novidade e ao que se passa no meio internacional (para além do europeu, especialmente o brasileiro, onde têm inúmeras afinidades²) julgam depender o êxito da sua campanha internacional de justificação do *status quo* negreiro do Império Português. Também contra intuitivamente, os “teóricos”, apesar do seu ímpeto “modernizador e visionário”³, nunca propõem um corte total com o passado, sentindo-se pelo contrário os depositários e conservadores do legado iluminista do século anterior, quando este é entendido como passível de ser destrinchado dos vícios absolutistas. De facto, os membros da corrente de pensamento que Valentim Alexandre denomina de “teóricos”⁴ são os principais herdeiros da influência dos pensadores portugueses de pendor fisiocrata, que, ainda durante o Antigo Regime, haviam gravitado em torno da Academia Real das Ciências de Lisboa.

Sabendo que parte da inovação adotada pelos “pragmáticos” passa por uma nova forma de entender e apresentar os costumes africanos relacionados com a crença no poder do feitiço – como a avançada por Bernardino Freire –, é pois interessante apurar se, por

¹ *Idem, ibidem*, p. 170.

² O estudo de uma “Internacional Pró-Escravista” – triangulada entre o Sul dos Estados Unidos, Cuba e o Brasil –, bem como as influências que da hispanofonia (continental, insular, Europeia ou Americana) no contexto português ou lusófono ainda se encontram largamente por realizar.

Christopher Schmidt-Nowara, “Continental Origins of Insular Proslavery: George Dawson Flinter in Curaçao, Venezuela, Britain, and Puerto Rico, 1810s-1830s”, in *Almanack Guarulhos*, n.º 8, 2014, pp. 55-67; Rafael Marquese e Tâmis Parron, “A Internacional Pró-Escravista: a política da escravidão nos Estados Unidos, no Brasil e em Cuba, c. 1820-1860”, São Paulo, Seminário de História Económica Departamento de História USP, 2011, pp. 1-21, disponível em: http://www.fea.usp.br/feaecon/nucleos_ex.php?i=9&e=18.

³ Adelino Torres, *ob. cit.*, p. 170.

⁴ Valentim Alexandre, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, p. 59.

sua vez, os “teóricos” de oitocentos mantêm a opinião, informada pela fisiocracia, de que a crença na feitiçaria (e demais costumes tidos como “superstições”) é uma das fontes primordiais do ócio e do desperdício, e se estes vícios continuam a ser entendidos como os travões que impossibilitavam a transformação de Angola num novo Brasil (ou qualquer outra concretização terrena do “mito do Eldorado”). A vitória Liberal, permitindo em teoria continuidades como esta, impõe contudo o progressivo distanciamento face a certos aspetos do passado iluminista, mais marcados pelo ferrete do Antigo Regime, e, concomitantemente, uma amnésia seletiva de trechos da “biblioteca colonial” portuguesa, bem como a descontinuidade do projeto jusnaturalista posto em marcha pelos Governadores ilustrados da última metade do século XVIII (agora uma quimera aos olhos mais céticos dos liberais).

Este esquecimento, motivado aparentemente não pelo desejo de ofuscação deliberada (como o que parece mover os autores gradualistas e a sua recentemente descoberta ignorância sobre África), mas sim pela vontade de distanciamento face a opiniões e saberes compostos por intelectuais demasiadamente próximos ao absolutismo, passa igualmente pelo ignorar das minúcias anteriormente apuradas pelos criadores de sínteses jusnaturalistas das crenças locais, a favor da adoção do hábito de descrever as práticas africanas recorrendo apenas a grandes traços hiperbólicos: um quadro impressionista da barbárie que todos diziam lastrar no sertão bastava como contraponto aos melhoramentos civilizacionais que os “teóricos” acreditavam estar a propor, e o exagero no colorido local não deixava de agradar aos que apreciavam o pendor mais gótico do estilo romântico. Em contraponto a esta tendência, o distanciamento face ao legado jusnaturalista passa também pelo abandono do projeto antropológico iluminista (que visava produzir sínteses), ocupando agora a etnografia (pré-científica, e entendida enquanto catalogação caleidoscópica de vários particulares) o nicho intelectual até aqui preenchido pela antropologia filosófica setecentista. Fica aberta portanto a porta para a aceitação acrítica dos exageros e mistificações sobre os costumes africanos, que gradualistas como Bernardino Freire viriam depois a produzir: a amnésia, ainda que atingida por diferentes caminhos e no seguimento de diferentes agendas, parecia ser o destino geral.

Começando a averiguar as principais influências internacionais dos “teóricos”, é importante ter em conta as posições dos fisiocratas franceses – que inspiraram os sócios da Academia Real das Ciências de Lisboa – quanto à escravatura. Estas haviam sido apuradas ainda antes da Revolução Francesa (entre a década de cinquenta e a de oitenta do século XVIII), num contexto completamente diferente do que se apresentava aos intelectuais portugueses que se propunham em pleno século XIX pensar um Terceiro Império, desta feita centrado em África¹. Então, o abolicionismo fisiocrata havia-se apoiado na convicção de que, por motivos essencialmente económicos, uma nova relação entre os senhores coloniais e os escravos que cultivavam as suas terras deveria ser estabelecida² – mais humana e orientada para a criação de necessidades de consumo junto dos trabalhadores, como garante da sua fidelidade mesmo após uma possível (mas tida como na verdade assintótica) emancipação³. Para os economistas fisiocratas franceses, a escravatura apresentava-se acima de tudo como um erro económico, sendo perspectivada como solução para a crise que então alastrava nas próprias colónias a sua revogação progressiva – estancando assim as sucessivas revoltas de negros fugidos, que já abundavam nas Antilhas e na Guiana (o fenómeno da “*marronnage*”⁴), ao mesmo tempo aumentando a produção de

¹ Michèle Duchet, *ob. cit.*, pp. 160-170, 571.

² No Império Português, Luiz António de Oliveira Mendes fornece na sua obra sobre a cidade da Bahia, da qual era natural, o exemplo mais acabado desta forma de articular uma maior produtividade agrícola com um melhor tratamento da mole humana apelidada simplesmente “escravatura”:

“...promovendo-se a indústria [...] caprichando-se algũa cousa mais, e muito no bom trato, vestuário, alimento, e curativo da escravatura necessária [enquanto mão-de-obra industrial], para que esta [a escravatura, ou seja, os escravos] sempre se conserve salva, e permanente [no sentido de não tentar a fuga]”.

Esta mesma postura guiaria a sua intervenção perante a Academia das Ciências de Lisboa, em 1793, expondo então o que a sua experiência médica lhe havia proporcionado apurar acerca das melhores medidas para manter a “escravatura” saudável, e portanto produtiva. Azeredo Coutinho, o outro Académico que a par de Oliveira Mendes mais atenção prestou à questão da escravatura, defendia igualmente – ainda que de forma menos veemente – a necessidade de se curvarem os abusos cometidos pelos donos dos escravos, mas fazia-o com o argumento que tal evitaria uma possível revolta violenta, não centrando a sua análise em questões de produtividade.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *ob. cit.*; Luiz António de Oliveira Mendes, *Discurso Preliminar, Historico, Introductivo, com natureza de Descrição Economica da Comarca e Cidade da Bahia*, in *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1905[1790], p. 293.

³ Michèle Duchet, *ob. cit.*, pp. 155, 163.

⁴ Em Angola o nome dado às comunidades constituídas por escravos fugidos variava de acordo com a área linguística, sendo comuns as denominações “mutolos”, “quilombos”, “kilombos”, “ocilombos”, “coutos” ou “valhacoutos”. Algumas destas comunidades tinham uma existência bastante efémera, outras resistiam décadas, constituindo-se como “verdadeiro[s] sobado[s]”, e chegando como tal a prestar vassalagem ao Governador português, a partir de meados do século XIX. Para uma análise de como esta forma de resistência à escravatura e ao domínio colonial atrapalhou os planos de reestruturação económica da administração colonial portuguesa, consultar os artigos de José C. Curto, “Resistência à Escravidão na África” (o autor elenca uma bibliografia sobre todo o continente, na primeira parte do artigo, em notas às páginas 72

bens coloniais¹. Com estes economistas concordavam alguns dos principais filósofos das Luzes francesas², promovendo em conjunto com os economistas o que Michèle Duchet define como um “humanismo conjugado com o interesse” económico³. Este “humanismo” impressionaria por sua vez autores como Adam Smith e os seus companheiros do Iluminismo Escocês (que propunham uma superação da fisiocracia), sendo por este

e 73), Aida Freudenthal, “Os quilombos de Angola no século XIX”, e de Roquinaldo Ferreira, “Slave flights and runaway communities in Angola (17th – 19th centuries)”. Sobre os períodos anteriores, consultar a obra *Asilo ameaçado: oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII*, de Beatrix Heintze, e a de e Kabengele Munanga, “Origem e histórico do quilombo na África”. Para uma análise do uso do termo “quilombo” no contexto da historiografia sobre os míticos “Jagas” ou os históricos Imbangalas, consultar o capítulo seguinte.

Aida Freudenthal, “Os quilombos de Angola no século XIX”, in *Estudos afro-asiáticos*, n.º 32, 1997, pp. 109-134; *A recusa da escravidão: quilombos de Angola no século XIX*, Luanda, MNE, 1999; *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola 1850-1880*, Luanda, Chá de Caxinde, 2005, pp. 245-246; Beatrix Heintze, *Asilo ameaçado: oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII*, Luanda, Museu Nacional da Escravatura, 1995; José C. Curto, “Resistência à escravidão na África: O caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola, 1846-1876”, in *Afro-Ásia*, vol. XXXIII, 2005, pp. 67-86; Kabengele Munanga, “Origem e histórico do quilombo na África”, in *Revista USP*, vol. XXVIII, 1995-1996, pp. 56-63; Roquinaldo Ferreira, “Slave flights and runaway communities in Angola (17th – 19th centuries)”, in *Anos 90*, vol. XXI, n.º 40, 2014, pp. 65-90.

¹ Michèle Duchet, *ob. cit.*, pp. 161-165.

² Que de resto em pouco concordavam com os discípulos de Quesnay.

Peter Gay, *ob. cit.*, pp. 348-349.

³ A autora explica porque é que os fisiocratas e os pensadores que estes influenciam se afastam da posição de Montesquieu, que têm por insuficiente face aos problemas despoletados por uma mais profunda especulação acerca da natureza dos direitos de propriedade:

“*Il ne suffi pas, ajoute Bessner, de plaider la cause des esclaves d’après le principe du droit de la nature*» [a posição de Montesquieu], *car la principale difficulté vient de ce que les esclaves sont la propriété des maîtres. On assiste donc à un véritable renversement des valeurs : chez Montesquieu, l’exigence humaniste était posée en principe, mas restait tout théorique, dans la mesure où l’intérêt des colonies exigeait le maintien de l’esclavage. A partir du moment où cet intérêt exige qu’on y mette fin, l’exigence humaniste peut s’accorder avec un antiesclavagisme conséquent, mais en même temps elle se révèle incapable de lui fournir une base théorique suffisante. [...] On ne peut lutter contre le préjugé esclavagiste qu’en justifiant l’abolition de l’esclavage par des arguments économiques. C’est dans la mesure où humanité et intérêt se conjuguent pour fonder une nouvelle pratique que l’antiesclavagisme peut être à lui-même sa propre justification* (Não basta, adiciona Bessner, apelar à causa dos escravos com base no princípio do direito natural», pois a principal dificuldade se prende com o fato de os escravos serem propriedade dos seus mestres. Assistimos então a uma verdadeira inversão de valores: em Montesquieu a exigência humanista é articulada no domínio dos princípios, mas queda-se teórica, na medida em que o interesse das colónias exige a manutenção da escravatura. A partir do momento em que este mesmo interesse económico exige o seu fim, a exigência humanista alinha-se com um anti-esclavagismo consequente, mas ao mesmo tempo este revela-se incapaz de lhe fornecer uma base teórica suficiente. [...] É impossível lutar contra o preconceito esclavagista justificando a abolição com argumentos económicos. É apenas quando o humanismo e o interesse se conjugam servirem de base a uma nova prática que o anti-esclavagismo pode passar a ser a sua própria justificação) ”.

Esta inversão na hierarquia de valores entre o direito natural de liberdade e o direito de propriedade, que na realidade prefigura uma submissão do humanismo iluminista à nascente ciência económica, proporcionaria então a base para que, assim que a economia falhe em dar os retornos prometidos, a defesa do esclavagismo encoberto por parte dos gradualistas tenha rédea livre. Por outras palavras, admitindo-se que os únicos argumentos válidos e consequentes contra a escravatura são de natureza económica, assim que a economia soçobra, a defesa do trabalho forçado não pode deixar de ressurgir.

Michèle Duchet, *ob. cit.*, pp. 154-155 (ênfase no original).

incorporado nas suas novas teorias económicas, que posteriormente viriam a constituir uma referência para os liberais lusófonos¹.

Este conceito de “humanismo conjugado com o interesse”, prenhe que era de paradoxos e contradições internas, é herdado pelos “teóricos” portugueses, que têm porém que lidar com o reconhecimento do falhanço histórico da tática fisiocrata em estancar revoltas de escravos – pois o escalamento da Revolta de São Domingos na Revolução Haitiana (1791-1804) havia já tido lugar, bem como a Revolta dos Malês no Brasil (1835). Passados que estavam já os períodos de maior desconfiança, se não medo ou mesmo terror pânico², face aos “abomináveis princípios franceses”³, eram estas experiências coloniais traumáticas que preocupavam mormente os intelectuais portugueses liberais⁴, quando discorriam sobre a situação do Império Africano – cujo estado aliás largamente ignoravam.

¹ O entusiasmo pela economia política smithiana é porem anterior à revolução liberal, sendo especialmente revelador o facto de que a segunda medida oficial tomada pela Coroa Portuguesa no Brasil foi precisamente a criação de uma “aula” de economia política (em 1808, um mês após a primeira medida, que resultou na abertura comercial dos portos brasileiros). O primeiro professor desta “aula”, José Bento da Silva Lisboa, natural do Brasil, dá ao prelo em Lisboa o seu *Compêndio da obra da Riqueza das Nações de Adam Smith, traduzida do original inglês por Bento da Silva Lisboa* (1811), sendo que em 1804 havia já aí publicado *Princípios de economia política, para servir de introdução à tentativa económica do autor dos princípios de direito mercantil* – ambas as obras lançadas pela Imprensa Régia. Apesar do ímpeto desta primeira vaga, que se centrou no Brasil onde o entusiasmo pela economia política por parte das elites locais levou a que a Coroa se associasse ao movimento intelectual já em marcha, em Portugal apenas em 1836 foi criado na Universidade de Coimbra um curso sobre esta matéria. Em Portugal metropolitano é portanto já após a independência brasileira, as invasões francesas e a revolta liberal que a economia política ganha respeitabilidade académica – num período em que a busca por respostas para o claro atraso económico nacional estava mais do que nunca na ordem do dia.

António Penalves Rocha, “A difusão da economia política no Brasil entre fins do século XVIII e início do XIX”, in *Revista de Economia Política*, vol. XIII, n.º 4, 1993, pp. 47-50; Maria Eugénia Mata, *Economic Ideas and Policies in Nineteenth-Century Portugal*, policopiado, 2010, disponível em: <http://run.unl.pt/bitstream/10362/4018/1/Economic%20Ideas%20and%20Policies%20in%20Nineteenth-Century.pdf>.

² Movimentos “de gente miúda” como a “inconfidência” baiana (1788) – conspiração que ficou conhecida pela “revolução dos alfaiates” e foi marcada pela distribuição de panfletos inspirados pelas palavras de ordem da Revolução Francesa – contribuíram igualmente, de acordo com Valentim Alexandre, para que as elites coloniais brasileiras e portuguesas encarassem por algum tempo com receio os ideais revolucionários franceses.

Valentim Alexandre, *Os sentidos do Império – Questão Nacional e Questão Colonial na Crise do Antigo Regime Português*, Porto, Edições Afrontamento, 1993, p. 81.

³ Lúcia Maria Bastos P. das Neves e Tânia Maria T. Bessone da C. Ferreira, “O medo dos “abomináveis princípios franceses”: a censura dos livros nos inícios do século XIX no Brasil”, in *Acervo*, vol. IV, n.º 1, 1989, pp. 113-119.

⁴ Preocupação que viria a revelar-se perene, pois segundo Aida Freudenthal, no último quarto do século XIX, quando os “filhos do país” começaram a recorrer à imprensa periódica local para ventilar posições a favor do “nativismo”, da “república” e da “independência”, um dos nomes a que se faziam recorrentes menções era Toussaint L’ouverture, sendo a independência do Haiti apontada como referencial.

Aida Freudenthal, “Republicanism in Angola: os “filhos do país” perante a Era Nova (1870-1912)”, in *Via Atlântica*, n.º 23, 2013, pp. 87-97.

Assim, se após a revolução do Porto de 1820, os escritos franceses passam a disfrutar de uma mais ampla distribuição em Portugal – agora não mais cerceada pela censura¹ –, o antigo discurso hostil às ideias revolucionárias francesas e ao enciclopedismo transfigura-se num outro, que apela ao cuidado que se deve ter, não em limitar o consumo interno metropolitano destes pensamentos, mas em evitar a sua difusão sobretudo nas colónias. Tendo o “Outro” interno português tido um papel ativo não só na revolta e nas guerras liberais, como anteriormente na resistência à ocupação francesa², é sem surpresa que as novas elites procedam a um corte com a antiga maneira de descrever as classes que o constituíam – os pobres, urbanos ou rurais, e quase todos os habitantes das províncias. Já em relação ao “Outro” africano ou afrodescendente, o que se nota são para já vincadas continuidades³.

A rutura que facilmente se apercebe no discurso das elites portuguesas sobre o “Outro” interno passa pela revalorização romântica de saberes e tradições locais metropolitanas, que até aí os intelectuais iluministas ligados à Academia Real das Ciências de Lisboa haviam tratado como tendo *de per se* a mesma – praticamente nula – validade epistemológica que o conhecimento autóctone africano. Por outras palavras, a equiparação que os sábios das Luzes faziam entre as superstições alentejanas e as do sertão angolano – ambas equidistantes da Razão Universal – deixa de ser válida. Tal, conforme a primeira geração de Românticos⁴ – nas suas recolhas de lendas, narrativas e cancioneiros – repesca este saber metropolitano, enquadrando-o agora nas categorias positivamente conotadas de

¹ Lúcia Maria Bastos P. das Neves e Tânia Maria T. Bessone da C. Ferreira, *ob. cit.*

² Teresa Bernardino, *Sociedade e Atitudes Mentais em Portugal (1777-1810)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986, pp. 150-170.

³ Semelhante dualidade de critérios não era de todo inusitada, e havia já levado a que à Revolução Francesa sucedesse a Revolta de São Domingos e a posterior Revolução Haitiana – como C. L. R. James ilustra com incomparável *verve* na sua obra clássica *The Black Jacobins*.

C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Londres, Penguin Books, 2001 [1938]; João Pedro Marques, *ob. cit.*, pp. 50-51.

⁴ Almeida Garrett e os seus três volumes do *Romanceiro e Cancioneiro Geral* (1843, 1851), bem como Alexandre Herculano e os seus dois tomos de *Lendas e narrativas* (1851), dão o exemplo mais reconhecido desta nova tendência, que continuaria até às últimas décadas do século XIX, então já enquadrada pelo “sociologismo positivista. Citando Fernando Catroga:

“O Povo Português [...], juntamente com outras obras de Teófilo Braga (*Romanceiro Geral; Contos Populares do Arquipélago Açoreano; Contos Tradicionais do Povo Português; A Pátria Portuguesa*, etc.), ilustra bem uma das vertentes que o sociologismo positivista, na linha do romantismo, ajudou a sensibilizar: o fomento de um olhar etnográfico, isto é, de uma espécie de etno-história. Foi nesta conjuntura que também nasceram os estudos de José Leite de Vasconcelos, de Adolfo Coelho e de Consiglieri Pedroso”.

Fernando Catroga, “Positivistas e republicanos”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 94.

“saber popular” e “tradição nacional”. Uma revalorização análoga não tem porém lugar em relação aos conhecimentos do “Outro” africano, que se mantêm assim com a conotação negativa que lhes havia sido conferida, de forma não discriminatória, pelos iluministas do Antigo Regime. Piorando esta situação, o espectro das Revoluções Caribenhas e das revoltas Brasileiras não deixava sem dúvida de impressionar até as elites portuguesas mais liberais e próximas aos “teóricos” abolicionistas, gerando uma obsessão com os exageros que sobre as práticas e crenças africanas iam chegando ao conhecimento dos metropolitanos. O motivo da generalização aos liberais metropolitanos desta fixação¹, até aí acima de tudo restrita a homens com experiência colonial direta e mais próximos do Antigo Regime – como o bispo Azeredo Coutinho –, é fácil de explicar²: partindo do princípio que os ideais liberais estavam certos, os abusos e carnificinas que haviam tido lugar nas Caraíbas apenas podiam ser resultado da extensão destes valores a povos que, ou pela sua natureza interior ou pelos seus costumes (características que haviam herdado dos seus antepassados de África), não se encontravam em situação de acolher um tão sublime sistema de governo, o que não augurava nada de bom para os estabelecimentos portugueses em África, seguindo este raciocínio, se um regime perfeitamente liberal aí fosse estabelecido³.

¹ No Brasil, João Severiano Maciel da Costa – marquês de Queluz, governador da Guiana Francesa entre 1810 a 1817, membro da Assembleia Constituinte (1823), ministro do Império (1823-4), presidente da Província da Bahia (1825-6) e ministro dos Negócios Estrangeiros e da Fazenda (1827) – havia ensaiado na sua *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil* (1821) uma articulação entre o abolicionismo liberal e o medo à Revolta de São Domingos, que depois ressurgiria nos textos de personalidades como José Bonifácio de Andrada:

“Se o mal está feito, não o aumentemos, senhores, multiplicando cada vez mais o número de nossos inimigos domésticos, desses vis escravos que nada têm que perder, antes tudo que esperar de alguma revolução, como a de São Domingos, ouvi, pois, torno a dizer, os gemidos de cara pátria que implora socorro e patrocínio”.

De então em diante, o “Haitianismo” enquanto argumento abolicionista ganha presença permanente nos discursos dos reformistas brasileiros.

José Bonifácio de Andrade e Silva, *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*, 1825, *apud* Washington Santos Nascimento, “Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Cadernos de Ciências Humanas*, vol. X, n.º 18, 2007; Washington Santos Nascimento, *ob. cit.*, p. 478.

² Ainda que a extrema importância que a Revolta de São Domingos teve na génese do “edifício da euro-modernidade”, nas palavras de Paul Gilroy, tenha tardado a ser devidamente reconhecida.

Paul Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2001, p. 11.

³ Isto, não contando com o já referido receio que um tal sistema imediatamente desse espaço de manobra às elites locais da África ocidental desejosas de uma união com o Império do Brasil.

Por sua vez, os “pragmáticos”¹ que defendiam a manutenção da escravatura interna em Angola, ou mesmo a revogação de medidas abolicionistas e o retorno a um velho e idealizado *status quo*, faziam-se valer das novas descrições de barbárie, apenas acentuando as cores mais negras de um retrato que já ia sendo aceite pelos “teóricos” – mantendo sempre vivos os fantasmas conjurados pelas revoltas que iam tendo lugar na América Latina. Enquanto o faziam, não só negavam todo e qualquer resquício dos ideais iluministas (a exceção era a manutenção do ócio enquanto *bête noire*), como ansiavam por uma forma de estabelecer uma divisão mais estanque entre negros, brancos e mestiços, do que a que o binómio civilizado/gentio vinha proporcionando. Ficava assim a porta aberta ao bom acolhimento dos ideais racialistas². Paralelamente, conforme os “teóricos” abolicionistas iam chegando à conclusão, devido aos eventos que se seguiram à Revolução Haitiana, que talvez os ideais liberais de matriz francesa não fossem capazes de singrar no meio de negros descendentes de naturais de África (admitindo que assim fosse talvez por estes serem ontologicamente inferiores aos Europeus brancos), uma diferente evolução de mentalidades dava-se em simultâneo na sociedade Inglesa. Aí, a progressiva afirmação do Imperialismo Vitoriano (1837-1901), viria a resultar na aceitação tácita de praticamente a mesma conclusão (quanto à incapacidade inata dos Africanos). Os “pragmáticos” portugueses, originalmente diametralmente opostos aos propagandistas abolicionistas ingleses, veriam então chegar um ponto em que com estes passam a discursivamente convergir, numa inusitada convergência de discursos propagandísticos³.

¹ Valentim Alexandre, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, p. 59.

² Arlindo Barbeitos, “A ‘raça’ ou a ilusão de uma identidade definitiva”, in António Custódio Gonçalves (org.), *O racismo ontem e hoje. VII Colóquio Internacional Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005.

³ Exemplo desta convergência pode ser encontrado na obra *Angola and the River Congo* de Joachim John Monteiro, em que o engenheiro e naturalista britânico, após breves resenhas históricas e geográficas sobre os territórios limítrofes à colónia portuguesa, defende não só que a escravatura interna em Angola, porque inspirada na linhageira – instituição que tem como essencialmente paternalista – era relativamente suave, como que a origem da maioria dos escravos era a crença na “*witchcraft* (feitiçaria)”, reproduzindo assim em parte o argumento do “resgate humanitário” (dos proponentes do qual apenas diferia na sua avaliação positiva da escravatura linhageira):

“*But all these sources of slaves for shipment [por dívida ou em resultado de guerras] were but a fraction of the number supplied by their belief in witchcraft. Witchcraft is their principal or only belief; every thing that happens has been brought about by it; all cases of drought, sickness, death, blight, accident, and even the most trivial circumstances are ascribed to the evil influence of witchery or “fetish”* (Mas todas estas fontes de escravos para embarque proporcionavam nada mais que uma fracção dos que eram fornecidos pela crença na feitiçaria. Feitiçaria que é a sua principal, se não única crença;

A literatura abolicionista inglesa, que foi elevada a um raro extremo de qualidade literária pelos escritores Românticos britânicos entre 1790 e 1840, sempre teve como seu ponto fulcral a revelação de atrocidades¹. Anteriormente a 1833, data do final da escravatura no Império Britânico, esta denúncia era dirigida com igual intensidade tanto aos senhores de escravos europeus – ou brancos de origem europeia a residir no Novo Mundo ou em África – como aos proprietários e traficantes árabes, magrebinos, negros, mestiços ou de qualquer outro tipo somático ou étnico tido como diferenciado, a atuar naquele momento no continente africano². A par com uma tendência para privilegiar os relatos em primeira mão, e a tentativa de objetividade na descrição de costumes e eventos – características herdadas do Iluminismo –, tal igualdade aquando da acusação conduziu à não proliferação de mitos marcadamente pejorativos sobre África³. De facto, o que até então se verificou, foi que por vezes a culpa exclusiva dos horrores da escravatura era imputada aos rivais europeus de Inglaterra, sendo uma imagem idílica de África antes da chegada do homem branco difundida com claros fins propagandísticos⁴. Esta situação inverte-se, porém, com a coroação da Rainha Vitória, e a progressiva exploração do interior do Continente africano por uma nova geração de exploradores ingleses (a partir do final da década de cinquenta do século XIX), agora auxiliados pelo uso de quinino⁵. Então, o interesse do Império Britânico passa a centrar-se não tanto na delação de crimes cometidos por negociantes de origem europeia – pois o domínio marítimo e industrial havia já sido assegurado –, mas sim em relatos que revelassem ao mundo a barbárie endógena de África⁶. Essas narrações, trabalhadas e progressivamente aglutinadas num mito do “*Dark Continent*” consistente, seriam o preâmbulo a uma ocupação imperialista “humanitária” destes territórios: o novo desiderato imperial inglês⁷.

tudo o que [de negativo] acontece sendo a ela imputado; todos os casos de seca, doença, estiagem, acidente, e mesmo as mais triviais circunstâncias são inculcadas à má influência da feitiçaria ou do “fetiche”.

Joachim John Monteiro, *Angola and the River Congo*, vol. I, Londres, Macmillan, 1875, pp. 56-64.

¹ Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, pp. 168-170.

² *Idem, ibidem*, pp. 170-173.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 168-173.

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 175-182.

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 182-187, 198-199.

⁷ *Idem, ibidem*, pp. 198-199.

Enquanto em França as teorias monogenistas, como as de Buffon – que havia sido o responsável pela emancipação de uma ciência do homem da esfera da metafísica¹ –, foram caindo em desuso com o dealbar da antropologia física, em Inglaterra a história das ideias decorreu de uma forma diferente. Se no mundo francófono depressa a defesa do monogenismo passa a ser equacionada com pontos-de-vista tidos como retrógrados (porque ainda influenciados pela tradição judaico-cristã), o poligenismo aí em voga nunca chega a ter plena aceitação em Inglaterra, sendo que, após a publicação e o progressivo acolhimento das obras de Charles Darwin, o foco de discussão se altera completamente. Então, o transformismo proposto por Darwin abre definitivamente a possibilidade de uma hipótese monogenista completamente secularizada – e portanto compatível com as filosofias positivistas em ascensão –, e proporciona o regresso das teorias que prossupunham a influência do meio natural na criação das diferentes características observáveis na espécie humana. Assim se explica que, enquanto em França se preparavam as bases para um imperialismo fortemente marcado por um racismo cientificista de cunho biológico – em que, seguindo a pista lançada por Lineu em *Systema Naturae* (1735), a nascente pseudociência racial se alia matricialmente à criminologia –, em Inglaterra os defensores da expansão imperial se concentram acima de tudo na defesa de que a existência de diferentes estádios culturais ou civilizacionais bastava para conceber um mandato intervencionista às civilizações mais avançadas.

A exposição da barbárie africana em Inglaterra acelera, portanto, ao mesmo tempo que em França se recolhem medidas antropométricas supostamente capazes de demonstrar a superioridade ontológica caucasiana – em termos biológicos –, ambas as empresas concorrendo para um mesmo fim, o da justificação da ocupação imperial do continente africano. Assim sendo, é sem surpresa que, de ambos os lados do Canal da Mancha, se exalte o destino imperial dos Europeus – em Inglaterra repescando-se as narrativas do canibalismo e da crença no poder do feitiço (já enquadradas pelas teorias sobre o *fetishism*), em França medindo-se crânios enquanto a suposta manipulação destes em costumes bárbaros pelos selvagens era descrita (de forma, descontextualizada, exagerada e gótica). Os discursos que no Império Português se produzem durante este período sobre o “Outro” africano não deixaram de ser influenciados por ambas as tendências internacionais,

¹ Com a publicação da sua obra *Histoire naturelle de l'homme* em 1749 como marco.

readaptadas no entanto à realidade colonial portuguesa, e, obviamente, de acordo com tensões idiossincráticas, e a herança de uma “biblioteca colonial” pré-existente. Se o dealbar do pensamento abolicionista em França e na Inglaterra está intimamente ligado com a disseminação das teses dos economistas fisiocratas, e, posteriormente, com as dos seus sucessores, os defensores do liberalismo económico teorizado por Adam Smith, no Império português seria a reação mercantilista a uma fracassada tentativa de reforma económica liberal – encetada por “teóricos” como Sá da Bandeira – que condicionaria o retorno em peso dos argumentos esclavagistas, doravante mobilizados para defender o gradualismo (e depois as reformas neotradicionalistas do final do século XIX).

Conforme demonstra cabalmente Adelino Torres, a “vitória da burguesia “liberal” – em 1834 – não corresponde necessariamente, no plano económico [e especificamente no espaço colonial], à vitória do liberalismo sobre o mercantilismo”¹. O falhanço da implantação de um sistema capitalista ou industrialista em Angola, cujos contornos o autor escamoteia², levará assim a que todos os comentaristas económicos do século XIX, que escrevendo já informados pelas teorias da economia política se debruçavam sobre os territórios africanos do império português, sintam a necessidade de avançar com justificações para explicar a manutenção de uma economia colonial que, apesar de “lícita” em termos dos tratados internacionais, se baseia exclusivamente no trabalho forçado – se não mesmo na escravatura encapotada –, enquanto suporte da agricultura e do comércio, únicas atividades com alguma expressão. Exemplo perfeito desta posição delicada (pois a economia política não previa que a manutenção da escravatura pudesse conduzir a qualquer

¹ Alfredo Margarido, “Prefácio” in Adelino Torres, *ob. cit.*, p. 9.

² De forma bastante resumida, pode dizer-se que Adelino Torres entende que da heterogeneidade das elites burguesas coloniais (do litoral angolano e do sertão) e metropolitanas (de Lisboa e do Porto) – todas elas concorrenciais entre si –, resultou uma tensão constante, que, quando foi resolvida a favor do centralismo autoritário lisboeta, levou a que o projeto neomercantilista (consubstanciado em instituições depredatórias em relação às diversas burguesias angolanas, como o Banco Nacional Ultramarino) triunfasse em toda a linha. Desta evolução histórica resultaram, de um ponto de vista economicista, a manutenção de formas arcaicas de feudalismo e escravagismo (como forma de garantir mão-de-obra com preço não regulado pelo mercado livre), bem como a circulação tardia de géneros enquanto moeda (pacotes de diversas mercadorias apelidados “banzos”, ou então álcool); em detrimento da adoção da moeda fiduciária enquanto instrumento do mercado. Devido ao anacronismo e à fragilidade deste sistema, o protecionismo alfandegário e as disposições anticoncorrenciais tornaram-se uma constante, acabando por formar um travão à industrialização (que não ligada à destilação alcoólica), o que levou a que o sistema se tornasse num ciclo vicioso: decisões anticapitalistas e antiliberais justificavam-se pelo estado adverso e atrasado da economia, sendo este no fundo se não causado, reforçado pelas primeiras.

Idem, ibidem.

tipo de prosperidade durável), que implica o balançar de pressupostos teóricos com manifestas aporias pragmáticas, encontra-se na obra de José Acúrcio das Neves, industrialista e apologista das novas teses económicas, ao mesmo tempo que miguelista e manifestamente francóphobo e anglóphobo.

Na edição de 1830 de *Considerações políticas e comerciais sobre os Descobrimentos e possessões dos Portuguezes na África e na Ásia*¹, escrita por Acúrcio das Neves com o recurso a dados fornecidos pelo seu correligionário político, Manuel Vieira de Albuquerque Touvar (Governador e Capitão-General de Angola entre 1819-1821)², o autor que defendia que “a indústria é somente quem pode salvar-nos, porque só ela dá a riqueza, base principal da força, e prosperidade dos povos”, vem, em simultâneo, sustentar a escravidão interna nas colónias africanas³:

“Hum paiz com tantas riquezas naturaes [Angola], ou com proporções para as ter, podia com o tempo vir a ser hum segundo Brasil; e com tudo elle está a ponto de cahir na maior miseria, e acabar para Portugal, pela revolução que vai produzir a prohibição do commercio da escravatura. Que importa que a terra possa dar valiosas, e abundantes producções, se a terra se não cultiva”?⁴

Para além deste insípido alarmismo, em nada original – como, aliás, o não era o recurso ao mito do “Eldorado” – é interessante notar que para Acúrcio das Neves não

¹ José Acúrcio das Neves, *Considerações políticas e comerciais sobre os descobrimentos e possessões dos portuguezes na Africa e na Asia*, Lisboa, Impressão Regia, 1830.

² Segundo Acúrcio, este Governador “ajuntou huma boa collecção de informações dos Capitães Mores, e Regentes dos presidios, e districtos, que devo á sua attenção o confiar-me”.
Idem, ibidem, p. 239.

³ Acúrcio das Neves sustenta mesmo o tráfico negreiro entre colonias. Para o autor, Africa continental afigura-se como um vasto repositório de mão-de-obra gratuita, que acredita ser essencial para a formação de um sistema económico colonial viável em São Tomé e Príncipe:

“Para se formarem grandes estabelecimentos de agricultura, ou seja nestas ilhas, ou em qualquer outra parte das possessões Portuguezas, e muito mais para se organizar um systema composto de agricultura, e commercio, que ligue estas mesmas possessões entre si, e com a Metropole, precisa-se de tres cousas, capitaes, braços e industria. [...] Para os trabalhos ordinarios não pódem faltar braços nas ilhas de S. Thomé, e Príncipe; porque quando não sejam sufficientes os dos seus colonos, mui perto está o grande reservatório do continente Africano, d'onde se pódem tirar; assim como há tres seculos se tem tirado sem cessar os que tem ido formar as immensas culturas da America”.

Idem, ibidem, pp. 167-168.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 229.

eram nem a natureza ontológica dos africanos nem quaisquer causas mesológicas que punham em cheque o desenvolvimento colonial:

“Os brancos, e mesmo os mulatos, em quanto por meio de algumas gerações se não confundem exactamente com os indígenas, são pouco laboriosos, e não tem bastante vigor para os grandes trabalhos. Pelo contrario os negros tem huma constituição assaz robusta, e são muito soffredores do trabalho. Seus órgãos, seu temperamento, e todo o seu systema animal conformados ao clima, em que nascerão, e em que vivem, ou fosse pela Natureza desde a sua origem, ou por modificações successivamente recebidas mediante huma longa serie de gerações, dão-lhes forças para se exporem impunemente á intemperança de hum sol ardente, ás grandes chuvas, ás nebrinas, á cacimba, ao ar da noite, e a todas as inclemencias daquella Zona, que farião succumbir em pouco tempo o mais rubusto Europeo, que a ellas se expozesse sem as devidas precauções.

A educação fysica dos negros os fortifica; he usual exporem-se todos nús por gosto ás chuvas, revolvendo-se na lama, como animaes immundos; o que a hum Europeo causaria a morte, ou grandes doenças, e a elles não altera a saude”.¹

Acúrcio das Neves abandona assim o lugar-comum de que os negros eram por natureza ociosos, limitando-se contudo a recuperar argumentos do tempo de Henrique Dias (meados do século XVII, altura da resistência contra os Holandeses) ou do auge da “escravocracia” brasileira, com o intuito aparente de defender que os negros de Angola por “natureza” se adequavam excepcionalmente ao trabalho pesado². De resto, o autor revela-se cuidadoso não só ao não optar por um dos lados do conflito que opunha os defensores do transformismo (“modificações sucessivamente recebidas mediante huma longa serie de gerações”) contra os que, mais próximos às teorias de inspiração teológica, pressupunham a fixação atemporal dos caracteres (“ou fosse pela Natureza desde a sua origem”), como ao não defender que a cultura moral dos negros era vantajosa (ainda que em termos

¹ De notar o paralelismo deste argumento, com o que Giambattista Vico havia escrito acerca do efeito da “educação” selvagem na constituição física dos seres humanos. Giambattista Vico, *Ciência Nova*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 205-210 [parágrafos 369 a 373]; José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 202-215.

² Henrique Dias, 1648, *apud* Nina Raymundo Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1933]2010, p. 42.

meramente pragmáticos¹), reservando os seus elogios para a sua “educação fysica”, essa sim uma mais-valia adaptativa: “A educação moral he nenhuma, o que os faz parecer huma especie degenerada do genero humano; suas danças, suas cantigas, tudo acompanhado de movimentos mui lascivos, são os exercicios da sua paixão”².

O seu esforço de recuperação da figura dos negros de Angola restringe-se, portanto, à exaltação das suas aptidões para o trabalho físico (num retorno aos tempos que os escravagistas tinham como áureos, os do tráfico atlântico desimpedido). A nota de novidade introduzida por *Considerações políticas e comerciais* reside então no facto de que nem o potencial biológico dos negros para a inteligência era negado, nem a sua cultura era vituperada no seu todo³, centrando o autor as suas críticas à parte restrita desta última que constituía o sistema de educação (moral e generalista) dos locais: “No sentir de AA. [...] a sua intelligencia he muito mais limitada do que a dos brancos; porém esta opinião he contrariada pelos repetidos exemplos daquelles negros, em que tem havido o cuidado de desenvolver as facultades intellectuae: o que lhes falta he a educação”⁴. Já a apreciação pejorativa que Acúrcio das Neves faz dos “brancos, e mesmo [d]os mulatos”, esta em tudo se coaduna com os discursos há muito popularizados acerca dos vícios quer dos degradados, quer dos “filhos do país” e “moradores” do sertão. Quanto à influência do clima no atraso económico das colónias, o autor perfilha uma opinião, que, como industrialista e homem do seu século que era (ainda que sendo um irredutível apoiante do

¹ António Gil havia dado este passo, ao afirmar que as restrições morais impostas pelos costumes locais eram vantajosas à administração, uma vez que não só promoviam a paz social, como o cumprimento de contratos e a manutenção de um certo grau de decoro nas relações familiares e entre os sexos (por outras palavras, cimentavam o contrato social local).

António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portuguesa Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N'uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 10.

² José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 202-215.

³ O autor não deixava de afirmar que os “Africanos são indolentes, e preguiçosos”. No entanto, de acordo com o seu entender, esta ociosidade resultava de uma má educação moral – parte da cultura dos nativos que era desejável que se extirpasse –, e não era uma fatalidade:

“Angola póde darnos todos os generos coloniaes, que nos dava o Brasil, e com esta differença: para cultivar o Brasil, e arrancar da terra as suas riquezas mineraes era necessario ir buscar a Angola os braços, os quaes se compravão com dinheiro, fazião muitas despexas na conducção, e diminuião muito em número com as doenças, e máo tratamento na viagem: Angola pelo contrario tem os braços dentro em si. Todas as objecções que se fizerem fundadas no character, e nos costumes dos negros, sómente arguem erros dos homens, e não das cousas”.

Idem, ibidem, pp. 238-239.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 202-215.

absolutismo)¹, não surpreende ser a sua – pois em tudo está de acordo com a herança iluminista que pressupõe o domínio progressivamente mais seguro e absoluto do Homem sobre o seu meio envolvente:

“Este [o clima] em geral he saudavel para os naturaes do paiz: os Europeos não deixão de sentir os efeitos da Zona torrida, principalmente no tempo das carneiradas; mas vivem, sem serem sujeitos áquella funesta mortandade, que se experimenta em Guiné; com tanto que evitem excessos, e irregularidades, de que procede a maior parte dessas doenças”.²

Visto que nem o clima nem a natureza da população³ parecem constituir, na opinião do economista, um travão ao desenvolvimento de Angola, Acúrcio das Neves encontra-se na necessidade de explicar de outra forma os desapontantes resultados que se obtinham no terreno, tendo em conta ainda a condicionante de que, devido à sua lealdade política, o simples apontar de dedo aos passados regimes absolutistas lhe estava vedado (como acérrimo miguelista que era, tal seria enveredar pela clara hipocrisia⁴). O autor irá encontrar uma solução, que para além de lhe resolver o problema teórico de decifrar o atraso económico colonial, ainda lhe vai permitir promover a manutenção do trabalho forçado interno, regime laboral, que, contra o seu próprio desposar da doutrina da economia política, acabava por indiretamente defender. O seu argumento enquadrar-se-ia na genealogia da noção iluminista de que a superstição, levando ao ócio (e neste caso a uma má educação moral), é a fonte de todos os males, sendo que Acúrcio das Neves, ao indexar esta noção a uma outra (a de que as estruturas políticas africanas eram monolíticas e rígidas), viria a abrir as portas à tese que vinte e sete anos depois seria defendida por

¹ Jaime Nogueira Pinto, *A Direita e as Direitas*, Viseu, Difel, 1996, pp. 226-229.

² José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, p. 188.

³ Que o autor, seguindo Feo Cardozo estima em cerca de 300.000 habitantes, quase totalmente da *classe* dos negros. Este cálculo diz respeito apenas às áreas controladas pela Coroa, que o autor realisticamente considera serem reduzidas:

“Mas não se entenda que todo este paiz [Angola] obedece á Corôa de Portugal: nelle se achão encravadas as terras de muitos Regulos com os titulos de Sovas, e de Dembos, dos quaes huns obedecem ao nosso Governo, ou lhe pagão tributo, outros são independentes, e muitas vezes nos fazem a guerra”.

Idem, ibidem, pp. 186-187, 202.

⁴ Jaime Nogueira Pinto, *ob. cit.*, pp. 226-229.

Bernardino Castro (igualmente miguelista), nas páginas do *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola*¹. Assim, sustenta Acúrcio:

“O trafico da escravatura he barbaro, e cruel; e jámais tentarei justificallo; mas não he menos barbaro, e cruel o tractamento que desgraçados captivos experimentam em poder dos ferozes Africanos, de que aquelle que vão suffer nas plantações da America. Os Regulos d’Africa são interessados neste trafico pelo muito que lhes rende; a America lhes pede escravos para as culturas, e para os trabalhos mais pezados da vida humana, e os negociantes da Europa são mui avidos dos lucros enormes de hum tal commercio”².

O primeiro paralelo que salta desde logo à vista entre a retórica de Acúrcio das Neves e a do seu sucessor gradualista Bernardino Freire, é a forma como ambos começam por garantir jamais virem a defender o comércio negreiro, a escravatura e o trabalho forçado, para logo imediatamente – na mesma frase até – lançarem as bases para a sua justificação e defesa efetiva, que desde logo encetam. Em 1830, ano em que a campanha do governo britânico contra o tráfico odioso tem a sua apoteose, o sinuoso discurso gradualista português (ainda jogando desesperadamente na defensiva até 1836), parece já ter cristalizado esta fórmula de os autores garantirem que são contra o “tráfico da escravatura [...] mas...”³. De facto, Acúrcio continua o parágrafo acima transcrito centrando a sua análise nos acontecimentos que vinham tendo lugar na esfera de influência imperial britânica:

“Terá o Governo Britanico a pezar do seu grande poder, forças sufficientes para acabar de huma vez com o trafico da escravatura; vencendo a resistencia, que hão de oppor-lhe a Europa, a Africa, e a America? He hum problema, que só o tempo póde resolver.

Para os Inglezes poderem levar ao fim o seu projecto, será necessario adoçarem a ferocidade dos Africanos; (não dissimullarei que o trafico da escravatura concorre para nutrir esta mesma

¹ *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 611, sábado 13 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1857, pp. 6-7.

² José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 129-131 (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

ferocidade, e he assim que os males se encadeão huns com os outros) o que sómente se conseguirá por meio da civilização; e he nisto que há tantos annos trabalha o estabelecimento filantropico de Serra Leoa, até o presente com grandes despezas, e pouco fructo.

Se conseguirem civilizar estes barbaros, hão de introduzir entre eles os usos, e costumes, e por consequencia o luxo da Europa; o que fará nascer novas precisões, e ampliar as que já existem; e então os Europeos poderão fazer na Africa hum commercio, que, sem ter o odioso do trafico da escravatura, lhes dará os mesmos lucros: se o não conseguirem, parece que ou este trafico não cessará de todo, ou se renovarà, logo que hum Governo menos activo afroxar nas medidas de rigor contra elle”.¹

É então que a influência dos germes do novo imperialismo inglês vitoriano nos argumentos de Acúrcio das Neves se torna clara, sendo possível perceber a forma específica como em Portugal a noção de missão civilizadora vem autorizar não a ocupação militar imperial no seguimento lógico de uma campanha abolicionista (como se deu no caso do Império Britânico, e Sá da Bandeira pretendia que se passasse no português), mas sim justificar a manutenção da escravatura interna, base de uma economia prenhe de anacronismos “feudais” e mercantilistas. Conforme o autor refere, não só forças na Europa e América (possíveis de vergar com uma poderosa esquadra naval) se opunham ao final do tráfico, mas também no interior de África (“Os Regulos d’Africa”)². A única forma de curvar a força destes opositores (para além da criação de colónias de povoamento, como “o estabelecimento filantropico de Serra Leoa”) é a introdução de “novas precisões” e do “luxo da Europa”³. Esta era a única saída na ótica do autor luso, que ou não teve a clarividência de perceber a via que os ingleses iriam seguir – a ocupação imperial efetiva –, ou a pensou completamente fora da esfera das possibilidades que se apresentavam ao débil Império Português, e portanto não digna de nota. Não tendo esta hipótese em conta,

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ A receita de criar novas necessidades ou uma escassez artificial como forma de assegurar o controlo do centro sobre a periferia é uma solução perenemente apontada pelos teóricos portugueses desde a época da centralização pombalina – recorde-se a advertência de D. Luís da Cunha: “[Eu] os carregaria [aos portugueses] de mais tributos, [...] por serem os nossos povos, como já disse, os mais aliviados de quantos V.S.^a e eu conhecemos [...] de sorte que a obrigação de pagarem os impostos forçaria [...] a serem mais laboriosos”.

Luís da Cunha, 1736, *apud* José Luís Cardoso (ed.), *Portugal como Problema – A Economia como solução. 1625-1820, Do Mercantilismo à Ilustração*, vol. V, Lisboa, Público, 2006, p. 140.

Acúrcio das Neves parece estar convencido, pelas suas palavras, que o tráfico de escravos interno ao continente africano voltaria ao seu antigo auge “logo que hum Governo menos activo afroxar nas medidas de rigor”¹.

Duvidando da viabilidade a longo prazo do projeto emancipador britânico, que começava apenas então a metamorfosear-se num ímpeto de ocupação e conquista imperial, Acúrcio das Neves pensa uma outra forma de por termo ao “cruel [...] tractamento que desgraçados captivos experimentam em poder dos ferozes Africanos”²: o “resgate humanitário”, cuja necessidade prática e mérito filantrópico viriam a ser o cavalo de batalha dos gradualistas. Assim, a mesma descrição da barbárie africana que desempenharia um efeito catalisador da ocupação britânica do interior do continente figura nos textos de Acúrcio, mas com um outro fim.

As descrições do suposto barbarismo africano seguem, como nos textos ingleses da época, essencialmente dois eixos, umas agrupáveis pela sua ligação ao universo do canibalismo, outras girando em torno da crença na feitiçaria³. Uma vez que os autores ingleses tinham como desígnio último – ainda que inconfesso, e por vezes subconsciente – a justificação do adentramento da ocupação de África, ambos os temas, mas sobretudo o do canibalismo, se afiguravam como formas interessantes de transmitir ao público a urgência da intervenção imperial, bem como a justiça da missão civilizadora. Dado que no caso português era a justificação da manutenção do trabalho forçado, via o “resgate humanitário”, que estava em causa, é a exposição das atrocidades relacionadas com a crença no poder do feitiço que se reveste de uma especial importância e sofisticação (pois das acusações de feitiçaria diziam os autores resultarem as vagas de escravos que do sertão chegavam às cidades portuárias). Acúrcio das Neves refere-se de passagem ao canibalismo da seguinte forma:

“Em Bailundo, segundo a relação official de hum empregado público, que tenho á vista, os Sovas, quando entrão pelo direito da sucessão na posse dos seus Estados, não se considerão absolutos sem que fação a cerimonia de se matar hum negro velho, e gordo, cuja carne

¹ José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 129-131.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ Conforme será analisado em detalhe no capítulo seguinte.

misturada com a de vaca, e de outros animaes, e cosida em panellas a ponto de ficar desfeita, e se não conhecer huma da outra, dão a comer aos seus vassallos”.¹

Esta denúncia de canibalismo diz portanto respeito a um ritual de entronização africano – o que se revelará um padrão comum à quase totalidade de textos que expõe situações de antropofagia em Angola² –, sendo que a prática é apresentada como altamente ritualizada, e portanto bastante distante aos quadros exagerados de canibalismo rotineiro e generalizado, que à mesma data os ingleses vinham recuperando de fontes renascentistas portuguesas³. Já quanto às práticas e costumes que decorriam do medo da feitiçaria, o autor tem muito mais a relatar, visto que, segundo o mesmo, estas se com os rituais de passagem quotidianos das sociedades locais:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 202-215.

² Esta mesma narrativa seria sucessivamente dada ao prelo, de forma quase *ipsis verbis*, como descrevendo os costumes de “Sambamento” que tinham lugar na corte do “Jaga” de Cassange, conforme será analisado no próximo capítulo. Segundo Joseph Miller, a razão pela qual este padrão se repete, e que explica porque a característica desumana da antropofagia era considerada o apanágio não só das “hordas” africanas do *hinterland*, como dos líderes das formações políticas africanas estáveis, prende-se com a concepção local da natureza do poder político: este só podia ser manipulado de forma conseqüente por indivíduos que através da negação ritual da sua própria humanidade se ancoravam firmemente num universo de possibilidades de acção desumano, no sentido de para além do simplesmente humano (reservado aos seus súbditos). Os rituais de entronização envolviam portanto o recurso a formas mais ou menos metafóricas de canibalismo, incesto ou assassinato – atributos escolhidos por serem por excelência os marcadores da natureza desumana dos “Outros” africanos na perspectiva dos grupos em causa, e portanto coincidentes com as descrições locais das “hordas” do interior.

Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972, pp. 503-505.

³ Esta tendência em Inglaterra, que Patrick Brantlinger demonstra ser típica do período de transição entre o abolicionismo e o imperialismo de ocupação vitoriano, atinge um extremo nos anos sessenta do século XIX, e será analisada em maior detalhe no capítulo seguinte. Winwood Reade, autor cuja vida e obra será abordada em mais detalhe no capítulo seguinte, na sua obra *Savage Africa* (1864) chega a dedicar um capítulo à “*Philosophy of Cannibalism* (Filosofia do Canibalismo)”, em que distingue precisamente entre canibalismo ritual (como o descrito por Acúrcio) e o canibalismo que é “*simply an act of gourmandise* (simplesmente um ato *gourmet*)”. Que o tema do canibalismo *gourmet* em Portugal tenha então caído já em relativo desuso, contrariamente às denúncias de atos bárbaros relacionados com acusações de feitiçaria, demonstra acima de tudo que este mito podia ser interessante aquando a justificação da ocupação territorial (desígnio imperial dos ingleses), mas não o era no momento de defender a manutenção do comércio interno de escravos (principal interesse dos gradualistas portugueses).

Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 184; William Winwood Reade, *Savage Africa; Being the Narrative of a Tour in Equatorial, Southwestern, and Northwestern Africa; With notes on the habits of the Gorilla; on the existence of Unicorns and Tailed Men; on the slave-trade; on the origin, character, and capabilities of the negro, and on the future civilization of western Africa*, Nova Iorque, Harper & Brothers, 1864.

“A morte de hum Sova, e mesmo de hum particular dá muitas vezes occasião a superstições barbaras, em que as fortunas, e as vidas dos homens não são poupadas. Seus parentes, e amigos não acreditão que isto fosse hum acontecimento natural, mas julgão que a alma de algum morto veio buscar aquella, ou attribuem a morte a veneno, **ou feitiços, e fazem mil momiças, dão mil movimentos ao corpo do defuncto, para descobrirem quem propinou o veneno, ou quem foi o feiteceiro que o matou; e infeliz aquelle, a quem se imputa o crime; porque ou paga com a vida, ou he reduzido á escravidão. [...] O crime de feiteceiro he hum dos mais geraes, e mais severamente perseguidos entre os negros, porque he o que lhes serve de pretexto para reduzir á escravidão maior número dos seus compatriotas.** Os Sovas vendem os seus vassallos, a que chamão filhos; estes vendem huns aos outros por qualquer pretexto, e não he raro que hum verdadeiro pai venda o seu filho, ou este, se pôde, faça o mesmo ao pai, e á mãe, que lhe derão a existência”.¹

Esta descrição dos rituais de adivinhação de possíveis culpados de prática de feitiçaria despoletados pela morte “de hum Sova, e mesmo de hum particular” – seguida da afirmação que “o crime de feiteceiro he hum dos mais geraes” e sempre tendencialmente conducente à escravatura – termina com a constatação lógica de que a escravidão é o destino natural de um grande número de africanos. Se o contínuo fluxo de escravos fosse o resultado apenas da cupidez “[d]Os Regulos d’Africa” (que o autor apresenta como déspotas com o poder de vender todos os “seus vassallos” ou “filhos”) um embargo ao comércio poderia funcionar como travão. Por outro lado, se esta torrente humana resultasse de guerras internas a “pacificação” – eufemismo para uma ocupação militar efetiva – poderia constituir uma outra saída a ter em conta. No entanto, é o “**fetchismo**”² que segundo Acúrcio torna impossível de estancar o tráfico interno de escravos, sendo que, espalhar “a verdadeira Religião” é tudo o que os Portugueses podem fazer para que este facto da vida africana seja, num dia bastante remoto, apenas uma memória³. Assim, enquanto África não se encontrar completamente cristianizada:

¹ José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 202-215 (ênfase não no original).

² O autor explica porque escolhe esta grafia numa nota de rodapé: “Uso deste galecismo, porque não temos em Portuguez hum vocabulo proprio, que corresponda ao Francez **fétiche**, que acho expressivo”. *Idem, ibidem*, p. 206 (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem*, pp. 202-215.

“...o immundo fetchismo he o que predomina por aquellas regiões, constituindo por objectos de culto huma serpente, hum macaco, huma penna de ave, hum bocado de páo, hum dente de animal, e tudo aquillo, que a extravagante fantazia póde imaginar”.¹

Enquanto este estado de coisas perdurar, Acúrcio das Neves vaticina que “não he menos barbaro, e cruel o tractamento que desgraçados captivos experimentam em poder dos ferozes Africanos, de que aquelle que vão suffer nas plantações da America”, e que o número destes “captivos” não pode senão aumentar². Ora nesta formulação o termo “resgate” não é utilizado, não sendo igualmente sugerido diretamente que o “resgate humanitário” de escravos por parte dos Portugueses é a única solução filantrópica para o problema dos inúmeros acusados de prática de feitiçaria (a conversão total ao cristianismo é utopicamente apontada como o ideal). Contudo, todas as premissas deste último passo estão sem dúvida presentes na obra de Acúrcio das Neves – o que não é de todo estranho, tendo em conta a sua dívida intelectual a Feo Cardozo –, sendo o leitor desta levado pela mão a concluir a justiça inevitável de um tal proceder.

Contrariamente aos autores de finais da década de cinquenta do século XIX, como Bernardino Freire, Acúrcio das Neves, apesar de afirmar que “a quem se imputa o crime [de feitiçaria] [...] ou paga com a vida, ou he reduzido á escravidão”, reconhece ainda que existe um ordálio, que apelida de “prova do imbolungo”, que constitui uma saída e “meio de se justificarem [os inculpinados de praticarem feitiçaria] de qualquer accusação”³:

“Ha entre elles hum meio de se justificarem de qualquer accusação, que he a prova **do imbolungo**. Da-se este nome a huma planta, de cuja raiz se faz hum bolo, que o paciente mastiga por hum pouco, ou voluntariamente, ou por força, e depois bebe huma porção do seu succo. Esta bebida produz hum de dous effeitos: ou o paciente a vomita, e começa a ourinar muito; e então fica livre: ou lhe ataca a cabeça com symptomas de veneno narcotico; e esta he prova do crime. Neste ultimo caso o paciente ou morre, se lhe não acodem com hum contraveneno conhecido; ou alli mesmo o matão com pancadas, e pedradas.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, pp. 129-131.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

Esta prática assemelha-se muito á da agua amargosissima, que se dava entre os Judeos á mulher, a quem seu marido suspeitava de aulterio; e ás **provas da agua, e do fogo, que na media idade forão tão communs na Europa. He cousa admiravel como as mesmas praticas se vão encontrar entre povos tão distantes, e que nunca se tinham communicado!** Parece que trazem a sua origem da propria natureza”.¹

A “prova do imbolungo” – aparentemente apenas mais uma denominação do “juramento de Judua”² ou “indua”³ – é assim apresentada como uma possível válvula de escape, no sistema de crenças que vinha a ser exposto como o responsável pela vaga de escravos que era oferecida à compra dos europeus no litoral africano. Esta passagem demonstra portanto mais uma vez que o facto de tal salvatério não ser posteriormente reconhecido pelos gradualistas não pode deixar de ser uma manobra deliberada de ofuscação, destinada a apresentar como irreversível o ferrete de uma acusação de prática de feitiçaria.

Interessante é também notar que a “prova” dá aso a que Acúrcio das Neves proceda a um exercício comparativo que antecipa o levado a cabo por António Joaquim da Silva Abranches, na sua nota à tradução d’*Os Fastos* de Ovídio por António Feliciano de Castilho (de 1862)⁴. Silva Abranches havia comparado o “juramento de indúa” aos juramentos que na sua contemporaneidade tinham lugar nos tribunais portugueses, Acúrcio das Neves compara o ordálio com costumes históricos judaicos e medievais europeus. Se no final do século XVIII a aproximação dos costumes de matriz africana por um lado com os rituais “gentílicos” da antiguidade clássica⁵, e, por outro, com as superstições dos camponeses portugueses, era a norma, aquando a publicação da tradução de Feliciano de Castilho a

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

² Carlos Couto, *ob. cit.*, p. 330.

³ Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976, p. 28.

⁴ António Feliciano de Castilho, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão com Tradução em Verso Portuguez por Antonio Feliciano de Castilho seguidos de copiosas anotações por quasi todos os escriptores portuguezes contemporaneos*, Tomo III, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Ciências, 1862, pp. 218-219.

⁵ Aproximação que o Abade Raynal, em conjunto com Diderot e os demais colaboradores anónimos dos quatro volumes da sua *L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), tenta reenquadrar enquanto virtude, assim condenando tanto a escravatura como o colonialismo europeu.

Mark Goldie (ed.) e Robert Wokler (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 165-171.

comparação visava já claramente fustigar e caricaturar a sociedade portuguesa metropolitana de então, sendo a aproximação portanto ostensivamente apresentada como ridícula.

**O saldo do embate entre o “resgate
humanitário” e a legislação abolicionista:
acomodações e um idiossincrático plano de
ocupação colonial**

Entre o tardio Iluminismo português e 1862, dá-se portanto um corte tremendo na forma como era possível conceber o “Outro” africano em Portugal. No primeiro momento, existindo o entendimento que uma hierarquia rígida separava, em diferentes degraus, os filósofos iluminados de todos os seus “Outros” (a *scala naturae* do neoplatonismo), a diferença entre os africanos e os europeus não bafejados pelas Luzes era tida como meramente geográfica: se estes eram comparados aos bárbaros do passado gentio (romanos e gregos), sendo portanto dada a ideia da sua “atemporalidade” e sugerida uma possível “ahistoricidade”, também aos habitantes das províncias metropolitanas mais distantes da capital eram atribuídas as mesmas características. Durante este período, a preocupação das elites a quem era dado governar todos estes “Outros” era o estabelecimento de uma antropologia filosófica – base teórica de um progressivo centralismo administrativo –, que tinha em conta acima de tudo os pontos de união que, como Acúrcio das Neves sugere, pareciam ter origem na “propria natureza”¹, sendo portanto a indispensável base para um governo esclarecido de todos. A atenção às diferenças era então justificada pela necessidade de prover com igual justiça direitos a povos de costumes bastante discrepantes, estabelecendo simultaneamente idênticos deveres.

¹ José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 129-131.

Na década de sessenta do século XIX, como o texto de António Joaquim da Silva Abranches tão bem demonstra, as elites portuguesas concebiam já entre os seus “Outros” internos¹ e africanos um golfo tão profundo e intransponível, que a comparação entre os costumes de ambos (no caso específico os juramentos em tribunal) é apresentada como uma forma de humor fustigante para os europeus, assim satirizados de forma tida como humilhante². Para além do vasto impacto que o Romantismo teve na evolução deste estado de coisas – promovendo o corte com todo o passado iluminista com travos de *Ancien Régime*, bem como a revalorização em exclusivo dos costumes populares metropolitanos –, a campanha que os gradualistas encetaram para defender a manutenção do tráfico (em concomitância com as novas propagandas imperialistas britânica e francesa) em muito aprofundou a perceção de que existia um fosso intransponível entre europeus e africanos. A defesa do gradualismo, ao centrar-se na retórica do “resgate humanitário” torna-se dependente do aprofundamento de uma verdadeira lenda negra³ sobre os africanos – canibais e joguetes da sua crença no feitiço – que se vai arreigando na opinião pública

¹ É necessário porém ressaltar que se a natureza ontológica de algumas classes desfavorecidas portuguesas – como os inúmeros grupos de habitantes provincianos anteriormente alvo do ímpeto reformador iluminista, *viz.* alentejanos, durienses, transmontanos – era agora considerada essencialmente diferente da dos africanos (porque a destes primeiros havia sido revalorizada em alta), ainda estava aberta a discussão quanto a outros grupos, como as crianças, as mulheres, os doentes mentais ou as classes perigosas (vagabundos e pequenos criminosos). De facto, pode verificar-se que ao mesmo tempo que o homem das províncias deixa de ser tido como equiparável ao africano, outros “Outros” internos são a partir daí ao negro africano sucessivamente equiparados, sendo este apresentado ora como infantil, feminizado, débil mental ou naturalmente criminoso. Para uma análise da evolução do pensamento racista em Portugal (com especial ênfase no século XX, mas que traça as suas raízes no XIX), consultar *As côres do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*, por Patrícia Ferraz de Matos.

Patrícia Ferraz de Matos, *As côres do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*, Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais, 2012.

² António Feliciano de Castilho, *ob. cit.*, pp. 218-219.

³ A expressão “lenda negra” será utilizada, como referência ao termo castelhano *leyenda negra*, que na historiografia sobre o Império Espanhol se tornou a expressão utilizada para designar o corpo de narrativas falsas e hiperbólicas que desde o século XVI foi sendo produzido pelos rivais protestantes deste Império católico (principalmente Holandeses e Ingleses). Tal como outros libelos historicamente persistentes, as lendas negras podem ser não só operacionais a justificar atos de agressão entre Impérios, como a repressão de minorias internas e a ocupação de novos territórios. De facto, o termo “libelo de sangue” surge tão associado à perseguição de uma minoria em concreto, os Judeus, que a sua operacionalidade no contexto colonial se torna mais limitada que a expressão “lenda negra”, o que justifica a escolha desta última – apesar de a lenda negra sobre os africanos repescar vários elementos do libelo de sangue antissemita. No caso de África, é clara a criação em Portugal de uma lenda negra sobre os africanos enquanto forma de promover quer o gradualismo, quer demais projetos de reforma colonial assentes na exploração da mão-de-obra forçada, como será analisado no próximo capítulo. Já em Inglaterra, o nome de “*myth of the Dark Continent* (mito do Continente das Trevas)” é mais usual na definição da lenda negra que contra africanos foi criada, e mobilizada como justificativa da “*civilizing mission*” britânica.

George Davison Winius, *A lenda negra da Índia Portuguesa*, Lisboa, Edições Antígona, 1994.

metropolitana a partir da sedimentação de inúmeras pequenas histórias anedóticas, regularmente dadas ao prelo nos periódicos ou em obras dedicadas ao “problema” colonial.

Então, é sem surpresa que o foco que no Iluminismo se havia centrado numa antropologia unificadora da espécie humana seja completamente deslocado para uma (pseudo)etnografia mormente imaginária dos costumes “sombrios” do “Outro”¹. Por outro lado, quando a geração que em 1870 viria a introduzir o “Orientalismo” em Portugal começa a revalorizar os épicos e o saber “tradicional” do “Outro” colonial², o seu enfoque recai exclusivamente no Continente Asiático, sendo África deixada de fora deste movimento. Por outras palavras, quando uma geração inteira redescobre as ideias de Giambattista Vico, especialmente mediante a sua tradução por Jules Michelet (bem como através da sua aplicação nas obras deste³), estas estão já temperadas pelo preconceito de Hegel (ignorado, por exemplo, por autores prévios como António Gil): se a História “começava” agora a Oriente – clara revalorização do “Outro” colonial –, África estava porém fora desta⁴.

Quando Bernardino Castro expõe as suas opiniões sobre a indesejabilidade da extinção definitiva do tráfico negreiro interno a Angola (1857), conta já com a existência e difusão de uma lenda negra sobre os africanos, centrada acima de tudo na suposta crença desregulada destes na feitiçaria, como fundo enquadrante às suas opiniões. Para além de

¹ Isabel Castro Henriques, na monografia *Percursos da Modernidade em Angola*, ao centrar a sua análise na produção textual “lusocêntrica” sobre o espaço colonial angolano do século XIX, sugere uma organização temporal do espólio que nos chegou em quatro períodos, balizados pelas datas de 1830, 1850 e 1870. Os textos a incluir na primeira categoria (até 1830), ainda que diversos (a autora divide-os em quatro grupos subsequentes) seriam todos caracterizados por descrições “geográficas e fracamente etnográficas”. Ainda segundo a autora, apenas a partir de 1870 se nota na produção narrativa lusófona uma acentuada necessidade de defender a superioridade da “civilização portuguesa”, sendo que em ambos os períodos intermédios (1830-1850 e 1850-1870) por razões pragmáticas essencialmente ligadas ao comércio lícito e ilícito cresce o interesse etnográfico sobre as povoações do interior.

Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola – Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997, pp. 135-136.

² Fernando Catroga, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, pp. 197-239.

³ É interessante notar, então, que quando Michelet revaloriza a figura de *La Sorvière* (1862) igual reapreciação está longe de ter lugar para os operadores rituais africanos, e aqueles que acreditavam na eficácia das suas práticas.

⁴ O pensamento de Hegel e as fontes que o levaram a postular a ahistoricidade de África serão analisadas em maior pormenor no capítulo seguinte.

Babacar Camara, “The Falsity of Hegel’s Theses on Africa”, in *Journal of Black Studies*, vol. XXXVI, n.º 1, 2005, pp. 82-96, Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 197-239.

Bernardino Freire, também os Governadores de Moçâmedes e de Ambriz, bem como o Delegado do Ministério Público em Benguela, o Chefe da Estação Naval, um dos Juizes da Relação de Luanda, um Capitão-de-fragata e finalmente um Juiz Substituto de Direito exprimem as suas opiniões quanto à “Repressão do Tráfico de Escravos”, de acordo com o que havia sido pedido na portaria do Ministério da Marinha e do Ultramar¹. Todos estes vultos locais exprimem o seu repúdio pelo odioso tráfico negreiro (o transatlântico), pedindo medidas mais energéticas à metrópole para a sua extinção definitiva, ao mesmo tempo que salvaguardam o trabalho forçado – se não a escravatura interna –, ao apresentarem como inevitáveis os projetos que dependem de mão-de-obra gratuita, ou, como Bernardino Freire, explicando a “infeliz” inevitabilidade e ulterior natureza filantrópica da condição de resgatado face aos horrores inscritos na lenda negra que sobre África já amplamente circulava.

Quando, acerca do concelho de Caconda, são publicadas em 1861 “algumas palavras” no *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, o autor anónimo do texto não deixa de referir, lamentando-se, não só:

“O acabamento do infame trafico d’escravos, afastando d’elle os seus commerciantes, e a necessidade por conseguinte, do contrato dos indigenas com os portuguezes empregados nesse modo de vida para lhes venderem seus proprios irmãos, uns acusados por **feiticeiros**, outros aprisionados nos seus incessantes combates...”²

Como refere ainda ser de “lamentar, que algumas praticas barbaras subsistão inabalaveis no seu paiz, taes como a devorar-se uma qualquer pessoa que se apprehende nas florestas!”³. Passando o “resgate humanitário” a ser central na propaganda gradualista, ao pranto pelo suposto declínio económico da colónia (imputado ao final do tráfico negreiro) começa a estar associada uma ou outra versão da lenda negra sobre os africanos,

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, n.º 610, sábado seis de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1857, p. 3.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, n.º 797, sábado 12 de janeiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1861, p. 5 (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem*, p. 6.

que centrando-se na crença no poder da feitiçaria, abarca também o canibalismo e outros temas “acessórios” (como a crueldade na guerra ou a lascívia sexual¹), no contexto lusófono. Semelhantes testemunhos são então sistematicamente trazidos à atenção pública, mesmo se escritos mais de uma década antes, como o caso nas “Notícias do Districto do Duque de Bragança”, dadas ao prelo em agosto de 1860, mas escritas por Vicente José Duarte, “commandante do presidio”, em 1847²:

“O grande rendimento do gentio consiste nos escravos, e então a melhor fôrma de os obter é pelas continuas demandas, da fôrma seguinte: um gentio qualquer procura o soba e diz-lhe que fulano lhe roubou, por exemplo³, um carneiro; o soba manda citar aquelle fulano, ambos apresentam quatro sobrinhos cada um, não os tendo outros quaesquer parentes; vem o cirurgião (como elles chamam) traz o juramento; dá a cada um partes iguais, se um d'elles se mostra afflicto, esse é o culpado; dão-lhe outra composição para lançar o juramento, e tomam-lhe os parentes, que são repartidos entre o que elles dizem fallou verdade, o soba, e os assistentes: se tem meios resgata-os, e se não tem vão todos no Libambo ser vendidos para a distribuição da fazenda”.⁴

O testemunho de Vicente Duarte é interessante porque este autor claramente comunga dos valores iluministas então a caírem em desuso⁵, chegando mesmo a criticar, ao

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, pp. 88-89.

² *Annaes do Conselho Ultramarino*, 2ª Série, parte não oficial, janeiro de 1859 a dezembro de 1861, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 123-126.

³ O autor reconhece também os casos de acusação de prática de feitiçaria como comuns: “Se adoce uma creança já é feitiço, se morre todos saem d'aquelle sitio; o mesmo se entende a respeito de pessoas maiores”. *Idem, ibidem*, p. 125.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 124.

⁵ A crítica à adoção por parte de portugueses de “superstições” de matriz africana é clara em Vicente Duarte: **“A fatalidade da nação portugueza consiste em que nem só usos barbaros, ou pelo menos ridiculos custam a destemir nos indigenas, mas ainda europeos que vem ao acaso para estes sertões se conformam com alguns;** ainda não há um mez que um europeu me pediu licença para elle, segundo o estylo da terra, fazer o intambe de sua mãe, que lhe constava ter morrido em Lisboa (intambe é um festejo que os selvagens, e a gente de Ambaca fazem quando fallece o pae, amasias ou filhos; consiste em matar creações, comprar aguardente, distribuir aos que dançam e cantam desconcertadamente, tanto quanto a bebem, até ao dia immediato e ás vezes por tres dias), e dizem que faltando-se com este dever e despeza o espirito da pessoa fallecida persegue o parente, e lhe atraza todos os seus negocios até ser satisfeito.

O europeu, que me pediu licença, estou mais que assim o fez para beber á sua vontade, do que por acreditar no caso; comtudo concedu-lhe licença, com tanto que não houvesse desordens em o intambe de sua mãe.

estilo dos Governadores ilustrados de finais do século XVIII, a participação ou interferência dos portugueses no que encarava ser um mero sistema de obtenção de escravos:

“Tem havido gente portugueza que se sujeita a esses usos escravizando assim parentes filhos de livres; porém de ordinario quando algum de Ambaca assim pratica é muito raro voltar aos seus sitios; é uma especie de jogo, que enquanto a mim os mais ladinos adoptam para enganar o gentio, mas no qual muitas vezes perdem”.¹

Contudo, o seu depoimento é já mobilizado numa época em que a “biblioteca colonial” de matriz iluminista ia caindo no esquecimento, e rapidamente um novo *corpus* de saber sobre África se tornava canónico. Inicialmente, como foi demonstrado no segundo capítulo, serão Sá da Bandeira e os “teóricos” a controlar este processo de reforma, através da criação de *Boletins* oficiais nas colónias (1845 em Angola), e da monopolização do espaço não oficial de periódicos especializados sobre os assuntos ultramarinos, como os *Annaes Maritimos e Coloniaes* (1840-1846). Contudo, conforme se demonstra nesse mesmo capítulo, após uma reação inicial que se pautou pelo bloqueio e a sabotagem, as forças próximas à elite escravagista depressa se apercebem do potencial do novo meio de difusão de ideias, tornando-se claro que este seria essencial à difusão do gradualismo, enquanto versão “apresentável” da defesa do trabalho forçado. Este esforço propagandístico viria a dar frutos, que se tornam claros após uma análise da legislação abolicionista portuguesa dos anos 60 e 70 do século XIX.

Quando a 25 de fevereiro de 1869 é publicado o breve decreto, assinado, entre outros, por Sá da Bandeira e D. António, Bispo de Viseu, que oficialmente suprime no seu

[...]Ha outro, e quer passar por espirituoso, em casos de se ver agoniado por cousas de sua vida, manda consultar pretos astuciosos adivinhadores para saber o motivo, e segundo tenho noticia tem gasto por vezes a 100 réis, de cada uma para adquirir alguma luz de causas desconhecidas de seus incommodos. [...] Se em europeus se acham desatinos d'estes é escusado mais referir as loucuras e superstições dos indigenas; basta dizer que n'esses será custosos destruir-se em quanto houver homens honrados com graduações de officiais, que têm pelos quintaes panelas com raizes de molho enterradas no chão, para se lavarem com aquellas aguas, que os isenta, segundo dizem, de enfermidades, espiritos malignos, etc”.

Idem, ibidem, p. 125 (ênfase não no original).

¹ *Idem, ibidem*, pp. 124-125.

“Artigo 1.º” a “escravidão em todos os territórios da monarchia portugueza”, este documento é apresentado como a cúpula de toda uma série de legislação¹ que constituía os “grandes passos dados no caminho que conduz[ia] ao fim que se queria conseguir – a abolição da escravidão”². Contudo, para além desta simpática herança, todo o peso das pressões gradualistas e da propaganda a favor do “resgate” faz-se logo sentir nos “Art. 2.º” e “Art. 3.º”, que decretam respetivamente que “[t]odos os indivíduos dos dois sexos, sem excepção alguma, que no mencionado dia se acharem na condição de escravos, passarão á de libertos e gozarão de todos os direitos, e ficarão sujeitos a todos os deveres concedidos e impostos aos libertos pelo decreto de 14 de dezembro de 1854”³, e que “[o]s serviços a que os mencionados libertos ficam obrigados, [...] pertencerão ás pessoas de quem elles no mesmo dia tiverem sido escravos”⁴ – condições que se decretavam como transitórias, a manterem-se até ao ano de 1878 (mas que seriam revistas em 1875). O que o decreto 25 de fevereiro de 1869 previa, portanto, era o alargamento a toda a população escrava presente na colónia angolana do estatuto de “liberto” – ação que podia ser entendida no tom esperançoso dos seus assinantes, ou, de um ponto de vista mais cínico, como a conceção de “direitos” que o tempo que mediava este decreto das leis de 1853 e 1854 havia já

¹ São referidos o decreto de 14 de dezembro de 1854, que ordenou o registo de todos os escravos; a lei de 24 de julho de 1856 que entronizou o princípio do ventre-livre, bem como muitos outros, que foram regulando os castigos corporais e as condições de acesso à alforria.

Decreto de 25 de fevereiro de 1869, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1424.pdf>.

² Decreto de 25 de fevereiro de 1869.

³ Que João Pedro Marques descreve como contendo “uma verdadeira aberração numa medida formalmente abolicionista”: a criação da condição de “liberto”, e que o Marquês de Sá da Bandeira resume, em 1874, às seguintes disposições essenciais:

“1.ª Que os escravos escolhidos para serem transferidos para as ilhas, deveriam previamente ser baptisados, e receber as suas cartas de alforria.

2.ª Que o praso de tempo do seu serviço obrigado, não excederia a sete annos.

3.ª Que o liberto a quem o concessionario deixasse de dar o necessário e abundante alimento e vestuário, ou a quem se fizessem maus tratos, ficaria dispensado de servir o mesmo concessionário, e no gozo de sua plena liberdade.

4.ª Que o concessionário ficaria obrigado a dar a cada liberto um dia em cada semana, alem do domingo, para elle aproveitar em su próprio interesse.

5.ª Que ficaria obrigado tambem a mandar intruir os libertos nos princípios da religião catholica, a manda-los vacinar, e a prestar-lhes nas suas moléstias a assistência de facultativo.

6.ª Que não poderia, em caso algum, traspassar a outro individuo, qualquer dos libertos, sem permissão especial e por escripto, da respectiva junta, e que se o fizesse seria multado pela primeira vez, e havendo reincidência, ser-lhe-ia cassada a concessão, ficando os libertos no gozo da sua plena liberdade.

7.ª E que o liberto, findo o praso fixado para o seu serviço ficaria completamente livre”.

Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *A emancipação dos Libertos – Carta Dirigida ao Excellentissimo Senhor Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, Presidente da Relação de Loanda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874, p. 7; João Pedro Marques, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 158-159, 2001.

⁴ Decreto de 25 de fevereiro de 1869.

provado serem ociosos ou facilmente sofismáveis. Quando em 1874, nas vésperas do decreto de 29 de abril de 1875 que extinguiu a condição de “liberto”, o Marquês de Sá da Bandeira dirige a “Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, Presidente da Relação de Loanda” uma carta intitulada “A emancipação dos Libertos”¹, é com um tom amargurado que o autor reconhece ser a segunda postura a mais realista:

“A minha convicção, fundada no conhecimento de muitas informações officiaes e extra-officiaes, é, **que a legislação protectora dos indígenas tem sido, e continúa a ser, abertamente desobedecida ou sofismada.** E grande numero de factos poderia eu citar, em apoio d’esta opinião. Limitar-me-hei porém aos seguintes:

[...] 4.º Tambem a imprensa de Loanda afirma que os libertos são a gente mais miserável que existe em Angola. Mal sustentados, mal vestidos e obrigados a trabalhos que não são regulados pelas suas fracas forças, e que elles definham e morrem cedo.

[...] **Quanto ao estado de escravidão que legalmente foi abolido, elle na realidade existe ainda debaixo de outro nome**, por não terem sido cumpridas as disposições legais favoraveis aos libertos, os quaes têm sido, e são, tratados como se fossem escravos. [...] **Não é pois necessário, como já acima se disse, que haja um regulamento especial acerca do trabalho dos indígenas africanos.** Se elle fosse estabelecido, serviria apenas de **n’elle se fundamentarem pretextos, para que os actos de opressão**, exercida até hoje para com os mesmos indígenas, **podessem continuar mais ou menos abertamente.** E a maneira como têm sido sofismadas ou desprezadas as disposições dos regulamentos de 1853 e do decreto de 1854, dão a certeza de que assim havia de succeder”.²

Torna-se assim claro que o alargamento das disposições paternalistas do Regulamento de 1853³ e do decreto de 14 de dezembro de 1854 à generalidade da população sujeita ao trabalho forçado mais não havia feito, até 1874, do que contribuir para o mascarar da continuação da escravatura interna em Angola – situação que a imprensa

¹ Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *ob. cit.*

² *Idem, ibidem*, pp. 9, 13, 15 (ênfase não no original).

³ Que havia regulado as condições de transferência de “serviços” de Angola para São Tomé. Em muitos aspetos, a legislação de 1854 estende as posições elaboradas com este contexto em mente a todo o território colonial (alargando assim uma legislação “aboliconista”, que havia desde logo sido construída de forma a que fosse fácil proceder à sua própria sofismação).

Idem, ibidem, p. 7.

local começa a sistematicamente confrontar. Apesar de Sá da Bandeira neste seu opúsculo não denunciar o “resgate humanitário” recorrendo a esta denominação, descreve o processo, situando-o no cerne do problema que era a manutenção do complexo escravocrata (mais uma vez se informando pela imprensa de Luanda):

“Pelo que diz respeito, porém, á introdução em Angola de negros provenientes dos referidos sertões, e ali obtidos por meio de ajustes feitos com os respectivos potentados, há a considerar, que existindo n’esses paizes o estado de escravidão, somente por meio de compra dos mesmos negros se poderia fazer a sua aquisição; e uma tal transacção seria um verdadeiro trafico de escravatura, que está prohibido, não só pela legislação nacional, mas tambem pelo tratado com Inglaterra de 3 de julho de 1842.

Está pois o governo obrigado a prohibir que semelhantes transacções se realizem, as quaes, aliás, nenhum valor legal poderiam ter em territorio portuguez, onde todos os negros n’elle introduzidos, seriam considerados de condição livre. E assim, quem especulasse em taes negócios, expor-se-ia a perder todos os valores que houvesse dado aos régulos com quem tivesse tratado.

Para que semelhantes contratos podessem ter validade, seria necessário que uma lei os auctorisasse; mas ella não existe, nem poderia fazer-se, porque seria contraria ao principio da abolição do estado de escravidão, e tambem ás estipulações do referido tratado.

E se é certo o que diz a imprensa de Loanda. parece que na colonia se têm effectuado algumas transacções d’esta espécie”.¹

Neste ponto, Sá da Bandeira retoma uma das suas bandeiras: legislação especial², como a necessária para que “similhanes contratos podessem ter validade”, leva sempre à

¹ *Idem, ibidem*, pp. 16-17.

² É interessante notar, que ao bom estilo Iluminista, o Marquês ataca a criação de legislação “especial” cruzando exemplos das províncias portuguesas metropolitanas (Alto Douro, Beiras, Alentejo) com outros provenientes das colónias africanas, a fim de concluir:

“Nenhum outro regulamento acerca do trabalho dos negros é necessario. As relações entre estes e as pessoas que os empregam, devem ser semelhantes áquellas que em Portugal estão em uso entre os trabalhadores e os indivíduos a quem servem. Qualquer regulamento especial forneceria pretextos para se continuar a opressão dos indígenas.

É sempre difficil extinguir abusos, quando estes são proveitosos a classes influentes”.

Idem, ibidem, p. 12.

exploração dos “miseros indígenas”¹. É claro então o desejo de Sá da Bandeira de estancar os abusos resultantes do “resgate humanitário”, essencialmente pela negação de o reconhecer enquanto instituição especial, apenas regulando que uma vez escravos provenientes de fora do território colonial angolano entrassem neste, passariam a ser considerados “libertos”, sendo que nenhum tipo de contrato prévio a este ato deveria ser reconhecido. Se de facto parece ser este o caminho a ser seguido quando em 1875 é publicado o decreto de 29 de Abril², que procede à abolição da condição de “liberto”³, no entanto, conforme fica claro no posterior decreto de 21 de novembro de 1878⁴, condições especiais – e que portanto abrem a porta para a manutenção de abusos – são de novo concebidas para enquadrar o “resgate”⁵:

“Capítulo IV

Dos contratos nas terras avassalladas e em paiz estranho

Art. 55.º Os indígenas resgatados nas terras avassalladas ou fóra d’ellas em paiz estranho, para servirem nas províncias portuguezas de Africa, e que n’estas forem introduzidos, ficam desde logo livres pela disposição da lei.

Art. 56.º Os contratos que com elles tiverem sido feitos, ou com os contratados em paiz estranho, devem ser registados no concelho para onde tiver logar a introdução, sem o que não terão validade.

§ 1.º Para poderem ser admitidos a registo é mister que se mostrem ratificados pelo curador geral ou por quem o representar.

1.º Só serão ratificados os que se mostrarem feitos em harmonia com as disposições do presente regulamento;

2.º A ratificação deve ter logar nos proprios contratos que se apresentarem, e d’ella será feita menção no registo.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 11, 12,16-17.

² Decreto de 29 de Abril de 1875, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1425.pdf>.

³ Mantendo-se um outro “avatar” da condição de trabalhador forçado, o “serviçal”.

⁴ Decreto que regulamenta o trabalho dos “serviçaes” nas colónias africanas.

⁵ Decreto de 21 de novembro de 1878, *Regulamento para os contratos de serviçaes e colonos nas províncias da Africa portugueza*, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1426.pdf>.

§ 2.º A introdução na provincia não poderá ter logar sem uma guia da primeira autoridade administrativa local, para os contratados se apresentarem na administração do concelho do destino a fim de ahi ter logar o registo.

§ 3.º O praso para essa apresentação será fixado na guia em harmonia com as distancias.

§ 4.º A guia assim passada ficará registada.

Art. 57.º Na ocasião do registo serão interrogados os contratados se o foram de livre vontade e das respostas se fará declaração, devendo intervir interprete, sempre que assim seja necessário.

Art. 58.º Dos registos d'estes contratos deverá igualmente ser mandada relação ao curador geral nos termos do artigo 48.º¹

Apesar de estes artigos visarem aparentemente assegurar os direitos dos “serviçaes” contratados “nas terras avassalladas e em paiz estranho”², o que estão de facto estabelecendo é um protocolo de obtenção de “serviçaes” num esquema próximo ao do antigo “resgate humanitário”, criando várias possibilidades de sofismar qualquer intenção abolicionista do decreto. A “guia da primeira autoridade administrativa local”, a intervenção de um intérprete quando era colocada a questão de se haviam sido contratados “de livre vontade” – a mera necessidade de referir a obrigação de tal pergunta – desmascaram claramente o verdadeiro propósito da legislação.

O edifício legal que resulta nos anos setenta do século XIX da interação de décadas entre o fraco ímpeto abolicionista português e os desígnios gradualistas triunfantes liberta-se portanto oficialmente do recurso à teoria do “resgate humanitário” (que na prática se mantém ao nível do terreno, até à viragem do século³), ao mesmo tempo que consagra a continuação por outros meios de todo o processo desta instituição, ao estabelecer um regulamento que regia os direitos dos “serviçaes” contratados “nas terras avassalladas e em paiz estranho” de forma que estes eram facilmente sofismáveis, fazendo do processo de “contrato” um decalque do de “resgate”. O *Decreto de 21 de novembro de 1878*, ao estabelecer

¹ Decreto de 21 de novembro de 1878, pp. 383-384.

² Indo já neste ponto contra o espírito da proposta de Sá da Bandeira, que defendia que o cruzamento das fronteiras anulava qualquer tipo de contrato, sendo estes apenas lavráveis em solo sob a soberania portuguesa, e portanto não sendo permitidos este tipo de casos especiais.

³ Conforme será analisado no último capítulo.

no capítulo de título “Da vadiagem, das penas que lhe são impostas e da garantia dos contratos”, a pena de “trabalho obrigatório até dois anos nos estabelecimentos do estado” para os culpados de vadiagem¹, viria a lançar as sementes para que, já na década de 1890, esta situação fosse superada², contudo, até então a “máquina” de obtenção de trabalho forçado na colónia angolana fica claramente dependente de fronteiras com as “terras avassalladas e em paiz estranho”, a fim de que aí tenha lugar uma parte essencial do processo de obtenção de escravos – situação que se vinha cristalizando desde as décadas de trinta e quarenta do século XIX.

Quando em 1875 é dado ao prelo em suplemento ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* número 21 um parecer³ da “Comissão encarregada do regulamento do trabalho”⁴, a continuada dependência da retórica apurada aquando do “resgate humanitário”, neste novo contexto, é imediatamente tornada explícita, quando os membros da referida comissão afirmam em prólogo:

“Para bem se compreender quanto é difícil esta solução basta considerarmos os sucessos que, debaixo de mil apparencias, a historia nos relata, os factos que todos os dias presenciámos debaixo de diversos aspectos, e finalmente os males que se reproduzem de geração em geração, agravados aqui pelas razões peculiares da ignorancia e do fanatismo, **de mil erros e praticas absurdas que fazem do povo africano uma sociedade singular.**

[...] **A necessidade de permitir a importação dos indígenas está na indole d’estes povos,** acostumados desde remotas eras a effectuar estas transacções com os potentados do sertão. Affirma-se que só assim se evita o **bárbaro assassinio, a medonha carnificina, a hecatombe**

¹ Decreto de 21 de novembro de 1878, pp. 385-386.

² Conforme será analisado com detalhe no último capítulo

³ Cujá génese é da seguinte forma explicada:

“Ill.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. – A comissão nomeada por portaria de v. ex.^a de 3 de setembro de 1873, modificada pela de 12 de janeiro do corrente anno, e encarregada de apresentar um regulamento de trabalho para esta provincia, determinado pela necessidade de emancipar a classe dos libertos [aqui os autores demonstram perceberem perfeitamente que não cometem um pleonasma, o que é revelador], vem mui respeitosa e com respeito dar conta do resultado dos seus estudos”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, suplemento ao n.º 21, quarta-feira 26 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1875, p. 287.

⁴ *Idem, ibidem.*

de milhares de indivíduos, de que ha frequentes exemplos no reino Dahomé¹, e que se não houvesse algum meio de expulsar do seio de suas sociedades aquelles que são considerados feiticeiros e, muitas vezes, réos de delictos imaginarios”.²

Após esta introdução, o narrador do relatório expõe que apesar de “n’esta materia” da justiça do “resgate humanitário [se] dividiram [...] muito as opiniões no seio da comissão”, é à voz da maioria que será dada primazia:

“Affirmava a maioria da commissão são indispensáveis estes resgates, como o meio de prover á falta de braços para a agricultura, e de conductores [carregadores] para os generos de commercio, e considerando como um acto humanitario a salvação d’estes homens votados a uma **morte certa**, pretendiam alguns que aos resgatantes fossem garantidos os meios de tirar o maximo proveito no exercicio **d’esta industria**”.³

Esta “industria” era o “resgate humanitário” de escravos – tidos como condenados “a uma morte certa” por acusações de feitiçaria e demais “mil erros e praticas absurdas” –, que a “comissão” defendia que nesta nova “Era” devia continuar, ainda que a despeito da legislação abolicionista, com a qual a prática se devia ajustar, sofismando a lei de uma forma que não pusesse causa o *status quo* económico da colónia:

“No entanto, convém apagar destes contractos [os que passariam a encobrir o resgate, apelidando os “resgatados” de “serviçaes”] todo o vestigio de escravidão, reduzindo a obrigação de serviço a menos tempo possivel, tornando intransmissivel o direito, fazendo cessar este por morte do resgatante, e aproximando, quando possivel, a reciprocidade de direitos e obrigações de que manteem o amo e o servo”.⁴

¹ Referências mais ou menos sensacionalistas ao Reino do Daomé serão uma constante, mesmo em textos que incidem sobre políticas a adotar em Angola, como este. Esta fixação será analisada com alguma profundidade nos próximos capítulos.

² *Idem, ibidem*, pp. 287, 291 (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem*, p. 291 (ênfase não no original).

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

Desta forma não restam dúvidas quanto à verdadeira natureza dos “serviços” “contratados”, cujas novas “regalias” mais não eram do que as antigas promessas supostamente filantrópicas dos defensores de uma escravatura “mais humana”. Que esta “humanidade” fosse ainda assim levada longe de mais, parece preocupar a “comissão”, que considera que “emancipar todos os indivíduos que tem a designação de libertos, dar-lhes plena liberdade sem resticções, equivaleria a dispensar da vigilância e da tutela pública e da família a criança, o demente e o mentecapto”¹. Os africanos negros são assim mais uma vez aproximados do “Outro” interno metropolitano – não só às crianças e aos loucos, como logo de seguida aos criminosos – apenas por aderirem às normas culturais das suas próprias sociedades, pois a “comissão” considera que se devia manter uma “tutela suave [...] introduzindo no animo o convencimento de que são absurdas, criminosas e inadmissíveis certas praticas e certos habitos que elles julgam inoffensivos”². Estes “costumes”, cada vez mais tidos como criminosos – evolução que será seguida no penúltimo capítulo – mais não são do que os relacionados com as acusações de feitiçaria e os ordálios, uma vez entendidos a partir do prisma gradualista, que assim se mantêm a base em que se estriba o novo sistema de exploração de mão-de-obra forçada: “entre o gentio por avassallar a escravidão [resultante de condenações por “delictos imaginarios”] é uma lei, um acto de justiça, um habito, uma tradição, uma necessidade, um facto social de todos os dias”³.

Quando ao ponto de se seria melhor conceder ao Estado um monopólio dos resgates (solução que antecipa a via seguida nos anos 1890, em que cabe ao sistema judicial, nas mãos do Estado, a criação de condenados capazes de servir de mão-de-obra forçada a particulares), ou permitir que este fosse livre, a “comissão” não chega a unanimidade, sendo no entanto a segunda posição aquela que por larga maioria se impõe:

“Entregar porém esta emigração ao particular que, atraído pela sede de ganho, vae ao gentio renovar o trafico pareceu a alguns membros da comissão um erro. Por isso se propoz no ceio da comissão que o unico importador de pretos brutos, provenientes do gentio por avassallar,

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, p. 292.*

³ *Idem, ibidem, p. 298.*

fosse o Estado, que sendo o unico concorrente, encontrara faceis condições nos ajustes com o gentio. [...] **daria aos resgatados os destinos mais convenientes, mandando-os para as localidades mais proprias** [...].

Por quasi unanimidade dos votos foi reconhecida na commissão **a necessidade de importar gente do gentio não avassallado** [...]. E, se para animar os particulares, para estimular o interesse individual, e conseguir que anualmente se effeitue o maior numero de resgates possivel, e que esta emigração gentilica seja tão grande quanto o possa ser, se renumera o resgator concedendo-lhe o rideito aos serviços do resgatado por espaço de cinco annos, que muito é que esse direito se transmita, como todos os direitos, aos herdeiros do possuidor”¹

Central a este novo esquema, era portanto a existência de formações políticas africanas independentes, às quais ou o Estado ou os particulares pudessem ir “resgatar serviços” “contratados”, o que implica um entendimento bastante específico da ocupação do território africano. Lopes de Lima, ao dar ao prelo em 1846 *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella e Suas Dependencias na Costa Occidental d’Africa ao Sul do Equador (Livro III – Parte I* da sua obra mais vasta sobre as “Possessões Portuguezas”)², dá conta precisamente de como a colónia angolana era imaginada por aqueles que defendiam a escravatura interna (ou formas equivalentes de trabalho forçado³), sendo revelador que no título que escolhe constem os principais pontos de presença portuguesa no litoral (Angola/Luanda e Benguela) em oposição às “Suas Dependencias”⁴. Se de facto as estatísticas, os mapas, e os

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

² Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*

³ Como era o caso de Lopes de Lima, que em nota de rodapé defende o seguinte:

“Quem espera que o trafico da escravatura para as colonias da America só acabe **quando acabar a escravidão na Africa** concede-lhe por certo uma duração de seculos; porque nem os Estados independentes d’Africa, cujo régimen normal é o feudalismo da escravidão, obedecem á voz dos civilizadores; nem na Africa, que nós queremos fazer agricultora, poderá tão cedo haver cultura sem escravos; a escravidão **interna** hade pois alli permanecer máu grado á filantropia; mas a exportação de escravos hade ir acabando á proporção que se lhe forem **vedando as sahidas**, e que os braços que se exportavam dantes para irem cultivar terras da America se **forem applicando a extrahir das terras d’Africa o mesmo que a America produz**”.

Idem, ibidem, p. 145 (ênfase no original).

⁴ Joaquim António de Carvalho e Menezes, mais de uma década antes (1834), emprega igualmente o termo “dependências”, na sua obra *Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n’Affrica occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências*, sendo pouco claro quanto à natureza destes espaços na secção da sua monografia dedicada à descrição geográfica do território sobre o qual discorre. No entanto, estes domínios parecem ser entendidos por ele como os que se mantinham sob soberania de líderes africanos negros, ainda que vassallos, estando “encravados” por entre “Prezidios” e “Destructos”: “O Reino de Angola, de que principiámos a ficar de posse no anno de 1560, compõem-se (além da sua Capital, que se descreverá

censos contribuíram para a criação de uma “comunidade imaginária” conforme defende Benedict Anderson¹, então a que Lopes de Lima e os autores portugueses por ele influenciados imaginaram até ao choque do *Ultimatum* (1890) não foi uma constringida por fronteiras ao estilo europeu vestefaliano, mas sim uma em que nos limites mais ou menos difusos do espaço sob direta soberania portuguesa existiam “Dependencias” que funcionavam como reservas de mão-de-obra escrava, quer resgatável (ao tempo em que Lopes de Lima publica a sua obra), quer “contratável” (ainda assim escrava, porque abundavam formas de sofismar qualquer proteção dos direitos dos “serviçaes”)² (figuras 2, 3 e 4). Na “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella contendo a hydrograpia das suas costas e as principaes situações da sua typographia na parte do payz sujeita ao dominio Portuguez publicada po José Joaquim Lopes de Lima do Conselho de S. M. F. Capitão de Fragata da Armada Portuguesa em 1846”, que o autor inclui no *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella*, Lopes de Lima descreve desta forma algumas das referidas “Dependencias”:

“Terras do Hume – aonde não podem entrar Brancos nem Negros calçados, e por isso são pouco conhecidas: dellas vinham escravos, e hoje vem marfim.

Terras dos Cobaes e Mucumbundos – povos barbaros, feroces, e vagabundos. Todo o paiz de Cabo Negro para o Sul se mostra árido e desprovido de vegetação.

em outro lugar) de sete Prezídios, e dez districtos. O de Benguela (além da Cidade) tem um Prezidio, e oito Districtos; estes diferem d'aquelles em haver nos Prezídios uma fortificação, o que não á nos Districtos; quanto porém a administração, é puramente nominal, por serem independentes, e governados cada um por seu Chefe militar.[...] Todos estes Prezídios, e Districtos comprehendido o territorio dos Sobas nelle encravados, abrangem uma superficie de mais de 22 mil legoas quadradas. [...] Estes Sobas obdecem aos seus Dembos, ou Soberanos; destes, poucos se governão independentemente; a maior parte são avassalados, e tomão em suas desavenças o Capitão mór do mais proximo Prezidio para arbitro”.

Joaquim António de Carvalho e Menezes, *Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n'Affrica occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências, Origem de sua decadencia, e atrazamento, suas conhecidas produções, e os meios que se devem applicar para o seu melhoramento, de que deve rezultar mui grandes vantagens á monarchia*, Lisboa, Tipografia Carvalhense, 1834, pp. 2-4.

¹ Catarina Madeira Santos demonstra em “Administrative knowledge in a colonial context” que estas tecnologias, apesar de apenas “florescerem” no século XIX, entram no arsenal governativo de Angola logo na era dos governadores ilustrados do século XVIII.

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983; Catarina Madeira Santos, “Administrative knowledge in a colonial context: Angola in the eighteenth century”, in *The British Journal for the History of Science*, vol. XLIII, n.º 4, 2010.

² Ao entender desta forma as fronteiras de “Angola e Benguella” Lopes de Lima mais uma vez revela que se inspira grandemente na obra de Feo Cardozo.

J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *ob. cit.*, p. 327.



Figura 2 – Detalhe do canto inferior direito (correspondente ao sudeste) da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella contendo a hydrografia das suas costas e as principaes situações da sua topographia na parte do payz sujeita ao dominio Portuguez publicada po José Joaquim Lopes de Lima do Conselho de S. M. F. Capitão de Fragata da Armada Portuguesa em 1846”¹.

“Terras do Hume

aonde não podem entrar Brancos nem Negros Calçados e por isso são pouco conhecidas: dellas vinham escravos e hoje vem marfim”².

¹ Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, encarando a página vi.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*



Figura 3 – Detalhe do canto inferior esquerdo (correspondente ao sudoeste) da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”¹.

“Terras dos Cobaes e Mucuambundos – povos barbaros, feroces, e vagabundos. Todo o paiz de Cabo Negro para o Sul se mostra árido, e desprovido de vegetação”².

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

CALCULO APROXIMADO DA POPULAÇÃO
Dos domínios portuguezes de Angola e Benguella, na costa occidental d'Africa.

	FOGOS	HABITANTES BRANCOS			HABITANTES PARDOS				HABITANTES PRETOS				Totas as côres	Vassalagem - Sóvas feudatários	
		HOMENS	MULHERES	TOTAL	HOMENS		MULHERES		TOTAL	HOMENS		MULHERES			
					Livres	Escravos	Livres	Escravos		Livres	Escravos	Livres			Escravos
		TOTAL													Totalidade dos habitantes
URBANO D'ANGOLA															
Capital — Cidade de S. Paulo da Assumpção de Loanda	1:176	1:466	135	1:601	221	9	254	7	491	335	1:073	445	1:660	3:313	5:603
Muxima	2:522	13		13	18		17		35	4:030	330	4:500	240	9:120	9:168
Massangano	1:950	20	2	22	202		110		312	6:520	180	5:860	220	12:780	13:114
Cambambe	2:880	10		10	34		2		36	10:480	1:220	9:050	780	21:900	21:346
Pedras de Pungo an Dongo	1:550	25	8	33	595	6	493	4	1:098	3:760	420	4:620	360	9:160	10:291
Ambaca	9:525	19	5	24	23		20		45	17:560	18:000	15:800	22:000	73:300	73:360
S. José d'Encoge	2:159	1		1	12		15		27	8:960	440	10:300	850	20:100	20:128
Icolo e Bengo, e barra do Bengo	1:133	12		12	58		56		114	3:300	600	3:800	800	8:400	8:526
Dande, e barra do Dande	990	6	2	8	26		18		44	3:100	1:500	5:400	1:600	11:600	11:632
Golungo (comprehendendo Zenza, Quilengues, e Dembos)	6:950	10	2	12	221		112		336	28:500	1:600	32:100	1:800	64:900	64:334
Barra de Calumbo	890	2		2						3:500	450	3:800	510	8:260	8:262
(A) URBANO DE BENGUELLA															
Cidade de S. Filippe de Benguella	605	38	1	39	85		94		179	560	520	510	630	2:220	2:438
Novo Redondo	70	10	1	11	12		4		16	180	60	200	80	620	547
Caconda	2:560	8		8	1:680		1:310	2	2:992	14:500	1:600	1:200	1:800	19:100	22:100
Mossamedes (fundação nova)	600	20		20	12		4		16	3:500	120	4:200	310	8:130	8:166
Dumbe grande da Quisamba	850	8		8	12		4		16	3:500	450	3:800	520	7:970	7:994
Bailondo	6:500	3		3	6				6	18:500	5:100	21:600	4:800	50:300	50:309
Hambo, Galeque e Sambos	1:200	1		1	1				1	3:600	950	4:200	1:100	9:850	9:852
Bibé, Quilengues e Sambos, Quilengues, e Huila	4:800	2		2	6				6	12:800	3:200	14:600	6:500	39:100	39:108
TOTAL	48:910	1:674	156	1:832	3:229	15	2:513	13	5:770	146:235	40:143	145:983	46:560	378:923	386:463

OBSERVAÇÃO.
 Em nenhum tempo foi possível obter mappa exacta da população — parte sedentária, parte nómada — que habita estes vastos domínios: comparando porém com grande timidez muitas mappas estatísticas remetidas durante este século em épocas diversas, e por diferentes governadores, — e corrigindo uns pelos outros, tanto quanto me foi possível, — pude chegar a formalizar esta tabella, que não dou por exacta, mas que supponho se aproximará mais da verdade do que certos cadastros de minha conjectura, que por ali correm impetridos sem ao menos se terem a lista de documentos comprobativos.

(A) Não incluo nas columnas deste mappa a população do novo districto Quilengues Quisamba — ou *Dungo de Eraguana* —, porque a não sei, nem pude ainda obter dados estatísticos que me habilitem a calcula-la, nem mesmo por aproximação. Sei que este districto, conquistado ao rei Ginga em 1838, é situado a leste das terras de Ambaca, confinando pelo sul com as terras do jagá Castango, e ao oriente com as dos Moluz; sei que é fértil, e passa por saudável; mas ignoro a sua população, a qual supponho que excederá de vinte mil almas, — o que elevará a mais de 400:000 habitantes o total dos que na provincia de Angola e Benguella obedecem ao domínio portuguez.

NA IMPRENSA NACIONAL. PARTE I.

Figura 4 – “Calculo Aproximado da População dos domínios porutugezes de Angola e Benguella, na costa occidental d’Africa”, por Lopes de Lima¹. A última coluna, após serem dados os totais de “Todas as côres – Totalidade dos habitantes”, é intitulada “Vassalagem – Sóvas feudatários”, sendo que os números aí avançados se referem a *sóvas* individuais, e não à população sob sua alçada: oito para “Muxima”, 28 para “Massangano”, 30 para “Cambambe”, 35 para “Pedras de Pungo an Dongo”, 130 para “Ambaca”, oito para “S. José d’Encoge”, oito para “Icolo e Bengo, e barra do Bengo”, 12 para “Dande, e a barra do Dande”, 79 para “Golungo (Comprehendendo Zenza, Quilengues e Dembos)”, 28 para “Caconda” e três para “Mossamedes”².

¹ *Idem, ibidem*, encarando a página quatro.
² *Idem, ibidem, loc. cit.*

Terras dos Cassanges – Terras Desconhecidas.

Terras dos Mu-Ganguelas.

Selvagens Mucuixes.

Selvagens Mocoandos”.¹

Significativamente, as “Dependencias” eram assim associadas a zonas bárbaras e selvagens (situadas geográfica e socialmente além das formações políticas africanas avassaladas que o autor inclui na sua tabela de cálculo populacional), opacas ao conhecimento geográfico ocidental², mas que para os defensores da escravatura interna, como Lopes de Lima, eram supostamente regidas pelo mesmo tipo, universal em África, de sistema judicial, precisamente o que estava na base do argumento do “resgate humanitário”:

“A legislação de todos estes negros não impõe pena de morte senão ao homicida; mas como tal se reputa aquelle que é accusado de ter propinado feitiços, ou malefícios, ao defunto: **já se vê pois que esta lei toma uma grande elasticidade, e põem muitos daquelles desgraçados á mercê dos feiticeiros**³; pois com quanto o **mani**, ou senhor do logar, seja sempre o juiz nato em todas as causas civeis e crimes, os feiticeiros intervêm, sempre que o crime não é provado, para applicarem ao réo as provas do estylo: estas provas variam algum tanto nos diversos reinos do sertão; mas em geral consistem em se applicar ao indiciado uma beberagem, que é sempre um vomitorio (o mais usado é o que se extrahе da casca da **encaça**): se vomita está innocente: se não

¹ *Idem, ibidem*, encarando a página vi.

² É de notar que neste aspeto a “Carta Geographica” de Lopes de Lima tem mais em comum com os mapas dos séculos XVI e XVII, como o que é anexo à *Relação do Reino de Congo e das Terras Circumvizinhas* de Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, e do que acompanha a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* de Cavazzi, do que com qualquer carta moderna. No mapa baseado nas descrições de Duarte Lopes, territórios como a “*Anzicana*” [supostamente o território dos “Anzicas” ou Bateke], ou o mítico reino de “*Agag*” desempenham portanto a mesma função que as “Dependencias” descritas por Lopes de Lima, sendo a sua representação gráfica em ambas as cartas idêntica. Na carta anexa à obra de Cavazzi, “*Anzican?*” repete-se, bem como a estética empregue para representar as regiões mais afastadas dos pontos conhecidos do litoral. Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *Relação do Reino de Congo e das Terras Circumvizinhas*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, [1591]1949, último apenso; Giovanni Antonio Cavazzi, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, [1687]1965, encarando a página 12; Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit., loc. cit.*; Joseph C. Miller, *ob. cit.*, p. 388.

³ Aqui Lopes de Lima introduz alguma confusão no seu texto, ao apelidar de “feiticeiros” os operadores rituais africanos responsáveis pela administração de ordálios destinados a apurar a veracidade de acusações de feitiçaria.

chega a vomitar, dá-se por provada a culpa; dependendo por tanto a vida do infeliz da preparação mais ou menos forte de tal bebida, segundo a boa ou má vontade do nigromante: todavia o juiz tem alçada para commutar, se lhe apraz, a pena de morte na d'escravidão perpetua do réo em favor dos herdeiros do morto, a quem tambem ficam pertencendo todos os bens do condemnado, e bem assim as suas mulheres e filhos: esta pena de escravidão é applicada aos adulteros, e aos ladrões, se estes ultimos não tem com que reunir os roubos que praticaram.

Os litigios de casos civeis correm perante o **mani** - ou senhor da aldêa - o qual dá audiencia em certos dias, ou na sua propria cabana, ou em publico á sombra de alguma arvore copada, cercado dos seus **macotas** - conselheiros - os quaes exercem sempre as funcções de advogados do auditorio: cada uma das partes litigantes escolhe um desses macotas para seu advogado, e antes de começar o pleito deposita aos pés do juiz um presente em dinheiro, ou generos expõem-se depois o facto; ouvem-se as testemunhas; contendem os advogados; e por fim o mani sentencêa segundo a sua consciencia, ou a sua inclinação: a parte vencedora offerece então uma nova dadia, e prostra-se por terra em sinal de agradecimento: o vencido póde porém appellar para o tribunal superior do rei, a quem aquelle mani é sujeito, e a sentença desse é definitiva: **nos presidios, e districtos do dominio portuguez servem de juizes (como já fica dito) os commandantes (outr'ora capitães môres, ou regentes), os quaes accomodam sempre a legislação protugueza aos usos do paiz; e das suas decisões ha recurso para o juiz de direito de Angola**".¹

Neste contexto, é interessante constatar que a opinião de Lopes de Lima sobre os costumes judiciais internos às "Dependencias" é recuperada nas páginas dos *Annaes do Conselbo Ultramarino*, quando em outubro de 1860 começam a ser dadas ao prelo "Noticias de Alguns dos Districtos de que se compõe esta Provincia: Districto do Duque de Bragança: Observações relativas ao Presidio de Pungo-Andongo, sobre o livro terceiro de Ensaio da Estatistica das Possessões Portuguezas no Ultramar, pelo Sr. José Joaquim Lopes de Lima"². No número de novembro, continua a recuperação de textos de Lopes de Lima, sendo impresso o seguinte trecho, referente aos costumes de "Cambambe":

¹ *Idem, ibidem*, p. 200 (ênfase não no original).

² *Annaes do Conselbo Ultramarino*, 2ª Série, parte não oficial, outubro de 1860, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 144.

“Litigios. - Correm perante os commandantes, juizes de paz e ordinarios nos seus districtos, os quaes sentenciam conforme as leis portuguezas, Há contudo questões, que elles ventilam ao seu modo, e de palavra só perante os seus sobas, por não se poderem contentar com as decisões da justiça, fundadas nas provas produzidas ao uso christão [...]. As provas entre elles se denominam: Quicalla e Mbulungo [ambos ordálios]. A primeira é o ferro quente applicado ao corpo do individuo que pretende justificar a sua causa, ao depois que o juiz que indaga a verdade tem acabado de proferir sobre o ferro ainda posto no fogo, certas palavras seguidas de gestos da mão direita, lançando-lhe por cima de quando em quando pós brancos, que se queimam immediatamente; e levando ao fogo o instrumento (que é uma faca), e pulverizando primeiro com os mesmos pós a parte do corpo em que tem de verificar-se o contacto do ferro quente, o passa então por ella algumas vezes em modo de varrer. E quanto ao mbulungo, infundem na pequena vasilha que é a casca interior do coco cheio de agua, pós; mexem esta mistura e a dão a beber, depois de produzirem os contententes suas razões arguintes e defensivas. A manifestação da qualidade do réu é pela embriaguez; e esta pratica tão absurda e contraria a todos os principios de fundamento racional, é de tanto credito e aceitação para os povos, e atemorisa tanto aos réus de delictos, que á vista do que applica a quicalla ou do mbubungueiro, é assás bastante a muitos réus para a confissão do delicto, **o mais difficil de provar no systema das nossas leis**”.¹

Estes são portanto os costumes com os quais “os commandantes” portugueses se “accommodam”, acto que a partir da década de 1850 começa a ser lentamente alvo de reformas e críticas. Contudo, a criação de “escravos” pela comutação da pena de morte por prática de feitiçaria em “escravidão perpetua” por parte dos chefes das formações políticas independentes africanas (as “Dependencias”) manterá uma crescente importância até que esta forma de entender as “Possessões Portuguezas” na “Costa Occidental d’Africa”, por pressão internacional, se torne obsoleta, graças à progressiva imposição no Continente de fronteiras ao estilo vestefaliano entre as diferentes colónias e áreas de influência europeias. O que esta forma de entender a “comunidade imaginada” colonial revela, é que após o recentrar do Império em África, devido à perda do Brasil, meramente se deu uma readaptação à escala interna das gramáticas do tráfico triangular, passando “Angola e Benguella” a funcionar como o destino interno dos escravos (até aí o Brasil e demais colónias americanas e antilhanas) que nas suas imediações deveriam ser usados para a

¹ *Idem*, 2ª Série, parte não oficial, novembro de 1860, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 147 (ênfase não no original).

agricultura e a indústria de extração – ou seja, serem aplicados para “**extrahir das terras d’Africa o mesmo que a America produz**”¹ (figuras 5 e 6) –, e as suas “Dependencias” a desempenhar o papel das antigas cidades portuárias que sustentavam o mercado negroiro atlântico.

De acordo com a breve notícia de título “A Provincia de Angola”², que Sebastião Lopes de Calheiros e Menezes, Governador-Geral da Província de Angola entre 1861 e 1862, publica no *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, dirigido por Emídio de Oliveira³, Angola, à data de 1879, ainda era largamente um espaço em que o exíguo território dominado pelos portugueses convivía com as mais variadas formações políticas africanas, mais ou menos independentes, que assim se revelavam como úteis reservatórios de mão-de-obra forçada, agora não mais “resgatável”, mas contratável de acordo com circunstâncias que facilmente contornavam a legislação “aboliconista” no papel:

“Os limites da provincia no interior não estão determinadamente estabelecidos. Em razão do direito que teem inquestionavelmente os povos cultos de conquistar os barbaros com a civilização, no territorio que ocupam, e nas circunstancias em que nos achamos com relação ao sertão, poderá dizer-se que esses limites estão no ponto além do qual não podemos levar a acção civilizadora”.⁴

Após esta admissão, Calheiros e Menezes prossegue listando as “linhas” e “pontos” da ocupação colonial, admitindo que os “pontos lançados na linha interior, estão em completo isolamento uns dos outros” e que o “mesmo acontece na linha de Malange a Cassange (onde as comunicações entre os três pontos occupados que a constituem, são sempre precárias, como o mostra a historia de todos os tempos)” e no restante território, a “imensidade do sertão”⁵. Desta retórica se poderia depreender que existia uma vontade, mesmo que utópica, de ocupar todo este vasto “sertão” (não tendo em conta se isso seria

¹ Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, p. 145 (ênfase no original).

² *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n. 3, domingo 15 de junho de 1879, pp. 31-33.

³ O *Jornal de Viagens* – bem como a obra e biografia de Emídio de Oliveira – será analisado com mais detalhe no capítulo penúltimo, dedicado à influência da literatura de aventuras no pensamento colonial português.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 32.

⁵ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n. 3, domingo 15 de junho de 1879, pp. 31-33.



Figura 5 – Detalhe do canto superior esquerdo (correspondente ao noroeste) da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”¹. Em torno de Luanda abundam os estabelecimentos que Lopes de Lima julgava essenciais para, através da mão-de-obra forçada, relançar a colónia: “Plantações e Arimos Cultivados” (perto da foz do Bengo), salinas, minas de sal e de petróleo (foz do Dande)².

¹ Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, encarando a página vi.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*



Figura 6 – Detalhe da parte média esquerda (correspondente ao oeste) da “Carta Geographica dos Reinos de Angola e Benguella”¹. Em torno de Benguela encontram-se igualmente “Plantações ou Arimos Cultivados” (perto da foz do Rio Catumbela), salinas e minas de enxofre².

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

possível ou não), contudo tal não ressoa nas palavras de Calheiros e Menezes, o que demonstra como este esquema de ocupação (que havia sido estabelecido durante séculos tendo apenas em mente a obtenção de escravos) se entrecruzava perfeitamente com o novo regime de obtenção de mão-de-obra esboçado no capítulo do *Decreto de 21 de novembro de 1878*, dedicado ao contrato de “serviçães nas terras avassalladas e em paiz estranho”, que, como o antigo Governador-Geral demonstra, tinha ampla margem para aplicação na colónia. Por outras palavras, o sistema de obtenção de mão-de-obra, que em 1878 fica sendo o legal em Angola, pode ser tido como uma das bases para a continuação de uma economia assente no trabalho forçado, sendo que a outra base era este sistema de ocupação territorial¹, claramente inspirado no antigo esquema de tráfico negreiro triangular: a supostamente “ingovernável” mas transitável “imensidade do sertão” cumpria o papel do oceano Atlântico².

¹ Que contrapunha centros de produção com recurso a mão-de-obra forçada no litoral, a distantes centros de “produção” desta mesma mão-de-obra: as formações políticas africanas independentes do *binterland*.

² Este equacionamento metafórico do sertão ou *binterland* com o Atlântico, que permitiu um paralelo repensar da relação entre as sociedades crioulas costeiras e as formações políticas africanas (separadas por este improvisado “mar”), torna-se óbvio tendo em conta não só indícios portugueses, mas igualmente britânicos. No caso do Império português, é necessário ter em conta que esta reconversão na forma como o território colonial africano era conceptualizado é clara herdeira de António Vieira, que havia já readaptado o discurso de louvor à Ordem Real, Celestial e Militar de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos (1218) para o contexto endógeno da colónia brasileira. Assim, traça-se um paralelo entre esta Ordem assente em Aragão, que resgatava escravos católicos dos territórios islâmicos da África do Norte e operava através do Mediterrâneo, com os capitães-do-mato que sustentavam a ordem escravocrata brasileira, “resgatando” escravos fugidos, que ao se juntarem a quilombos punham a sua “alma” em risco. O “mato” brasileiro equaciona-se assim com o Mediterrâneo, legitimando a recaptura violentíssima de escravos com recurso a imagens piedosas do resgate de cristãos europeus presas dos magrebinos. Afirma Vieira a propósito de Santo António, espécie de padroeiro dos capitães-do-mato, num discurso que confunde ambas as realidades: “Tirando-os do reino da idolatria [aos escravos aquilombados, guiando a ação dos capitães-do-mato], sujeitando-os a Cristo, convertendo mesquitas e pagodes em templos [influenciando a ação mais lata do Império, e/ou da Ordem de Nossa Senhora das Mercês]; gentios em cristãos, bárbaros em homens, feras em ovelhas”.

Conforme o verdadeiro Atlântico se torna uma fronteira mais estanque ao tráfico de seres humanos, e o território angolano passa a ser conceptualizado internalizando o esquema do comércio triangular transatlântico, esta via de equacionar o sertão com o oceano está portanto pronta a ser adotada.

Quanto ao caso inglês, esta readaptação na forma de entender o *binterland* africano torna-se óbvia conforme o abolicionismo de inícios do século XIX cede ao expansionismo vitoriano assente no estabelecimento de protetorados. Então, um Império marítimo, que havia apostado no bloqueio naval enquanto forma de por cobro ao tráfico passa a ter de ser “convencido”, pelos defensores da ocupação territorial, a tornar-se para o interior do continente, sendo que as imagens de hecatombes relacionadas com o tráfico de escravos que antes tinham o mar como fundo passam a ter o *binterland* africano. Um bom exemplo desta “troca” de cenário é dado pela comparação do famoso quadro *The Slave Ship [Slavers Throwing overboard the Dead and Dying – Typhoon coming on]* (1840) de Joseph M. W. Turner e a gravura “Abandoned Slaves, Central Africa, 1866”, que acompanha o último diário de Livingstone: no primeiro caso escravos agrilhoados são abandonados pelos negreiros para serem devorados por tubarões, no segundo por hienas.

A propaganda contra o “Outro” colonial que vivia nos espaços mais ou menos independentes das formações políticas africanas, vai-se portanto alterando, desde os tempos em que justificava o “resgate humanitário”, passando pelo espaço temporal entre 1878 e 1894¹, até à época posterior a esta última data, em que se começa a falar da necessidade de ocupação efetiva do território (como imposição internacional). Então, a “comunidade imaginada” das “Possessões Portuguezas” na “Costa Occidental d’Africa” vai ter que finalmente se readaptar a uma situação em que o “Outro” colonial passa a estar dentro de fronteiras ao estilo vestefaliano europeu, o que impossibilita a continuidade do esquema inspirado no tráfico negreiro triangular, assente na dicotomia entre “Angola e Benguella” e “Suas Dependencias”². Por outras palavras, se o sistema económico colonial dependia do mau funcionamento, ou do sofismar sistemático da legislação que protegia os “serviçaes”, e se tal mau funcionamento era “desculpável” internacionalmente porque se dava na parte do processo de “contrato” que tinha lugar fora da soberania portuguesa³, ao esta passar a englobar todas as “Dependencias” dentro de fronteiras vestefalianas este sofismar sistemático da lei portuguesa passa a ser problemático, pois pode ditar a pena de estas passarem para a área de influência de outra nação europeia (a ambiguidade não era mais permitida, ou Portugal era aí soberano, ou outra potência colonial passava a controlar a área).

Com a queda do “resgate humanitário” enquanto argumento legal, a propaganda que o vinha mantendo passa a ancorar-se em exclusivo na esfera da moral (que também já ocupava), sendo que é aí que vai influenciar as bases para as novas teorias penalistas (a pena de trabalho forçado) e expansionistas que ditariam a prática colonial da geração de 1895.

Dane Kennedy, em *The Last Blank Spaces* desenvolve um argumento semelhante, partindo do estudo da forma como a reapropriação de técnicas e ciências marítimas foi sendo feita de forma a aproximar, por razões essencialmente ideológicas, a exploração do *hinterland* africano às grandes viagens marítimas do século XVIII. Dane Kennedy, *The Last Blank Spaces: Exploring African and Australia*, Cambridge, Harvard University Press, 2013; Horace Waller, *David Livingstone – The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death*, Londres, John Murray, 1874, p. 64; Luiz Mott, “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”, in João José Reis (ed.) e Flávio dos Santos Gomes (ed.), *Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

¹ Quando o regime de obtenção de “serviçaes” esboçado em 1878, e assente em fronteiras porosas com formações políticas africanas não estava ainda sob severa pressão dos concorrentes imperiais europeus.

² Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*

³ E portanto podia ser apresentado internacionalmente não como fruto da vontade de sofismar a legislação (nacional e internacional) abolicionista, mas como decorrente dos limites da soberania: se os “sobas” continuavam obrigando seus súbditos a ser escravos mediante contratos forçados, que tinham os portugueses com isso?

Esta evolução propagandística merece ser estudada em específico, pois só assim se percebem as medidas que surgem na década de 1890 para lidar com o “gentio selvagem” que supostamente ocupava o território que a Conferência de Berlim estabelece como português: “É pois a provincia da Angola um imenso territorio occupado por uma diminuta população, muito pouca, ainda mesmo tomando por base certas cifras da estatística, que são exageradas: talvez 99 centesimos d’essa população inteiramente rude e inculta, e cercada de gentio selvagem, desobediente, e em parte mais ou menos hostile”¹. Este “gentio selvagem” estava prestes a tornar-se no “indígena”.

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n. 3, domingo 15 de junho de 1879, p. 33.

CAPÍTULO VI

Uma tropologia¹ da lenda negra sobre os africanos

No capítulo anterior especial atenção foi dada à propaganda gradualista que enquadrava de forma imediata o “resgate humanitário” proposto pelos “pragmáticos” coloniais, enquanto solução para manter a escravatura interna à colónia angolana, de forma não só rentável (no contexto do esquema económico então vigente) como defensável internacionalmente e face aos poucos filantropos nacionais. Torna-se então claro, nas entrelinhas da análise dos textos políticos e legais, que os gradualistas e defensores do tráfico mantiveram ao longo do século XIX uma lenda negra sobre os africanos essencialmente repetitiva, inspirada nas antigas correntes anti-iluministas, defensora do antigo *status quo* negreiro, e defensiva face a um contexto internacional que apercebiam como hostil mas também aos tímidos avanços dos “teóricos” nacionais². Cabe agora alargar a análise desta mesma lenda negra, no âmago da qual as posições dos portugueses face à feitiçaria são articuladas com outros elementos, passando a estudá-la de um ponto de vista mais culturalista, capaz de captar através do escrutinar de um mais amplo leque de textos e narrativas como uma série de elementos dela constantes se cristalizam, vindo posteriormente a informar a política administrativa colonial.

Por outras palavras, antes de passar à análise do último par de décadas do século XIX, é interessante notar como diferentes elites culturais portuguesas foram divergindo e convergido, entre si e com certas correntes estrangeiras, na criação de uma lenda negra sobre os africanos negros, que podia ter diferentes matizes e ter sido fabricada com recurso a variados mitos e com divergentes fins, mas que a finais do século continha um “núcleo duro” de conceitos que mobilizaram toda uma nova geração à ação em África: noções

¹ O termo é aqui usado, no sentido predominante no mundo anglo-saxónico, para designar “motivos literários” ou *topoi*. Serão analisados aqueles que segundo Basil Davidson em *Africa in History* constituíram uma “abrasive progeny of myths (abrasiva descendência de mitos)” sobre o continente. Basil Davidson, *Africa in History*, Nova Iorque, Touchstone, [1964]1995, p. xxii.

² A oposição esquemática entre “pragmáticos” e “teóricos” segue aqui a proposta de Valentim Alexandre. Valentim Alexandre, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, pp. 59-60.

vagas sobre hecatombes ligadas à feitiçaria, canibalismo, e o despotismo dos potentados africanos negros. Essencial a esta tarefa é começar por apurar como os pensadores coloniais portugueses próximos dos “teóricos” se aproximam dos seus congêneres do Reino Unido, de forma a perceber não só como a sua lenda negra se afasta numa primeira instância dos discursos gradualistas, mas igualmente como a sua abertura ao estrangeiro inaugura uma era em que se começam a traçar os contornos circulares de cadeias de citações e referências cruzadas capazes de justificar elementos preconceituosos (parte dessa lenda negra) sem recorrer a novos dados empíricos ou fontes recentes. Especial atenção será igualmente prestada a elementos relativos a outros contextos africanos que não Angola (mormente o Daomé e a Costa dos Escravos, bem como o Reino de Cazembe), quando as considerações tecidas sobre estes influenciaram a política colonial para aquele território.

**Os *Annaes Maritimos e Coloniaes* e a
problemática tentativa de aproximação à
retórica colonial Inglesa**

É interessante verificar como os “teóricos” mantiveram, também eles e no breve interregno em que controlaram o destino dos principais órgãos de propagação de ideologias coloniais – como os *Annaes Maritimos e Coloniaes* – uma lenda negra sobre os africanos, alternativa, não reacionária em relação às correntes de pensamento internacionais, mas mais tributária de uma dinâmica de “*aggiornamento*” da vida cultural portuguesa em relação à Europa transpirenaica, herdada das antigas elites iluministas. Para além de apurar a forma como discursos alógenos sobre África e os africanos passam a ser consumidos pelas elites portuguesas – e reaproveitados por estas na tentativa de enxertar um colonialismo “atualizado” no antigo Império –, é necessário também romper com a percepção tributária da *weltanschauung* que deu origem a esta prática e, não caindo no erro de reificar o suposto desfasamento temporal de Portugal face aos seus rivais imperiais europeus, perceber de que forma ao mesmo tempo que os “teóricos” liberais buscavam influências estrangeiras, a “biblioteca colonial” portuguesa era passada a pente fino por

autores estrangeiros, também eles procurando importar conhecimentos úteis às suas respectivas nações.

Desta reciprocidade, muitas vezes ignorada por autores portugueses incapazes de escapar à lógica do “atraso” do Império, nasce então um “circuito de reação” muitas vezes menosprezado, mas que explica como ideias ou concepções portuguesas sobre África e os africanos negros passam por um “período de estágio” no estrangeiro, antes de voltarem a ser consumidas em Portugal, obviamente transformadas pela “experiência”, nem que apenas por adquirirem uma nova aura de prestígio – epistemológico e cultural –, reservada às “importações”. Destes circuitos resultou o apuramento da figura do “antecessor português”, muitas vezes associada de forma ambígua com elementos da lenda negra sobre os africanos (canibalismo¹, feitiçaria), levando a que a posição portuguesa face às narrativas

¹ Desde que no final dos anos 70 William Arens lançou *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, o debate em torno da existência ou não de antropofagia em África ficou resolvido a favor da noção de que esta quando existe é altamente ritualizada, e vestigial (excluindo os casos criminais ou de sobrevivência). Uma outra polémica que ainda se mantém e que convém abordar desde já é a que se gerou em torno da legitimidade ética de abordar o tema, sendo que autores como Beatrix Heintze defendem que: “por mais necessários e esclarecedores que sejam, estudos desconstrutivos sobre este tema específico correm o risco de gerar novos *topoi*, sobretudo quando reivindicam universalidade, perdendo assim de vista o respectivo contexto histórico”. Segundo a antropóloga alemã, um outro risco de considerar “em atacado” os discursos sobre a antropofagia em África é o de os rotular como meros libelos fantasiosos, exclusivamente da autoria dos ocidentais, que os utilizavam para denegrir os africanos, numa época prévia ao racismo científico: “o pavor aos canibais perspassa toda a literatura de viagens respeitante à África Centro-Occidental. Não foram os exploradores europeus que o criaram ou que consolidaram a sua existência”.

Tendo em conta a admoestação de Beatrix Heintze de que existe um “topos colonialista e imperialista do canibalismo, a par de um genuinamente africano”, o presente capítulo foca-se porém exclusivamente no uso europeu dos relatos de canibalismo, tendo em conta os casos em que estes de facto funcionaram enquanto propaganda e foram sendo enquadrados com demais elementos da lenda negra sobre os africanos de matriz europeia.

Quanto à manipulação africana de mitos relacionados com canibalismo de matriz local, a autora aponta vários indícios desta para o contexto angolano, sendo que segundo a antropóloga não só eram um reflexo do medo da suposta antropofagia dos europeus brancos, como uma forma de evitar que carregadores e escravos fugissem das caravanas, ou ainda uma forma de intimidar os portugueses. Por outro lado, Heintze refere igualmente que “paralelamente, verificavam-se nesta, como em muitas outras vastas regiões de África, noções de canibalismo ligadas à feitiçaria” – ou seja à noção de que era possível “comer” simbolicamente e metafisicamente pessoas ou uma sua essência espiritual através do poder do feitiço – e que a “multiplicidade de sentidos do termo “comer” nas línguas bantu (não só como sinónimo de matar, mas também de exportar escravos para o ultramar, de sacrificar ou de governar) pode também ter contribuído para os equívocos”. Este último aspecto é igualmente frisado por Isabel Castro Henriques em “A invenção da antropofagia africana” e Sílvio Marcus de Souza Correa em “A Antropofagia na África Equatorial: Etno-História e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real”.

Para mais sobre o medo africano do canibalismo dos traficantes de escravos europeus, e a ligação deste com o medo do poder do feitiço, consultar *Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World*, de John Thornton. Para uma análise da associação entre “Jagas” e canibais, consultar a última secção deste capítulo, em que o *topos* das “hordas canibais” será analisado, sendo proporcionada uma abordagem mais detalhada dos díspares sentidos que para europeus brancos e africanos negros tinha a noção de antropofagia. Este tema é

que mobilizavam a glória do passado luso, especialmente no estrangeiro, fosse marcada não só pelo chauvinismo cultural, mas cada vez mais por uma profunda angústia – a seu tempo “descontada” no elo mais fraco: o “Outro” colonial.

Começando então a análise seguindo o fio condutor dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, verifica-se que logo na introdução da primeira série (de 1840-1841) é publicado um parágrafo que marca o tom epistemológico desejado para a obra, cujos promotores afirmam ser o mero repositório das “descrições dadas pelos socios dos paizes a que aportarem, e as observações, que tiverem feito no decurso das suas viagens”¹. Sendo ostensivamente criados segundo o espírito empirista que havia regido a “biblioteca colonial” iluminista, os *Annaes* são assim impostos como uma coletânea de textos de utilidade prática, baseados em observações diretas e em primeira mão, a serem amplamente divulgados. Esta aura inaugural de empirismo certamente contribuirá futuramente para avançar a aceitação pública de textos que, apesar de reproduzidos nas páginas dos *Annaes*, narravam, enquanto verdadeiros, os mais delirantes detalhes sobre os africanos, incorporando composições de essência propagandística cujos padrões epistemológicos em muito se afastavam de qualquer metodologia passível de ser tida como empírica.

Logo de seguida a este sumário manifesto de intenções, são dadas ao prelo umas “Breves considerações sobre a prégação do Evangelho na Africa, Offerecidas á Associação Maritima e Colonial de Lisboa pelo seu Socio e Secretário, Antonio Maria Couceiro”². Nestas sucintas notas, António Couceiro propõe-se nada mais que “investigar as causas da decadencia das nossas Possessões Ultramarinas”; empobrecimento que o autor acreditava

igualmente abordado de forma sintética por Mariana Candido, em *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*.

Beatrix Heintze, “Contra as teorias simplificadoras: O ‘canibalismo’ na antropologia e história de Angola”, in Manuela Ribeiro Sanches (ed.), *Portugal não é um país pequeno: Contar o Império na pós-colonialidade*, Lisboa, Livros Cotovia, pp. 217-218, 221-223, 226-227; Isabel Castro Henriques, “A invenção da antropofagia africana”, in *Actas dos VI Cursos Internacionais de Verão de Cascais (1999)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 2000, pp. 51-80; John K. Thornton, “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”, in *The William and Mary Quarterly*, vol. LX, n.º 2, 2003, pp. 273-294; Mariana P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 57-61; Sílvio Marcus de Souza Correa, “A Antropofagia na África Equatorial: Etno-História e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real”, in *Afro-Ásia*, n.º 37, 2008, pp. 9-41; William Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 1ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, p. 10.

² *Idem, ibidem*, p. 29.

ser o resultado não só da obsessão absolutista com o Brasil, como do “atraso em que se acha a civilização dos povos que alli nos são sujeitos”¹. A solução que avança para Angola, passava pela revitalização das missões católicas²: “Considerando a civilização como a base solida da prosperidade dos povos, não seja meio algum mais poderoso para o seu progresso do que o ensino e prégação do Evangelho de Jesus Christo; só o Christianismo que civilizou a Europa poderá civilisar a Africa”³!

António Maria Couceiro aponta como dificuldades para esta regeneração da obra missionária a “insalubridade dos climas, a asperesa e longitude dos caminhos, a ignorancia das diversas linguas dos gentios, e a sua justa reserva e desconfiança”, bem como a pouca capacidade – se não mesmo a boçalidade – dos missionários enviados a partir da Metrópole⁴. Já os missionários recrutados por entre os “filhos da terra” apresentavam, segundo o autor, um desafio diferente à administração colonial, uma vez que a sua formatura implicaria a transmissão de “conhecimentos e idéas superiores áquellas que politicamente se lhes devem desejar”⁵. A solução de compromisso seria a criação de seminários com *curricula* especificamente desenhados tendo este último aspeto em conta, instituições em que apenas seriam lecionadas disciplinas consideradas inócuas ou não conducentes a ideais separatistas – “lingua Portugueza, Latina, Antigo e Novo Testamento, Theologia Moral e Liturgia”⁶. O resultado desta política resultaria na fundação de locais onde fossem:

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Esta opção pela via missionária não se limitava nem a Angola, nem ao continente africano, sendo que os membros da Associação Marítima Colonial, que publicava os *Annaes Maritimos e Coloniaes*, defendiam que também a Oriente a revitalização da ação “religiosa” seria o caminho a seguir. Contudo, aí o peso da herança jesuíta moldava as propostas, sendo que os membros da Associação acabaram defendendo ser necessário “revitalizar o modelo pré-pombalino da presença colonial portuguesa e, portanto, [propor] uma espécie de revisão e revitalização do modelo jesuíta de intervenção junto à comunidade chinesa”. Em Angola, de contrário, não seria qualquer legado jesuíta a constituir um modelo a almejar, mas sim o exemplo das missões protestantes apoiadas pelos cada vez mais impetuosos rivais coloniais Europeus. Hélder Garmes, “A Cultura Sino-Portuguesa no século XIX e o Ta-Ssi-Yang-Kuo”, in *via atlântica*, n.º 6, 2003, p. 69.

³ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 1ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, p. 31.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 32.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 29.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 33.

“... educados e instruídos nas matérias religiosas os filhos dos Regulos e Potentados das nações do interior, e allí recebam instrucção sufficiente para que o Clero da Africa tenha bons costumes e tanta sciencia quanta baste para tirar os Gentios dos erros da Idolatria e Mahometismo, e fazelos **tão Christãos quanto convenha ao bem de suas almas, ao nosso commercio e vistas politicas**”.¹

Como exemplo dos bons resultados que se poderiam esperar de uma tal empreitada, António Couceiro aponta que “o commercio das [...] Colonias Inglezas” havia “crescido na proporção do progresso das Missões, tanto dos Ministros Protestantes como dos Catholicos Romanos”². É interessante notar que esta opinião de António Couceiro, de que a regeneração da colónia Angolana passaria pela revigoração da obra missionária graças à criação de novos seminários, seria repetidamente secundada ao longo de todas as séries dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* (1841-1846).

De constatar, também, que o autor reafirma ainda a inexistência de um fosso ontológico intransponível entre “civilizados” e “gentios” (seguindo estes os “erros da Idolatria” ou o “Mahometismo”), ao vaticinar que “só o Christianismo que civilisou a Europa poderá civilisar a Africa”³. Esta afirmação prova igualmente que a ideia de um desfasamento temporal entre africanos “gentios” e europeus “civilizados” continuava a ser seminal, sendo a comparação dos primeiros com os “gentios” europeus pré-cristianizados uma constante desde que os jusnaturalistas iluministas começaram por comparar os seus sistemas legais com os da antiguidade latina clássica (tendo ambos em má consideração – nitidamente mais marcada no caso africano, por claro etnocentrismo – porque não temperados ainda pelo cristianismo). Ao escolher como termo desta sua última comparação apenas os africanos “gentios” e os europeus “civilizados” – referindo de forma pejorativa o comportamento dos missionários europeus (aparentemente não incluídos nas fileiras dos “civilizados”)⁴ – António Couceiro demonstra mais uma vez que mantinha a mundivisão iluminista que entendia equidistantes dos filósofos tanto os “Outros” coloniais como os

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, pp. 31, 33.

⁴ Que, segundo o autor, “em vez de catequisarem, escandalisavam, ou morriam em breve, victimas de uma vida desregrada, ou ricos de ouro voltavam para o Reino ou para o Brasil”.

Idem, ibidem, p. 32.

“Outros” internos à metrópole, cuja alteridade resultava apenas da sua situação de provincianos¹.

Mantendo o mesmo tom, este projeto de regeneração pela obra missionária é relembrado quando, de seguida, o essencial do “Relatorio do Ministerio do Ultramar, apresentado às Camaras na Sessão extraordinaria de 1840” é exposto nas páginas dos *Annaes*, sendo que uma vez mais o “fazer perder aos povos as superstições de que se acham possuídos, e de que tantos males resultam”, é apontado como um projeto prioritário². No entanto, na comunicação deste mesmo “Relatorio do Ministro do Ultramar”, a enormidade da tarefa que seria elevar até ao nível considerado apropriado a presença da Igreja Católica na colónia angolana é constantemente referida: “[o] Culto Divino demanda toda a atenção. A falta de Sacerdotes é grande, e apesar das diligencias empregadas não se tem podido remediar”³. Talvez devido à grandeza da empreitada que era “prover a este mal” – a destituição extrema da Igreja Católica em Angola⁴ –, ainda no texto que divulgava nos *Annaes* o mesmo relatório, a proposta de uma outra via faz-se ouvir, sendo sugerida uma solução bastante diferente para por termo às “superstições” dos habitantes da colónia⁵.

O Major Henrique Duarte Chateaneuff, Governador de Benguela, é apresentado então como o paradigma desta outra opção, assente na ocupação imperial inspirada numa leitura interessada do exemplo britânico – aliás tão variado que poderia inspirar outras, e bastante divergentes –, e que ecoava de forma ainda mais explícita a retórica que viria a cristalizar-se na teoria da “*civilizing mission*” anglófona. Chateaneuff, que num registo próximo do hagiográfico é louvado nas páginas dos *Annaes* enquanto pacificador militar⁶,

¹ Sendo que esta equivalência se mantinha apenas se os indivíduos comparados fossem todos do sexo masculino, adultos, saudáveis e produtivos – pois qualquer “desvio” adicional a esta “norma” tornaria o exercício impossível.

² *Idem, ibidem*, p. 168.

³ *Idem, ibidem*, p. 167.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem*, p. 168.

⁶ “Um e seus primeiros cuidados foi pôr termo ás correrias que o Gentio fazia há annos nas estradas que da Cidade [de Benguela] se dirigiam para a Provincia de Quilengues [...]. A pequena distancia observou que a maior parte das montanhas estava coberta de Gentios, e avançando logo com duzentos e tantos homens, contra os que ocupavam as posições mais fortes em numero de 4 a 5 mil homens, e que o pretenderam envolver, tomou immediatamente uma das melhores, e dahi a pouco com a chegada da Artilharia, succumbiram por tal maneira que os Sóbas se submeteram prometendo, alli mesmo, dar sérias providencias para a cessação de todas as hostilidades que seus filhos praticavam”.

Idem, ibidem, loc. cit.

empreendedor económico¹ e povoador², diz-se ter concluído do alto da sua vasta experiência no terreno:

“... [que] só por meio de uma guerra poderão sahir [“os naturais”] deste estado e acabar o rito barbaro e supersticioso que seguem, e terminar o costume de se saquearem e assassinarem reciprocamente nas estradas, nas continuas guerras que promovem, quasi sempre motivadas com o fim de se apossarem dos gados e outras vantagens, e para se esquivarem ao trabalho, o qual têm recusado, não obstante as soldadas razoaveis que se lhes têm concedido”.³

É interessante notar que nesta aproximação ao modelo vitoriano britânico (em que as supostas atrocidades locais eram apresentadas como conferindo a legitimidade para uma ocupação imperial efetiva do território africano, sob a forma de protetorado), alguns elementos que viriam a fazer parte da lenda negra manipulada nas décadas de 1860 e 1870 pelos gradualistas se encontram já presentes – “o rito bárbaro e supersticioso”, as “continuas guerras” –, surgindo porém ainda difusos e imiscuídos com a antiga acusação iluminista de os africanos negros tudo fazerem para “se esquivarem ao trabalho”⁴. A ênfase que é dada às crueldades imputadas aos “filhos” dos “Sóbas” do sertão de Benguela é bastante diferente nesta narrativa da que viria a ser a normalmente empregue nos relatos das décadas de cinquenta e sessenta do século XIX⁵. Este facto percebe-se facilmente se for tido em conta que o projeto que os autores desta exposição do “Relatorio do Ministro do Ultramar” queriam avançar, recorrendo ao libelo dos africanos negros, era um de ocupação militar dos territórios do interior, e não a manutenção do tráfico negreiro interno, ou qualquer outro último reduto gradualista.

¹ “Á actividade do Governador se deve a formação da Companhia de Commercio, Agricultura, e Pescarias de Benguella, com um fundo de sessenta contos de réis. Já principiou a estabelecer feitorias em Catumbella, Dombe grande, e Hanha [...]. Concluiu tambem um contracto com o Vice-Almirante comandante das forças navaes Britannicas [...] para o fornecimento de quatrocentos bois por anno, para a Ilha de Santa Helena”. *Idem, ibidem*, p. 169.

² “Este Governador tem mostrado o maior interesse, assim como os habitantes, em auxiliar o estabelecimento do novo presidio de Mossamedes”.

Idem, ibidem, loc. cit.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ Que seria de resto fortemente instrumentalizada de novo a partir da década de 1890.

Idem, ibidem, loc. cit.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 168.

A primeira série dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, anterior à hegemonização da posição gradualista quanto ao trabalho forçado na colónia angolana, e contemporânea com o maior ímpeto expansionista geoestratégico dirigido por Sá da Bandeira¹, permite portanto vislumbrar que enquanto ambas as alternativas para a reforma colonial se digladiaram (a “pragmática” gradualista e neomercantilista, e a “teórica” liberal) a possibilidade da cristalização de uma lenda negra sobre os africanos negros bastante diferente, foi bem real. Esta outra lenda (em que os africanos negros eram apresentados como bárbaros, mas redimíveis pela religião católica e uma tutelar ocupação militar portuguesa), que nunca ultrapassou a sua fase embrionária, parece aproximar-se mais do *corpus* Britânico de mitos sobre o “*Dark Continent*” – o que é perfeitamente lógico, pois os seus autores visavam justificar uma ocupação territorial em África, por parte do Império português, homóloga à Britânica – distinta da que os gradualistas viriam a acabar por impor, esta última vincando sempre e acima de tudo o que quer que servisse de justificação para o “resgate humanitário” de escravos (ou o trabalho forçado, em fase cronologicamente posterior).

No seguimento desta estratégia, na série seguinte dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* (de 1842), José Tavares de Macedo, sócio e Vice-Secretário da Associação Marítima e Colonial², continua a defender que haviam sido os missionários a levar para Africa “uma mais sublime civilização”, considerando, inspirando-se de forma confessa em Montesquieu, que a religião católica “posto que pareça dirigida só á felicidade eterna, é igualmente util

¹ O expansionismo territorial das décadas de trinta e inícios de quarenta seria dirigido em Angola para a ocupação da “linha litoral desde Cabinda ao Cunene”, sendo a fundação de Moçâmedes o único resultado duradouro dos esforços que então se encetaram, sempre impulsionados por Sá da Bandeira, e que tiveram o seu término em 1843 (quando uma portaria dirigida ao Governador de Angola lhe explicava que “Lisboa de modo algum desejava novas «conquistas»”). Segundo Valentim Alexandre, esta corrida à ocupação territorial era central ao projeto liberal e abolicionista de Sá da Bandeira – como o era ao abolicionismo Britânico:

“Esta evolução [da ocupação territorial] permite-nos tocar um dos pontos que marcou a especificidade do projecto colonial de Sá da Bandeira, já nesta primeira fase do liberalismo – a sua vontade de expansão. Outro traço particular esteve na consciência da necessidade de fundar o domínio português em África num novo sistema, que passava pela abolição do tráfico de escravos, bem como, a prazo, da própria escravatura, de forma a transitar-se para uma economia de plantação de base capitalista”.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890*, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, p. 65.

² Igualmente “Membro da Comissão de Redacção” dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, bem como convidado a pertencer à “Comissão Permanente de Estatística”, em conjunto com os sócios José Joaquim Lopes de Lima, Joaquim Antóniode Moraes Carneiro, João Maria Ferreira do Amaral, Pedro Alexandrino da Cunha e Duarte Leão Cabreira.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 2ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841-1842, pp. 38, 67.

nesta vida” – à boa economia colonial, entenda-se¹. Este autor, na sua “Notícia do estado do commercio de Portugal com as suas possessões ultramarinas” é mais uma vez categórico na defesa da posição de que não existe qualquer fosso ontológico entre negros africanos e brancos europeus: “É impossível ler as notícias do estado social dos povos negros, sem lhes achar numerosas analogias com povos brancos hoje civilizados”; sendo que “em geral o estado social dos negros, posto que barbaro, como o da Europa em algum tempo, suppõe uma intelligencia não inferior á dos Europeós”². Em reminiscência clara aos autores das *Memórias Económicas*, Tavares de Macedo traça ainda outros paralelos entre europeus e africanos, não se cingindo apenas à comparação das suas virtudes, mas igualmente ponderando a sua intrínseca proximidade no que toca aos vícios:

“É um grande erro qualificar de inerte e preguiçoso qualquer povo, por não se applicar assiduamente ao trabalho. Não é só entre os pretos, mas é verdade igualmente applicavel aos homens da familia Européa, que **quem póde deixar de trabalhar, não trabalha**. [...] E não deve esquecer que muitas vezes os accusadores são homens que queriam aproveitar-se do trabalho alheio sem remuneração”³.

Nesta segunda série dos *Annaes Marítimos e Coloniaes*, José Tavares Macedo desmascara assim de forma desarmante e contundente os autores que começavam a tecer o emaranhado de narrativas que daria corpo à lenda negra sobre os africanos de pendor gradualista: “os acusadores são homens que queriam aproveitar-se do trabalho alheio sem remuneração”⁴. O autor encara esta tarefa denunciatória como prioritária, ao considerar que enquanto o trabalho africano não fosse remunerado, uma reforma colonial assente na introdução do que retrospectivamente poderia ser classificado como um sistema capitalista liberal seria impossível (quer o foco da economia incidisse na indústria transformadora ou na plantação⁵). A definição do conteúdo da emergente lenda negra sobre os africanos –

¹ *Idem, ibidem*, pp. 126-127.

² *Idem, ibidem*, pp. 131-132.

³ *Idem, ibidem*, pp. 135-136.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ José Tavares Macedo parece hesitar no momento de escolher aquela que entendia ser a melhor via para o desenvolvimento colonial, acabando no entanto por defender que “a sciencia que mais necessario é introduzir

porque parece existir um acordo tácito sobre ser uma sempre necessária, ou para manter a escravatura, ou para anexar sucessivamente mais território –, passa assim para o busílis da querela entre gradualistas “pragmáticos” neomercantilistas e os “teóricos” liberais. José Tavares Macedo, próximo dos últimos, propunha mais uma vez “a urgente formação de um systema colonial” próximo do Inglês¹:

“De Angola e costa oriental é indubitavel que podemos haver iguaes vantagens [...] [que os ingleses em África], tudo pelo honroso meio de honestas e não criminosas relações com os naturaes do paiz, a quem a Providencia nos impoz a obrigação de communicarmos uma verdadeira civilização, a que felizmente estão ligados os nossos bem entendidos interesses”.²

O escolher do modelo Inglês de imperialismo, que se autojustificava com o recurso à teorização da existência de uma missão civilizacional³, sem surpresa leva a que José Tavares Macedo apresente uma imagem dos africanos (“Homens creados em idéas e preocupações, e até superstições, muito alheias das opiniões e crenças religiosas da Europa”⁴) mais próxima dos mitos do “*Dark Continent*”⁵, que da rival lenda negra sobre os africanos avançada pelos gradualistas. Esta narrativa alternativa, igualmente problemática, virá a ter o mesmo destino que os demais projetos dos liberais “teóricos”, sendo no entanto

e difundir em Africa, é a de cultivar as produções proprias para o commercio, colher as que a natureza offerece espontanea, e preparar umas outras para poderem ser convenientemente negociadas”. O desenvolvimento pela promoção da economia de plantação é assim preferido à introdução de uma mais forte indústria, porque se figurava a José Tavares Macedo como um caminho mais fácil de seguir, uma vez que, segundo o autor, “a actividade da vida insdustrial conhecemos que não é facil communcial-a”. No entanto, a indústria – ainda que apenas a mais rudimentar – não devia, segundo o mesmo, ser deixada numa posição descuidada: “mas não devemos suppor os negros tão pouco amigos do trabalho, que não se encontre entre elles uma certa industria, que exige cuidado, attenção e perseverança no trabalho”.

Idem, ibidem, pp. 134-136.

¹ *Idem, ibidem*, p. 143.

² *Idem, ibidem*, pp. 142-143.

³ “[A] quem a Providencia nos impoz a obrigação de communicarmos uma verdadeira civilização” é uma óbvia reformulação simples do conceito de “fardo do homem branco”.

Idem, ibidem, loc. cit.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ Em Inglaterra a imagem das trevas a serem dissipadas pela religião era igualmente amiúde mobilizada, e no Império Português já o Padre António Vieira se referia às “trevas da gentilidade”.

Padre António Vieira, *Obras completas. Sermões*, tomo XII, sermão XIV, Porto, Lello e Irmão Editores, 1945, pp. 303-305; Patrick Brantlinger, “Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent”, in *Critical Inquiry*, vol. XII, n.º 1, 1985, pp. 177-178.

importante notar que Tavares Macedo demonstra neste texto que, à época, existia a consciência de que a lenda negra que os gradualistas iam tentando impor à custa da avançada pelos liberais era uma mera manipulação ideológica de natureza propagandística, destinada a justificar a manutenção do trabalho forçado na colónia (as “criminosas relações com os naturaes do paiz”¹).

Na terceira série dos *Annaes*, de 1843, a possibilidade de Portugal seguir uma via de ocupação imperial do *binterland* africano próxima à britânica continua ainda a ser subentendida como possível (bem como a reconversão da economia segundo um molde capitalista liberal), sendo mais uma vez destacada a centralidade a este projeto das “missões evangelicas, que propaguem a fé e a civilização entre aquelles povos çafaros”². Esta significativa citação, sendo uma parte da transcrição do já referido “Parecer da Comissão especial sobre Companhias agricolas e mercantis no Ultramar”, demonstra perfeitamente a articulação íntima entre os projetos de ocupação militar e reconversão económica, e a tão almejada empreitada de regeneração religiosa³. Confirmando que a via “teórica” dependia igualmente da criação de uma imagem negativa dos africanos – ainda que alternativa à proposta pelos gradualistas – está o uso do termo “çafaros” para descrever os povos locais, catalogados assim de forma figurativa enquanto bravios e esquivos (como os animais ditos sáfaros), ou enquanto áridos e infecundos (como as terras sáfaras)⁴. A própria escolha de um termo normalmente aplicável apenas na classificação de animais e de terras é desde logo

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 2ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841-1842, pp. 142-143.

² *Idem*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 523.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ Vasconcelos e Sá, num discurso à Câmara dos Pares na sessão de dois de dezembro de 1844, havia utilizado precisamente este termo para descrever “os nossos presídios de África”, numa intervenção que reafirmava, nas palavras de João Pedro Marques, uma “visão sepulcral da África”, contrária à propaganda oficial de então. “Mandar para os nossos presídios de África, que são precisamente os sítios mais sáfaros, insalubres e doentios desta inculta parte do mundo, os condenados, é imolá-los nas aras da desesperação e da morte; [...] a África é o sorvedouro desses infelizes! É uma vasta sepultura, um cemitério horroroso de corpos vivos”.

Se os opositores da aventura colonial mantinham então a utilização do termo típica de uma altura em que vigorava a “visão sepulcral” sobre o continente, os autores que apelam à ocupação de Africa parecem de contrário tentar desviar a sua utilização, fazendo com que de um adjetivo apenas empregue para descrever o clima, as terras e os animais bravios, este passe para um passível de ser utilizado na caracterização de povos a legitimamente dominar.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 523; *Diário da Câmara dos Deputados, 1.ª Sessão ordinária da 1.ª Legislatura depois da Restauração da Carta Constitucional*, vol. I e II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 276; João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 386-387.

profundamente sintomática, revelando que numa possível lenda negra sobre os africanos de matriz predominantemente “teórica” o costume iluminista de apresentar os locais como indistinguíveis da paisagem seria mantido, e quiçá mesmo extremado.

De forma a perceber como o emprego do adjetivo “çafaros” implica uma aproximação à mundivisão sobre África que os abolicionistas ingleses apologistas da via missionária vinham traçando, é necessário ter em conta a forma como em Inglaterra estes começaram a apresentar a “paisagem imaginada de África” a partir do início do século XIX¹. Seguindo a análise que sobre o tema fizeram Jean e John Comaroff, é possível entender que muitas das congregações missionárias, que no Reino Unido surgiram acompanhando o “*revival* Protestante” que se seguiu à Revolução Industrial, baseavam a utopia apresentada aos seus membros numa imagem de África enquanto um “vasto deserto moral”, no qual o “perdido jardim Inglês” poderia vir a ser enxertado², dando-lhe uma segunda oportunidade de medrar³. Este discurso “pós-queda” era também uma dura crítica ao efeito da Revolução Industrial na paisagem (moral e física) Inglesa – censura que seria instrumental na altura em que os futuros missionários para África eram aliciados, pois

¹ “*The imagined landscape of Africa*”.

Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution – Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 86-125.

² No original “*vast moral wastes*” e “*the spoiled English garden*”.

Idem, ibidem, p. 80; Robert Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, Londres, John Snow, 1842, p. 614.

³ Para além deste contexto britânico, marcado por um forte revivalismo Protestante e pelo rescaldo de uma rápida industrialização, o tema literário que consistia na associação de África a um “vasto deserto” surge aliado ao Romantismo em outros meios intelectuais da época, como Paulo Quintela aponta no seu estudo da obra de Höderlin. Este poeta maior do Romantismo Alemão, na sua elegia *Der Wanderer* (onde em espírito percorre a “Mãe-Terra”), descreve os “áridos plainos africanos”, tão desprovidos de vida que em vão o poeta pede à Natureza o favor “[d]o canto da charneca, [de] figuras e [das] cores da vida”. Esta paisagem inóspita, contrabalançada por um outro extremo – o do “Norte mesquinho” do inóspito Pólo –, aparece como contraste à “pátria feliz” de Höderlin, que com o seu génio expõe melhor que ninguém a necessidade que o Romantismo europeu tinha de construir uma paisagem imaginária de África (e das extremidades gélidas do planeta) que proporcionasse um contraste ao arcadismo cada vez mais idealizado com que vinha regenerando as paisagens provincianas internas, tão desvalorizadas como locais peçados de superstições e desprovidos de luzes durante o iluminismo:

“Velho me fiz entretanto, o pólo gelado embranqueceu-me/E no fogo do Sul [de África] caíram-me os cabelos./Mas, como Aurora a Titono, sorrindo em flor abraças,/Quente e alegre, como outrora, Terra da Pátria, o filho./Terra bendita! Não há colina em ti onde a vida não cresça,/E a fruta, no outono, cai como chuva sobre a erva túmida”.

De reter a noção de que a geografia europeia de certa forma tornava este o continente ideal para o desenvolvimento, graças à temperança ou sua equidistância aos extremos – útil para a análise do pensamento hegeliano, no final deste capítulo.

Jean Comaroff e John Comaroff, *ob. cit.*, pp. 74-75, 80; Paulo Quintela, *Obras Completas – I Höderlin e outros estudos*, Lisboa, Serviço de Educação da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, pp. 76-77.

muitos provinham precisamente das classes que a industrialização havia tornado destituídas, sendo criados desde o berço num ambiente de nostalgia por uma imaginada idade de ouro rural, pré-industrial¹.

Esta imagem, de uma África “çafara”, na qual um novo “jardim” poderia ser cultivado, por missionários profundamente desiludidos com a destruição da paisagem pátria², dificilmente parece se coadunar com o mito português do “Eldorado”, com a parca industrialização lusitana, e com o sentimento de perda específico do início do Terceiro Império, que lamentava sim a emancipação do escravocrata Brasil³. Tendo esta divergência em conta, a utilização do termo revela mais uma tentativa de aproximação ao novo

¹ Jean Comaroff e John Comaroff, *ob. cit.*, pp. 80-85.

² Como Jean e John Comaroff defendem, em Inglaterra este discurso sobre África era acompanhado pela criação de um outro, paralelo e inverso sobre a civilização (capitalista e Europeia) – ato que se torna bem patente na citação que reproduzem de William Burchell:

“*Let us... contrast piety with atheism, the philosopher with the rude savage, the monarch with the Chief, luxury with want, philanthropy with lawless rapine: let us set before us in one view, the lofty cathedral and the straw-hut, the flowery garden and the stony waste, the verdant meadow and the arid sands. And when our imagination shall have completed the picture, and placed it in a light which may invite contemplation, it will, I think, be impossible not to derive from it instruction of the highest class* (Contrastemos a piedade com o ateísmo, o filósofo com o rude selvagem, o monarca com o Chefe, o luxo com a falta, a filantropia com a rapina sem lei: imaginemos perante nós, num só relance, a grandiosa catedral e a cabana de palha, o jardim florido e o descampado pejado de pedras, o prado verdejante e as áridas dunas. E então a nossa imaginação terá completado o retrato, colocando-o sob uma luz que convida à contemplação, e que tornará impossível, penso, que os mais importantes ensinamentos não sejam dele retirados)”.

Em Portugal alguns destes pares dicotómicos serão sem dúvida trabalhados, no entanto o mito do “Eldorado” torna impraticável a oposição demasiado vincada entre “o jardim florido” metropolitano “e o descampado pejado de pedras” ultramarino, bem como entre “o prado verdejante e as áridas dunas” destes mesmos espaços.

Idem, ibidem, p. 86; William J. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, Londres, Longman, 1824, p. 444.

³ Segundo Jean e John Comaroff, na obra *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the African* (1816), do abolicionista inglês Thomas Clarkson, o contraste que os antiescravagistas britânicos diziam existir entre o modelo de relacionamento imperial que havia sido empregue na colonização do Novo Mundo, e o que propunham para África, é apresentado de forma explícita, e nos seguintes termos:

“*This vision clearly owed something to the popular romantic trope of the wasted garden. [...] And it implied two quite distinct models of imperial relations: on the one hand, the domination and brutality of the New World plantation, a system destined to founder in its own wanton wastefulness and impious oppression; and on the other, the flourishing new colonial garden, whose virtuous trade, based on the “natural right to liberty,” would increase British revenues and naval strength* (Esta visão claramente devia algo ao popular conceito romântico do jardim decaído. [...] E implicava dois modelos bem distintos de relações imperiais: de um lado estava a dominação e a brutalidade da plantação do Novo Mundo, um sistema destinado a manter o seu próprio desperdício inusitado e opressão ímpia; e do outro lado o resplandecente novo jardim colonial, cujo comércio virtuoso, baseado num “natural direito à liberdade”, aumentaria os dividendos e a força naval Britânica)”.

Tendo em conta que no contexto Português o mito do “Eldorado” sempre foi afinado pelo diapasão da criação de “novos Brasis” – ou seja, pela glorificação do quotidiano de uma sociedade escravocrata de plantação do Novo Mundo –, depressa se percebe como neste ponto o enxerto da retórica britânica dificilmente poderia vingar. Mais do que suspirar pela recuperação de uma idade do ouro em que um campesinato independente não havia ainda sido “devorado” pela Revolução Industrial, os agentes coloniais portugueses sonhavam com a vida “idílica” dos senhores de escravos brasileiros.

Jean Comaroff e John Comaroff, *ob. cit.*, pp. 120-121.

imperialismo britânico, empreendida sem ter em conta os diferentes públicos para o consumo dos quais os discursos sobre África eram produzidos.

Ao longo deste terceiro volume dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, a necessidade do Estado português¹ prover à reforma das “Parrochias e Missões das Igrejas portuguezas daquellas províncias [“ultramarinas”], que se acham em quasi total abandono, com gravissimo prejuizo da Religião, e do Estado”², é constantemente reafirmada³, sendo que o crescente conflito a oriente entre o Real Padroado e a *Propaganda Fide* – sempre acusada de ser uma mera conspiração jesuíta – contribui decisivamente para crispar o tom das exortações à ação, que passam a recorrer cada vez mais a elementos do mito da “Herança Sagrada”⁴. Como já se tornara típico de todos os períodos em que a insegurança face ao que era apreendido como uma forte ameaça externa – neste caso a cada vez mais difundida presença de clero sob a alçada direta da *Propaganda Fide* –, não só os velhos fantasmas são mobilizados, mas igualmente os antigos textos e fontes documentais, a fim de mais uma vez publicamente se reafirmar a prioridade histórica portuguesa. Assim, é sem surpresa que por entre os prantos que incitavam à reforma *in extremis* das missões portuguesas, e que

¹ Esta associação estreita entre os interesses do Estado e da religião era então corriqueiramente admitida e reafirmada. Na sua “Segunda Memoria” sobre a “Asia Portuguesa”, Manoel Felicissimo Louzada d’Araujo d’Azevedo, sócio e Secretário da Associação Marítima e Colonial, defende abertamente: “É por tanto, além de religioso, politico o influxo das missões: muitas vezes têm os missionarios concorrido essencialmente para a sugeição dos povos”. Esta tomada de consciência do caracter eminentemente político e imperial das missões, uma vez combinada com um crescente complexo de inferioridade em relação às novas potências coloniais em expansão em África e na Ásia (principalmente a Inglaterra e a França), depressa resvala na mais aberta paranoia. Mais uma vez revelador, é o fato de que a inspiração para os reparos de Manoel Felicissimo parta do exemplo dos “missionários que estão nos dominios inglezes”.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 364-365.

² *Idem*, 3ª Série, parte oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 114.

³ *Idem, ibidem*, pp. 52, 114; *idem*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 270-277, 362-393.

⁴ A articulação da paranoia em relação aos Jesuítas com elementos retóricos típicos do mito da “Herança Sagrada” é bem explícita nesta passagem, da autoria anónima de “um socio”:

“São finalmente os Portuguezes [...] [que] vêem apparecer em nossos dias, [...] os Breves Pontificios de 24 de Agosto de 1836 e de 4 de Abril de 1838, pelos quaes, debaixo de pretextos especiosos, e primissaos infundados, se pretende privar a Corôa Portugueza, do Real Padroado na Igreja do Oriente!! Respeitamos, como filhos catholicos da igreja, as decisões, e providencias Apostolicas; mas não nos casos, como o de que se trata [...] pois póde a boa fé, e santas intenções do Santo Padre, serem surprehendidas, já por suggestões dos adversarios do Padroado, já por informações inexatas: e por tanto, [...] podemos asseverar e crer, que os Breves citados são improcedentes [...] e que elles de certo modo revelam a repetição dos esforços da Propaganda no empenho [...] de usurpar ao Throno portuguez o Padroado do Oriente; a Propaganda que, se a sua instituição em 1621 faz honra á memoria do Santo Padre Gregorio XV, [...] ella se tem tornado odiosa pelas vistas ambiciosas e jesuiticas que em todas as occasiões oppurtunas tem posto em pratica”.

Idem, ibidem, p. 378.

ocupam grande parte das páginas não oficiais do terceiro volume dos *Annaes*, surja a edição de uma série de “Extractos de uma Obra publicada em Londres em 1824, em inglez, cujo titulo traduzido é o seguinte: Relação dos descobrimentos feitos pelos Portuguezes no interior de Angola e Moçambique. Tirado de manuscriptos originaes por T. E. Bowdich”¹.

A já citada obra póstuma de Thomas Edward Bowdich (1791-1824)² é então parcialmente traduzida para o português, a língua das suas fontes primárias, cerca de vinte anos após ter sido dada ao prelo em Londres – voltando agora à baila com a finalidade explícita de que essas mesmas fontes fossem divulgadas, com o intuito de acalmar os receios que acompanhavam qualquer mobilização do mito da “Herança Sagrada”. É interessante notar que os editores dos *Annaes* escolheram traduzir em “segunda mão” as passagens que Bowdich havia escrito em inglês baseando-se livremente em documentos originais portugueses, em detrimento de seguirem a opção de localizarem e divulgarem estas mesmas fontes originais, conforme o ditava a lógica tipicamente seguida durante os períodos em que da mobilização do mito da “Herança Sagrada” resultava uma bonança de republicações e a divulgação de originais, mais ou menos apócrifos e obscuros. Esta inusitada opção apenas faz completo sentido³ se for tida em conta a aproximação que os editores “teóricos” dos *Annaes* vinham abordando à retórica da “civilizing mission” britânica, tentando aparentemente estabelecer um corpo lusófono de propaganda sobre África paralelo e homólogo aos mitos anglófonos do “*Dark Continent*”, e portanto passível de servir de base a um utópico imperialismo português mais “à inglesa”.

¹ *Idem, ibidem*, p. 544.

² Thomas Edward Bowdich, *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique - From Original Manuscripts*, Londres, John Booth, 1824.

³ Um outro aspecto que obviamente contribuiu para a adoção desta solução foi a sua facilidade de execução – tanto mais se for tido em conta que então se vivia ainda um período de rescaldo em relação ao caos da Guerra Civil.

Thomas Edward Bowdich e James Hingston

Tuckey: os últimos resquícios de “objetividade” iluminista

A suprema ironia da opção de adotar a obra de Bowdich é que o autor, agora traduzido e mobilizado nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, havia alinhado o seu compêndio de fontes vertidas do português justamente com o intuito de propagandear os deméritos lusos face ao imperialismo Inglês, sublinhando nele os horrores que interessavam ao então reformulado expansionismo imperial britânico¹. O propósito do seu exagero, ainda assim relativamente parco e mantido sob controlo pelos últimos resquícios da herança objetivista iluminista², era sem dúvida duplo: por um lado demonstrar a incapacidade portuguesa de civilizar as gentes naturais deste trecho de África, por outro aguçar o apetite inglês por estas mesmas regiões, apontando com igual entusiasmo as riquezas naturais (a fim de atrair capital, numa variação anglo-saxónica do mito do “Eldorado”), e a barbárie dos naturais (a fim de exortar à futura intervenção imperial britânica, pelo caminho justificando-a).

De forma a entender como na obra de Bowdich a suposta barbárie africana é desde logo entrelaçada com a neutralização da legitimidade da herança portuguesa em África, por via do descrédito que é estendido aos “antecessores portugueses” (ao mesmo tempo que se reconhece a sua existência) é necessário fazer uma digressão pelo legado do autor³, comparando a forma como este lida com a presença portuguesa no continente com a estratégia seguida por James Hingston Tuckey (1776-1816) e seus companheiros de viagem ao rio Congo em 1816 (bem como pelos editores póstumos do espólio destes malogrados

¹ Lopes de Lima confronta ao longo dos seus ensaios várias informações dadas por Bowdich, por vezes traçando a possível origem dos seus erros. No entanto, este autor nunca considera a hipótese da obra de Bowdich ser informada por uma “má vontade” generalizada face ao Império Português.

Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'África ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846.

² Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 173.

³ Para uma análise deste processo paralela à encetada neste capítulo, mais centrada em textos e autores de relevância mais imediata para a história de Moçambique (e em que a David Livingstone é concedido especial destaque), consultar o artigo de Malyn Newitt, “British Travellers’ Accounts of Portuguese Africa in the Nineteenth century”.

Malyn Newitt, “British Travellers’ Accounts of Portuguese Africa in the Nineteenth century”, in *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, n.º 11, 2002.

viajantes)¹. Deste cotejo, resultará o apurar da matriz dos tropos que se cristalizam na figura do “antecessor português”, tarefa importante, pois permite perceber que quando os portugueses não resistem a transplantar para o contexto luso a lenda negra sobre africanos tecida em Inglaterra, acabam importando igualmente este conjunto de preconceitos sobre os seus próprios antepassados. Da aceitação deste “Cavalo de Tróia”, resultará não só em parte o vago sentimento de “decadência” lusa interiorizado nas últimas décadas do século XIX, como o redobrar da violência frente aos africanos negros – especialmente na década de 1890, quando toda a frustração é sistematicamente descarregada no “elo mais fraco” colonial.

Quanto à herança iluminista ainda presente em Bowdich, esta faz-se sentir em passagens como quando o autor narra em *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a descriptive account of that kingdom* (1819) a visita da sua comitiva ao “Rei de Coomassie”². Neste trecho, depois de descrever a composição dos “fetishes” locais³ e a crueldade⁴ de uma execução⁵, bem como a composição sinistra de inúmeros instrumentos e símbolos do poder locais⁶ (figura 7), o explorador refere ainda, *en passant*:

“O cozinheiro tinha um número de pequenos serviços [...] e uma grande quantidade de baixelas de prata maciça estavam em exposição à sua frente – taças de punch, bandejas, cafeteiras,

¹ James Hingston Tuckey, *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire, Usually called the Congo, in South Africa, in 1816, under the Directions of Captain J. K. Tuckey, R. N.; to Which is Added, the Journal of Professor Smith; Some General Observations on the Country and its Inhabitants, and an Appendix: Containing the Natural History of that Part of the Kingdom of Congo Through which the Zaire Flows*, Londres, John Murray, 1818.

² Será igualmente tida em conta a reedição desta obra de 1873 – mais curta e com algumas passagens polémicas cortadas – de forma a permitir traçar permanências e omissões.

Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873.

³ *Idem*, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, pp. 31-33; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 33-35.

⁴ Ainda assim sóbria e realisticamente estilizada, apesar do autor classificar o que presencia como o “*most inhumane spectacle* (mais desumano dos espetáculos)”.

Idem, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, p. 33.

⁵ *Idem*, *ibidem*, *loc. cit.*; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 36.

⁶ *Idem*, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, pp. 36, 41; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 38-39, 43.



Figura 7 – Detalhe da parte esquerda da gravura “Primeiro dia do Ritual do Inhame [“*Yam Custom*”]”¹:

“...grandes bombos... sustentados com os fêmures dos seus inimigos, e ornamentados como as suas caveiras; instrumentos de sopro... com os maxilares de vítimas humanas; e trofeus humanos dos soldados”.²

¹ “*The First Day of the Yam Custom*”.

Idem, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, encarando a página 275.

² “*Large drums [...] braced around with the thigh-bones of their enemies, and ornamented with their skulls; horns [...] ornamented [...] with the jaw-bones of human victims e human trophies of the soldiers*”.

Idem, *ibidem*, pp. 36, 41; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 38-39, 33.



Figura 8 – Detalhe da parte direita da gravura “Primeiro dia do Ritual do Inhame [“*Yam Custom*”]”¹. De notar a presença das referidas comitiva Árabe e inúmeras bandeiras europeias².

¹ “*The First Day of the Yam Custom*”.

Idem, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, encarando a página 275.

² *Idem, ibidem*, pp. 31, 36-37; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 34, 37, 40..

canecas, e uma taça muito grande com pegadas pesadas e pés com garras, que parecia ter sido feita para queimar incenso. Eu dei conta de uma inscrição Portuguesa numa das peças, e todas elas em geral pareciam ter essa mesma proveniência. O carrasco, um homem de porte imenso, envergava um machado de ouro no seu peito; e o banco das execuções estava disposto à sua frente, encardido de sangue”.¹

Torna-se então claro, que apesar de o autor repetir o *cliché* de que os nativos aguardavam com ansiedade a oportunidade de “contemplarem homens brancos pela primeira vez”², os portugueses (representados aqui metonimicamente pelos seus vestígios, significativamente não só cutelaria em prata, mas um item usado na prática religiosa católica, o incensário³) haviam já presenciado igual espectáculo, e participado em semelhante corte⁴ (figuras 7 e 8), sendo assim associados à forte carga emocional de repulsa que Bowdich espera transmitir aos seus leitores. Esta associação dos “antecessores portugueses” com as instituições nativas – que, mesmo quando apresentadas de uma forma relativamente neutral pelos humanitários abolicionistas, o são enquanto profundamente

¹ “The cook had a number of small services [...] and a large quantity of massy silver plate was displayed before him – punch-bowls, waiters, coffee-pots, tankards, and a very large vessel with heavy handles and clawed feet, which seemed to have been made to hold incense. I observed a Portuguese inscription on one piece, and they seemed generally of that manufacture. The executioner, a man of an immense size, wore a massy gold hatchet on his breast; and the execution stool was held before him, clotted in blood”.

Idem, Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom, Londres, John Murray, 1819, pp. 37-38; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 40-41.

² “Behold white men for the first time”.

Idem, Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom, Londres, John Murray, 1819, p. 33; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 35.

³ Bowdich viria a referir outros traços da presença lusitana em África nesta sua obra, nomeadamente algumas espécies vegetais exóticas, toponímias e as ruínas de um forte. Na versão de 1819, refere mesmo que “*according to the natives the Portuguese settled here first [Acra] [...] and exercising the greatest cruelties and enormities, were extirpated by the Accras* (de acordo com os nativos, os Portugueses estabeleceram-se aqui primeiro... e, exercendo as maiores crueldades e enormidades, foram extirpados pelos Accras)”.

Idem, Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom, Londres, John Murray, 1819, pp. 215, 218, 326, 337, 349-350, 422 444; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 274.

⁴ De notar que Bowdich refere a presença de uma comitiva muçulmana, a que se refere como “*the Moors* (os Mouros)”, e o manuseamento de mosquetes dinamarqueses e bandeiras desta e de outras nacionalidades europeias (britânicas e holandesas).

Idem, Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom, Londres, John Murray, 1819, pp. 31, 36-37; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 34, 37, 40.

ilógicas¹ – dá-se porém de uma forma muito mais explícita, quando Bowdich tenta fazer sentido da tradição local segundo a qual os “Ashantee, Warsaw, Fantee, Akim, Assim, Aquamboe”, e parte das “nações” “Ahanta” descenderiam de doze “tribos ou famílias”², às quais reclamavam pertença independentemente das suas filiações nacionais³.

Bowdich começa por procurar a etimologia do nome de cada uma das “famílias”, tentando estabelecer uma hierarquia entre elas com base na sua antiguidade, e na aptidão dos seus membros para o desempenho de certos cargos, passando a tentar perceber se a associação de alguns nomes a animais implicava um “tabu” alimentar em relação a estes – o que nem sempre se dava – e se as famílias com nomes relacionados com a caça, a agricultura, o comércio ou a arquitetura se cingiam a cumprir papéis sociais determinados por este vínculo – como se existisse um sistema de castas, o que também não se verificava⁴. Então, Bowdich dá ao prelo a seguinte passagem:

“Na origem e no melhoramento da arquitetura em terra vermelha; e na do comércio, provavelmente, do óleo de palma; de facto, os nativos incluíram os Portugueses, os primeiros comerciantes estrangeiros que eles conheceram nesta família, alegando que o seu longo e íntimo contacto com os negros fez da raça presente uma mistura dos Africanos e dos Portugueses. A raça servil lembra-nos da maldição de Canaã. Esta parece uma instituição judaica...”⁵

¹ Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 173.

² No original “tribes or families”, sendo estas a “Aqonna Abrootoo, Abbradi, Essonna, Annõna, Yoko, Intchwa, Abadie, Appiadie, Tchweedam, Agoona”, e a “Doomina”.

Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, pp. 229-230; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 180-181.

³ Assim, um “Ashantee” e um “Warsan” podiam, apesar da suas origens nacionais diferentes, reconhecerem-se como “irmãos”, se, por exemplo, partilhassem uma ascendência “Annõna”.

Idem, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, p. 230; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 181.

⁴ *Idem*, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, pp. 230-231; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, pp. 181-182.

⁵ “The origin and improvement of architecture in the red earth; and of commerce, probably, in the palm oil; indeed, the native have included the Portuguese, the first foreign traders they knew in that family⁵, alleging that their long and more intimate intercourse with the blacks has made the present race a mixture of the African and Portuguese. The servant race reminds us of the curse of Canaan. This resembles a Jewish institution...”

Idem, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, p. 231; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 182.

Bowdich admite assim uma antiga presença Portuguesa, e a influência lusa nas instituições locais – como parte de uma busca pelas origens tão obstinada que aceita hipóteses ténues, como a de que paralelos com o mito Camítico revelariam ascendências judaicas –, mas apenas enquanto chama a atenção para a falta de coerência dos costumes locais, classificando-os, *avant la lettre*, como instâncias de *pensée sauvage*. A procura de paralelos entre tradições judaicas e costumes dos africanos negros, porém, pode ser entendida neste contexto específico como uma outra forma de perscrutar possíveis conexões com “antecessores portugueses”, que desta forma se tornariam o vínculo entre dois grupos sociais negativamente valorizados. A seguinte passagem da posterior obra *Savage Africa* (1864)¹, de Winwood Reade (1838-1875)², articula de forma explícita o episódio histórico mobilizado para “emprestar” verosimilhança às comparações entre costumes hebraicos e rituais locais:

“João II de Portugal, em 1484, apercebendo-se que o clima era tão inóspito [na ilha de São Tomé] deu aos Judeus do seu reino a simpática escolha de serem baptizados ou colonizarem São Tomé³. Um grande número deles foi para aí enviado, tendo casado com mulheres trazidas de Angola. Desta união resultou uma raça mestiça, que os Portugueses firmemente perpetuaram.

¹ William Winwood Reade, *Savage Africa; being the narrative of a tour in equatorial, southwestern, and northwestern Africa; with notes on the habits of the gorilla; on the existence of unicorns and tailed men; on the slave trade; on the origin, character, and capabilities of the negro, and on the future civilization of western Africa*, Nova Iorque, Harper, 1864.

² Enquanto intelectual William Winwood Reade apenas obteria reconhecimento com a sua obra *The Martyrdom of Man* (1872), sendo que as suas opiniões e escritos sobre África são um reflexo perfeito da sua educação diletante e autodidata, bem como efémera experiência enquanto “explorador” – título que procurou obter apenas levando a cabo uma “*Grand Tour*” dos locais do Continente acessíveis aos europeus. *The Martyrdom of Man*, porém, influenciaria grandemente Cecil Rhodes, tratando-se de uma obra que une a divulgação ou popularização científica darwinista – adotando um tom marcadamente cientificista – com a síntese história em traços largos, na senda de Georg Hegel (tendo a divulgação às classes populares como alvo). Esta obra elevaria portanto o improvável Reade à posição de ideólogo colonial de primeira linha, chegando mesmo a influenciar Churchill, e, devido ao grande relevo que concedia a África no esquema da História Universal da antiguidade, W. E. B. du Bois.

J. D. Hargreaves, “Winwood Reade and the Discovery of Africa”, in *African Affairs*, vol. LV, n.º 226, 1957, pp. 306-316; Mary Keller, “re-cognizing W. E. B. Du Bois”, in Mary Keller (ed.) e Chester J. Fontenot Jr. (ed.), *re-cognizing W. E. B. Du Bois in the twenty-first century*, Macon, Mercer University Press, 2007, pp. 28-30; Maurice Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. xv-xvi; Robert Rotberg, *The founder – Cecil Rhodes and the pursuit of Power*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 99-100.

³ Sobre o tema consultar a obra de François Soyer.

François Soyer, *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal – D. Manuel I e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*, Coimbra, Edições 70, 2013.

Não pude detectar nenhuma relíquia do tipo judaico [“*Jewish type*”], o que é uma providência, porque uma união do Judeu com o negro seria, em termos comerciais, perigosa para a Cristandade”.¹

Regressando ao contexto da corte do “Rei de Coomassie”, o significado mais lato da participação portuguesa nas grandes “famílias” africanas torna-se evidente, quando o autor sugere de seguida que pela ocasião da Guerra Ashanti-Fante (1806-1807) um “fétiche”, cultuado por “fetichistas do santuário... próximo a Sooprooroo”, havia repreendido os beligerantes por serem “na verdade de uma só família”.² Conforme o mito sobre o “*Dark Continent*” ganha crédito, especialmente nas vésperas e durante a prolongada Guerra Anglo-Ashanti (1824-1901), é fácil perceber o que uma semelhante ligação familiar (em que os portugueses estão também incluídos) implica, na perspetiva dos leitores ingleses do século XIX.

Que Bowdich não tem em grande consideração os portugueses, é porém público, como o próprio admite quando transcreve um diálogo com um seu escravo, de nome “Odumata”³:

“Ele começou a falar comigo acerca do poder de Inglaterra sobre outras nações, [...] ele havia visto muitos Portugueses, mas não gostava deles, “porque são todos *wenches* [homens perversos que se associam com prostitutas]!” Ele sentia-se contente por eu não gostar deles também”.⁴

¹ “John II of Portugal in 1484, finding that the climate was so unhealthy, gave the Jews in his kingdom the agreeable choice of being baptizèd or of colonizing San Tomé. Great numbers were sent out, and married with women brought over from Angola. From this union arose a mixed race, which the Portuguese firmly perpetuated. I could detect no relic of the Jewish type, which is decidedly providential, for a union of the Jew and the negro would be, commercially speaking, dangerous to Christianity”. *Idem, ibidem*, p. 227.

² “Fetish [...]fetish men of the sanctuary [...] near Sooprooroo [...] formerly all one family”. Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, p. 231; *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873, p. 182.

³ Passagem excluída da edição de 1873 de *Mission from Cape Coast to Ashantee*, sem dúvida devido à menção à posse de escravos pelo autor.

⁴ “He entered into conversation concerning the power of England over other nations, [...] [ele] had seen many Portuguese, but did not like them, “as they were all *wenches*!” He seemed pleased that I did not like them either”. *Idem, Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819, p. 385.

Bowdich reitera tal sentimento de novo na sua obra *Excursions in Madeira and Porto Santo, during the autumn of 1823, while on his third voyage to Africa* (1825), em que narra precisamente a ocasião em que alinhavou a obra que os *Annaes Maritimos e Coloniaes* deram ao prelo em português (*An account of the discoveries of the Portuguese in the interior of Angola and Mozambique*) (1824)¹. Então, lança o seguinte libelo aos portugueses (que nitidamente ecoa o timbre de conhecidas críticas de Voltaire):

“Desde sempre foi o costume entre todos os Portugueses, que, sendo incumbidos de um cargo importante, como o de ministro ou governador, passem a preservar cópias de todos os despachos e instruções escritos e recebidas durante a sua administração, bem como de todos os documentos oficiais, e os mandem encadernar após a sua aposentação, e depositar na biblioteca da família, como qualquer outro volume histórico, para sua autojustificação, e para a ilustração e educação dos seus descendentes. Portanto, muito escapou de forma manuscrita, que de outra forma teria sido condenado pela Inquisição, que não permitia a cada homem a sua bíblia, que autorizava a alfândega a roubar os estrangeiros dos seus livros de orações, e que roubava qualquer homem da sua família, a quem um malvado ou interesseiro vizinho houve-se incriminado a fim de ser empalado”.²

Depois desta breve introdução à forma como conseguiu fontes para a sua obra, o autor alonga-se nas suas acusações de cabotinagem às elites portuguesas – concluindo que “a palavra cavalheiro, de resto, não faz sentido em França, nem em Portugal, e quiçá em todo o continente”³ – passando a descrever como encetou uma exploração naturalista dos

¹ *Idem, An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique: from original manuscripts*, Londres, John Booth, 1824; *Excursions in Madeira and Porto Santo during the autumn of 1823, while on his third voyage to Africa*, Londres, G. B. Whittaker, 1825.

² “It has almost always been the custom with every Portuguese, holding a distinguished appointment, such as that of a minister or governor, to preserve copies of all the despatches and instructions written and received by him during his administration, as well as of every other official document, and to have them bound together on his retirement, and deposited in the family library, like any other historical volume, for his own justification, and for the honour and instruction of his descendants. Thus much has escaped in manuscript, which would have been condemned by that Inquisition which allowed no man a bible, which authorised the Custom-House to rob the foreigner even of his prayer-book, which stole any man from his family whom a malignant or designing neighbor see'd them to impale”.

Idem, ibidem, pp. 2-3.

³ “The word gentleman, however, is not understood in France or in Portugal, perhaps not on the continent”.

Idem, ibidem, p. 4.

arredores de Lisboa (Ajuda, Almada, Aqueduto das Águas Livres, e proximidades de Sintra) antes de seguir para as colónias portuguesas (Madeira) e África:

“A *scabiosa succisa* estava distribuída de forma rala no fundo da colina; a *sisymbrium palustre* também se confinava ao fundo da colina; a *menthe arvensis* crescia no sopé, e depois apresentava-se frequentemente até metade da subida, sendo que depois desaparecia totalmente. Mais ou menos a meio, havia alguns tufos anões de *ulex europæus*; e uma grande profusão de *genista viscosa*, de *euphorbia dendroides*, e de *atractylis humilis*”.¹

A forma conspicuamente erudita como Bowdich mutila a sua prosa, que prossegue neste tom por largas páginas, alternando entre análises botânicas (também a líquenes e algas), geológicas (incluindo fósseis) e zoológicas, tem como inegável propósito uma colonização simbólica da capital metropolitana do Império Português, que aqui é subalternizada sendo retratada de igual modo que os locais “exóticos” africanos de interesse para o autor, e para o público imperialista britânico². O abuso da nomenclatura

¹ “The *scabiosa succisa* was thinly scattered at the bottom of the hill; the *sisymbrium palustre* also confined itself to the bottom of the hill; the *menthe arvensis* grew at the foot, and frequently presented itself until half way up the ascent, where it totally disappeared. About midway, there were some dwarfish tufts of the *ulex europæus*; and a great profusion of the *genista viscosa*, the *euphorbia dendroides*, and the *atractylis humilis*”.

Idem, ibidem, p. 6.

² Como afirma Michael Dettelback na sua análise de como a “estética” imperial do Império Britânico chocava com a desposada pelo prussiano Humboldt:

“In the British case, the empire looks like many distant islands connected by threads of naval power to one central island. Sea voyages and ships necessarily figure in the scene. This image of empire, in short, is defined by extension from a given center to peripheris, by the accretion of territory. But this notion of empire is never used to describe and organize space at the center; rather it insulates the center from such treatment. Home is not a theater of empire. Natural science and its institutions play a definitive part in this picture. The center is where maps and taxonomies live [...]. The empire is also the “empire of science,” and science is necessarily “imperial” (No caso Britânico, o império tem o aspeto de várias ilhas distantes, unidas por linhas de poder naval até uma ilha central. Viagens marítimas e navios necessariamente fazem parte desta representação. Esta imagem de império, resumidamente, é definida pela extensão de um dado centro para a periferia, através da acreção de território. Mas esta noção de império nunca foi utilizada para descrever e organizar o espaço no centro; de contrário, esta isola este espaço de um tal tratamento. A metrópole nunca é o teatro do império. As ciências naturais e as suas instituições desempenharam um papel fundamental na construção desta imagem. O Centro é onde os mapas e as taxonomias vivem [...]. O império é também o “império da ciência”, e a ciência é necessariamente imperial”).

Conforme fica claro mais uma vez, o centro do império português vinha sendo tratado como a periferia imperial britânica.

Michael Dettelback, “Global physics and aesthetic empire: Humboldt’s physical portrait of the tropics”, in David Philip Miller (ed.) e Peter Hanns Reill (ed.), *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 258.

binomial¹, marcador explícito do conhecimento elevado à categoria da “ciência universal”, na descrição das paisagens de Lisboa² – imediatamente após as referências à Inquisição e à incapacidade cultural e desinteresse científico criminoso das elites lusitanas, e antecedendo uma caricatura de um “licenciado de Coimbra” obcecado apenas com a materialidade do canudo do seu diploma³ – tem assim como fim explícito aproximar os Portugueses dos povos africanos que são o *métier* por excelência do autor (e cuja análise ocupa uma parte de *Excursions in Madeira*, postumamente anexada pela viúva de Bowdich). Por outras palavras, o explorador britânico coloniza cientificamente a metrópole portuguesa, de permeio desqualificando simbolicamente os autóctones, não dando reconhecimento ao saber erudito previamente construído pelos locais (nas “Viagens Filosóficas” iluministas⁴, por

¹ Sobre o recurso à nomenclatura binomial como “*linguistic imperialism* (imperialismo linguístico)”, ou “*onomastic imperialism* (imperialismo onomástico)”, ver o capítulo da obra de Londa Schiebinger dedicado ao tema.

Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, pp. 195-225.

² De notar que a nomenclatura binomial apenas foi consensualmente aceite pela comunidade científica internacional – ainda assim esmagadoramente ocidental – em 1905, e que até lá nações e tradições científicas ocidentais em bloco a rejeitavam, como artificial e culturalmente inaceitável. Tal era o caso da França e da Alemanha, sendo que o sistema de Lineu era especialmente hegemónico na sua Suécia natal, e no Reino Unido. A crítica coletiva que Bowdich anteriormente tece ao “cavalheirismo” de Portugueses, Franceses e “continentais” em geral, pode portanto ser entendida no contexto de uma tomada de posição nesta rivalidade, que em inícios de oitocentos era tão apaixonada que extravasava do domínio da Botânica e das Ciências Naturais.

Idem, ibidem, loc.cit.

³ Thomas Edward Bowdich, *ob. cit.*, p. 12.

⁴ Recorde-se que a partir de finais da década de 70 do século XVIII uma série de Viagens Filosóficas haviam decorrido no território metropolitano do reino, igualmente sob a direção de Domingos Vandelli: em 1779 José António de Sá parte em direção à serra de Montezinho; em 1782 Baltazar da Silva Lisboa lidera uma expedição a Coja, Joaquim Vicente Pereira e Manoel Joaquim da Maia visitam a Serra do Gerês; em 1785 José Álvares Maciel dirige-se à Serra da Estrela; em 1786 José Maira Arnaud e filhos viajam por Chaves, Mirandela e Bragança; em 1789 Constantino Botelho Lacerda Lobo explora o Douro Litoral, Minho e Trás-os-Montes; em 1790 Estêvão Dias Cabral dirige-se às ribanceiras do Tejo, correndo Constantino Lobo parte de Lisboa, Setúbal, Sines, Albufeira, Faro, Olhão, Monte Gordo, Vila Real de Santo António, Castro Marim e Lagos; em 1791 Lacerda Lobo estuda a Figueira da Foz; em 1792 José Manuel Carvalho Negreiros corre as lezírias do Tejo, e Lacerda Lobo percorre a Beira Litoral até Lisboa (expedição que termina em 1793 no Algarve); em 1796 José Inácio Pais Pinto explora a região de Sesimbra; e em 1801 José Bonifácio de Andrada e Nepeon faz uma expedição mineralógica às Estremadura e à Beira. Este era portanto o legado que Bowdich ou desconhecia, ou menosprezava.

Eduardo Proença-Mamede, “Domingos Vandelli – Uma biografia transnatural”, in Paulo Bernaschina (coord.), *Gabinete Transnatural de Domingos Vandelli*, Coimbra, Artez, 2008, p. 27; Ermelinda Moutinho Pataca, “Coletar, preparar, remeter, transportar – práticas de História Natural nas Viagens Filosóficas portuguesas (1777-1808)”, in *Revista Brasileira de História da Ciência*, vol. IV, n.º 2, 2011, pp. 125-138.

exemplo, cujo espólio já havia sido alvo de um literal “saque”, por parte dos franceses¹), e processando o conhecimento popular como o fazia com o dos africanos negros²:

“Conforme passei pelo mercado de peixe, procurei ansiosamente pelo *peixe-espada*, uma espécie de *lepidopus*, que foi descrita várias vezes, sempre como nova. [...] Mandei o espécime para os meus alojamentos, mas estava demasiado passado para uma dissecação quando regresssei; Tive, portanto, de me contentar com um desenho a todo o cumprimento [...] Procurando por este peixe, encontrei uma espécie de *gadus*, pertencendo à divisão *merluches* de Cuvier. Os Portugueses chamavam-lhe pescada, e salgavam-na como o bacalhau g. *merluccius*...”³

Esta subalternização dos portugueses por via da sua reificação enquanto objetos do saber científico imperial britânico procede em *tandem* com a recuperação “arqueológica” do saber colonial luso, que, ainda que apenas com umas décadas de existência – como aquele que resultou das inúmeras iniciativas iluministas –, era assim compreendido e reconstituído enquanto “arcaico”⁴. Nesta obra póstuma de Bowdich, esta transmutação dos portugueses

¹ Sobre o saque das coleções científicas portuguesas efectuado por Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) em 1808, a mando do Ministro do Interior francês e com a finalidade de fornecer o *Muséum d’Histoire Naturell*, bem como o colaboracionismo vergonhoso de Domingos Vandelli, a indiferença ou mesmo complacência britânica, e o desprezo do naturalista francês pelos “indígenas” portugueses (termo por ele adotado), consultar as obras de João Carlos Brigola e Miguel Telles Antunes. Sobre o saque de coleções de Coimbra em 1810 consultar o artigo digital de Carlota Simões, Pedro Casaleiro e Paulo Gama Mota. “O Museu da Ciência da Universidade de Coimbra: uma coleção científica do Século das Luzes”, disponível em: http://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/Textos/museu/omuse; João Carlos Brigola, “O colecionismo científico em Portugal nos finais do Antigo Regime (1768-1808)”, in Lorelai Kury (org.) e Heloisa Gesteira (org.), *Ensaio de História das Ciências no Brasil – das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro, Edições UERJ, 2012, pp. 135-151; Miguel Telles Antunes, “Saint-Hilaire e as ‘Requisições’ em Lisboa – material do Brasil e outro.”, in *Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research médium*, vol. II, n.º 2, 2011, pp. 394-464.

² Sobre o “olhar científico” estrangeiro direcionado às coleções, museus e espécimes de história natural portugueses, incluindo aqueles encontrados ao longo de viagens científicas no território da metrópole lusitana, consultar a obra de João Carlos Pires Brigola *Os viajantes e o ‘livro dos museus’ – as coleções portuguesas através do olhar dos viajantes estrangeirados (1700-1900)*, Porto, Dafne Editora, 2010.

³ “As I passed through the fish-market, I looked anxiously for the peite espada [sic], a species of *lepidopus*, which has been described several times, and each time as new. [...] I sent it to my lodgings, but it was too far gone for dissection when I returned; I was, therefore, compelled to content myself with a full length drawing [...] In searching for this fish, I found a species of *gadus*, belonging to the division *merluches* of Cuvier. The Portuguese called it pescada, and salted it like the stock-fish, g. *merluccius*...”

Thomas Edward Bowdich, *ob. cit.*, p. 10.

⁴ Ato que mais uma vez ecoa a atitude francesa aquando o posterior processamento das coleções saqueadas na antiga metrópole portuguesa.

de rivais imperiais no teatro colonial para objetos de uma ciência tropical britânica, cada vez mais “encaixados” junto com os africanos negros nas sínteses africanistas, decorre porém não só no plano da narrativa, como as passagens acima transcritas demonstram, mas igualmente no da iconografia. Nesta, entre a reafirmação da “colonização” científica da metrópole portuguesa, através da reprodução em gravuras das espécies “portuguesas” às quais Bowdich atribui uma classificação em nomenclatura binomial, e a reprodução de “tipos étnicos” portugueses, “abstraídos” em igualdade de circunstâncias epistemológicas com os “tipos étnicos” de africanos negros e árabes, o processo repete-se e apura-se em eficácia retórica (figuras 9 e 10).

Torna-se assim explícito o efeito indesejado que a tradução de Bowdich, e a sua inclusão nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, tem no meio cultural português: apesar de ser apelativo para as elites liberais anglófilas (ou meramente desejosas de seguir o “sistema colonial” inglês) apenas reproduzir as suas coletâneas e informações (tanto mais que o próprio tudo faz para conspicuamente as cobrir de marcadores de erudição), ao fazerem-no, elas interiorizam a crítica que Bowdich tece aos seus compatriotas, mesmo que de forma subconsciente. Isto, pese embora ter sido tomada a opção de divulgar apenas “Extratos de uma Obra”¹, o que permitia censurar passagens explicitamente críticas, como a seguinte: “Igualmente insensível ao impulso da benevolência e ao interesse de aprender, este estado [o Português] recusou-se a divulgar detalhes, da ocultação dos quais não poderia ter qualquer vantagem”². Reforça-se portanto com a divulgação de Bowdich não só a aproximação lusitana aos costumes, práticas e epistemologias africanas como a ideia da sua incapacidade ou desinteresse para a verdadeira erudição e ciência³.

João Carlos Brigola, “O colecionismo científico em Portugal nos finais do Antigo Regime (1768-1808)”, in Lorelai Kury (org.) e Heloisa Gesteira (org.), *Ensaio de História das Ciências no Brasil – das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro, Edições UERJ, 2012, pp. 135-151; Miguel Telles Antunes, *ob. cit.*

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 544.

² “Alike insensible to the impulse of benevolence and the interests of learning, this state [o Português] refused to make known particulars, from the concealment of which it could derive no advantage”.

Thomas Edward Bowdich, *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique - From Original Manuscripts*, Londres, John Booth, 1824, p. 3.

³ Racionalização já empregue tanto pelos colaboracionistas como Domingos Vandelli, como pelos apologistas franceses da “missão científica” de Saint-Hilaire a Portugal. João Carlos Brigola, *ob. cit.*; Miguel Telles Antunes, *ob. cit.*

Por outro lado, nas páginas dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* dedicadas à tradução de Bowdich, duas passagens são especialmente relevantes para perceber como esta escolha editorial, para além de sub-repticiamente contribuir para a auto subalternização por parte dos portugueses, contribuiu para a construção de uma lenda negra sobre os africanos. Atesta Bowdich:

“Têm [os “Cazembes”] pequenos ídolos ôcos, de que se servem para beberem os seus remedios; mas não têm feiticeiros, nem Sacerdotes, e indignam-se muito quando lhes perguntam se semelhantes pessoas tinham sobre elles alguma autoridade.¹ [...] Durante uma das suas mais longas e destruidoras guerras confessaram, que tinham sido obrigados a comer carne humana; mas isto foi um caso único, e effeito não de gosto, mas de necessidade”.²

Nesta primeira passagem, claramente baseada nos escritos de Francisco José de Lacerda e Almeida que serão posteriormente analisados neste capítulo, não só é feita referencia a feiticeiros e à antropofagia, como a “ídolos ôcos” e “remedios”, surgindo portanto na sua quase totalidade o elenco de *dramatis personae* retóricas que povoariam não só a lenda negra criada pelos gradualistas lusos, como os mitos do “*Dark Continent*”. No entanto, contrariamente ao que a lenda negra gradualista viria a estabelecer como uma verdade absoluta, a “autoridade” omnipresente da crença na feitiçaria é totalmente negada, sendo a idolatria e o curandeirismo (“remedios”) apresentados como práticas e sistemas de crenças completamente separados da esfera do feitiço (algo de inusitado nas fontes portuguesas próximas aos gradualistas, em que as fronteiras entre idolatria, curandeirismo, e feitiçaria eram esboçadas, se a sua existência chegava a ser considerada, de forma bastante difusa)³. Quanto ao canibalismo, apesar de este ser referido, é apontado como um acontecimento excecional – em circunstâncias idênticas às consideradas atenuantes também

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 548-549.

² *Idem, ibidem*, p. 548.

³ *Idem, ibidem*, pp. 548-549.



Figura 9 – Detalhe de “GRAVURA I. – Costume da Madeira”¹:

“A figura na esquerda, é uma de um frade Franciscano, indo mendigar mantimentos para o seu convento. O camponês mais perto dele enverga um odre cheio nos seus ombros, e o outro, à frente, vem com os seus frangos e cesto de frutas para o mercado. A mulher que está a avançar, carrega farinha e bananas, e a que está a regressar, transporta peixe seco, e um feixe de linho para fiar. O jardim em pano de fundo mostra o método de treinar as vinhas, e contem um Aloé Americano, uma pequena Dragoeira [“*Dragon-tree*”], e bananeiras”.²

¹ “PLATE I. –*Costume of Madeira*”.

Thomas Edward Bowdich, *Excursions in Madeira and Porto Santo during the autumn of 1823, while on his third voyage to Africa*, Londres, G. B. Whittaker, 1825, frontispício.

² “The figure on the left, is one of the Franciscan friars, going to beg provision for his convent. The peasant nearest to him bears a full wine-skin on his shoulders, and the other, in front, is coming with his fowls and basket of fruit to the market. The woman who is advancing, is carrying flour and bananas, and the one who is returning, carries dried fish, and a bundle of flax for spinning. The garden in the back-ground shews the method of training the vines, and contains an American Aloe, a small Dragon-tree, and Banana-trees.”

Idem, ibidem, p. xi.



Figura 10 – Detalhe de “GRAVURA IX. – Costume da Gâmbia”¹:

“A figura vestida de azul é um *Alcade*, or Governador de uma cidade, a mulher com o guardassol é uma *Senbara*, ou mulata. As figuras passando no fundo são, um viajante Mouro com o seu arco e aljava, e a sua mulher e criança”.²

¹ “PLATE IX. –*Costume of the Gambia*”.

Idem, ibidem, p. 171.

² “*The figure dressed in blue is an Alcade, or Governor of a town, the woman with a parasol is a Senbara, or Mulatto. The figures passing at the back are, a travelling Moor with his bow and quiver, and his wife and child*”.

Idem, ibidem, p. xi.

noutros contextos geográficos, incluindo a Europa (“Durante uma das suas mais longas e destruidoras guerras [...] tinham sido obrigados”)¹.

A segunda passagem da tradução portuguesa de Bowdich a referir, tem como assunto os supostos costumes presenciados pelos portugueses na capital Lunda, e numa corte sua subordinada: “Tanto na Côrte do *Muata*, como na de sua mulher [parentesco ritual – denominação de um cargo político], conserva-se a horrível prática de sacrificar todos os dias entre quinze e vinte negros”². Esta imputação, para além de uma simples acusação de barbárie, deve ser entendida dentro do novo contexto, cada vez mais expansionista, em que se movia o imperialismo britânico (diapásão, ainda que subconsciente, da *weltanschauung* de Bowdich, o seu compilador) – o modelo que os “teóricos” portugueses procuravam emular.

Conforme o trecho anteriormente transcrito não era neutro na sua opção de desligar as práticas da feitiçaria das do curandeirismo e da idolatria – contrariando assim o argumento gradualista português que o omnipresente feitiço tudo regia na vida pessoal e pública dos africanos negros, sendo um sofisma distinguir entre diversas crenças e práticas rituais –, também esta passagem, ao apresentar os supostos sacrifícios humanos desta forma específica, avança a agenda expansionista britânica (ou a “ao modelo inglês”, almejada pelos “teóricos”), em detrimento do programa gradualista assente no “resgate humanitário”. A diferença entre abordagens resume-se a um ponto: segundo os defensores do “resgate” as vítimas destas carnificinas seriam feiticeiros condenados (muitos havia porque o feitiço tudo permeava), que os negreiros podiam e deviam resgatar enquanto escravos; já de acordo com os abolicionistas pró-imperialismo expansionista, as vítimas seriam escravos, que só a ocupação efetiva do território poderia salvar, por impor o final da instituição da escravatura.

Por outras palavras, descrevendo as mesmas supostas carnificinas, os gradualistas diferiam dos abolicionistas/expansionistas no momento de explicarem o seu “porquê”,

¹ Sobre as circunstâncias que se julgava desculpar em parte o canibalismo na Europa, Sílvio Marcus de Souza Correa enumera a penúria extrema e o cerco militar prolongado.

Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Marítima e Colonial, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 548; Sílvio Marcus de Souza Correa, *ob. cit.*, p. 21.

² *Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Marítima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 551.

especialmente as razões que haviam sentenciado as alegadas vítimas ao seu trágico papel. Os primeiros defendiam que estes haviam sido condenados por prática de feitiçaria, e portanto que seriam apenas salváveis se extraídos da sua comunidade original (via escravatura); os segundos realçavam o papel da intrinsecamente degradante condição de escravo¹, que facilitaria a percepção por parte dos algozes que as suas vítimas eram mercadorias desumanas e descartáveis passíveis de servir de “oferendas votivas” – amiúde não diferenciando a origem deste estado social, se no nascimento, se como resultado de uma dívida, acusação de adultério ou prática de feitiçaria –, e portanto centravam as suas “soluções”/“remedies” na abolição total da escravatura, por via da ocupação militar.

Desta forma, os primeiros justificavam o seu mandato para escravizar, os segundos para conquistar, anexar e gerir. Esta diferença no entendimento de um mesmo evento conduzia então a uma certa circularidade, não sendo possível deslindar totalmente até que ponto diferentes interpretações partiam de díspares interesses coloniais (manutenção do tráfico/anexação territorial), ou distintas “soluções” imperiais (“resgate humanitário”/estabelecimento de protetorados) conduziam a interpretações diversas dos eventos e rumores locais: a cerimónia que era entendida pelos portugueses como a execução de uma pena resultante de uma condenação por infracções sobrenaturais (prática de “feitiçaria”) comutável em escravidão; afigurava-se para os britânicos como um sacrifício, holocausto, ou imolação a alguma entidade, sobrenatural (divindade, espírito, etc.) ou terrena (como o “déspota negro”).

Portanto, para além de lançarem sementes de um posterior complexo de inferioridade, ao publicarem a tradução de excertos de *An Account of the Discoveries of the Portuguese* em português, os editores dos *Annaes* enxertam igualmente toda uma retórica de difamação dos negros africanos (especialmente dos seus chefes políticos) com fins “humanitários” e abolicionistas – que havia sido afinada para um outro público-alvo² – na

¹ Malyn Newitt, na sua análise das narrativas britânicas oitocentistas sobre os espaços coloniais portugueses chega mesmo a afirmar que este pressuposto era um “*article of faith* (artigo de fé)”: “*It was an article of faith that the slave trade bred, both in victims and in the slave traders themselves, vice, superstition, bloodshed and war* (Era um artigo de fé que o comércio negreiro gerava, tanto na suas vítimas como nos negreiros, vícios, superstição, derrame de sangue e guerra).

Malyn Newitt, *ob. cit.*, p. 107.

² Que, apesar de estar prestes a ser convertido a um programa de imperialismo expansionista, era firmemente abolicionista.

esfera pública portuguesa¹, onde a batalha pela afirmação dos valores abolicionistas estava longe de ser ganha, e mesmo em fase de claro retrocesso². Certas passagens que Bowdich havia já divulgado, quer bebidas de originais portugueses, quer obtidas em primeira mão no terreno, viriam posteriormente em Inglaterra a ser “escolhidas a dedo” por Thomas Fowell Buxton – principal líder do movimento abolicionista após Wilberforce³ – na sua campanha a favor do recentrar da atenção das hostes abolicionistas no *hinterland* africano⁴.

Antes porém de passar a analisar as novas obras de cunho marcadamente romântico dadas ao prelo nos anos 30 e 40 do século XIX, é interessante deter a análise no resultado literário de uma gorada expedição britânica a montante do rio Congo, tragicamente terminada em 1816. Comandada pelo capitão James Hingston Tuckey, esta viagem de exploração resultou na publicação de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire, usually called the Congo, in South Africa, in 1816* (1818)⁵. Assinada postumamente pelo oficial da marinha que a capitaneou, esta obra é de carácter eminentemente colaborativo, devido aos inúmeros anexos especializados da autoria dos diversos profissionais científicos que acompanharam a expedição, ou analisaram os seus resultados⁶. *Narrative of an expedition to*

Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*, Boston, Houghton Mifflin, 2005.

¹ Até então a obra havia estado disponível apenas em inglês.

Ilídio do Amaral e Ana Amaral, “A viagem dos pombeiros angolanos Pedro João Baptista e Amaro José entre Mucari (Angola) e Tete (Moçambique), em princípios do século XIX, ou a história da primeira travessia da África central”, in *Garcia de Orta, Série Geografia*, vol. IX, n.º 1 e 2, 1984, p. 18.

² João Pedro Marques, “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006, pp. 671-692.

³ Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 173.

⁴ Como o autor declara na introdução à segunda edição da sua obra *The African slave trade and its remedy*, apesar de ter começado por acreditar que o bloqueio naval e a submissão de Portugal, seriam suficientes para travar definitivamente o tráfico negreiro e mesmo a escravatura – por ser negado o acesso dos fornecedores aos principais mercados –, Buxton depressa muda de opinião:

“My original impression was, that, in increased efforts at sea, and in reducing Portugal to the necessity of executing her engagements with us, the effective remedy was to be found, and that little more than these would be required for the gratification of the ardent desire felt by the British nation for the abolition of the Slave Trade (A minha opinião original era que, no incremento dos esforços marítimos, e no reduzir Portugal à necessidade de executar os seus acordos conosco, o remédio eficaz seria encontrado, e que pouco mais do que isto seria necessário para a gratificação deste ardente desejo que a nação Britânica sente, de que o Tráfico de Escravos seja abolido)”.

Thomas Fowell Buxton, *The African slave trade and its remedy*, Londres, John Murray, 1840, p. 5.

⁵ James Hingston Tuckey, *ob. cit.*

⁶ O exemplo mais marcante é o da reprodução do “*Professor Smith's Journal*”, que assim torna público o diário de Christian [ou “Chetien”] Smith (1785-1816), médico, economista e naturalista norueguês formado na Dinamarca, e que tal como Tuckey viria a falecer ao longo da viagem a montante do rio Congo. Para além deste anexo, inúmeros apêndices enriquecem a obra *Narrative of an expedition to explore the river Zaire*, alguns baseados em escritos e diários redigidos durante a expedição, como “*A General Notice of the Animals taken by Mr. John Cranch, during the Expedition*”, outros resultantes da análise, em Inglaterra, dos espólios da viagem –

explore the river Zaire, tal como as edições de Bowdich, serviria de inspiração a Thomas Buxton¹, sendo que os paralelos entre as abordagens de ambos os exploradores são impressionantes. Tendo em conta que tanto *Narrative of an expedition to explore the river Zaire* como *Excursions in Madeira* são obras que sob a assinatura de um autor célebre “escondem” a colaboração póstuma de um ou mais editores e colaboradores, é possível especular que estes ecos entre as opiniões de Bowdich e Tuckey (genuínas ou atribuídas a ambos) são acima de tudo expressões de uma *weltanschauung* que era ainda transversalmente hegemónica.

Este mesmo “diapasão” cultural, que afina tanto a referida obra de Bowdich como a de Tuckey, resulta na partilha de uma estrutura que pode ser articulada da seguinte forma: ambas têm início “simbólico” em territórios portugueses, sendo marcadas desde logo pela expressa desconfiança em relação aos agentes coloniais lusos, especialmente quando postos em contraste com a herança histórica do império que representam; e terminam no interior de África, que é apresentado como um “mapa em branco”, onde são paradoxalmente encontrados indícios da presença portuguesa, invariavelmente de tal maneira “amalgamados” com os costumes locais que os “antecessores portugueses” acabam por ser simbolicamente equiparados aos africanos negros. Esta estrutura torna-se mais explícita após a análise sucessiva das duas obras.

Na introdução de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire*, o editor da obra póstuma de Tuckey imediatamente a situa no contexto abolicionista, ao mesmo tempo citando “Diego Cam [Diogo Cão]” e a *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal e do Que Fizeram nas Conquistas deste Reino os Religiosos que na mesma Província Entraram, nos Anos em Que Viveu Santo Inácio de Loiola* (1645, 1647) de Balataras Teles (1596-1675), e lamentando a decadência portuguesa (que justifica o subsequente recurso à metáfora do “mapa em branco”)²:

como “*Geological Remarks on the Specimens of Rocks presented to the British Museum. By Charles Konig, Esq. F.R.S.*”. As biografias de Tuckey, Smith e do sapateiro autodidata em zoologia John Cranch (1785-1816), são dadas na introdução geral da obra.

Idem, ibidem, pp. xlvii-lx, lxxiii-lxxviii, 227-390, 407-419, 486-488.

¹ Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 77, 329, 355, 474.

² James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, p. xi.

“...o grande continente africano – essa pátria de má sorte, cujos infelizes nativos, sem leis que os coíbam, ou governos que os protejam, foram por demasiado longo tempo preza de uma superstição doméstica sem sentido, e vítimas de um rapace e infame comércio estrangeiro. [...] Os Egípcios, os Gregos, ou os Romanos, no seu tempo possuíam [informação sobre África] que não era maior que a nossa. [...] A maior parte do que ainda hoje sabemos sobre as regiões interiores da África do Norte, devemos aos escritores Árabes da Idade Média, e à informação que nos é dada pelos viajantes Árabes dos nossos tempos. Depois destes, os Portugueses foram os primeiros Europeus a penetrar para além da costa até ao interior¹, onde sem dúvida colheram muita informação; mas, infelizmente para o mundo, era seu plano esconderem o que haviam descoberto, até que a informação foi perdida, mesmo para os próprios”.²

Quanto ao ponto de partida “simbólico”, este, no caso de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire*, é a ilha cabo-verdiana de Santiago (após breve estágio na Madeira³), onde Christian Smith, o naturalista norueguês responsável pela vertente botânica da expedição, se dedica imediatamente a proceder à “recolha de espécimes [*botanizing*]” no

¹ Seguindo precisamente o esquema proposto pela obra sintética de John Leyden, que dedicava o seu primeiro capítulo às “*discoveries of the ancients* (descobertas dos Antigos)”, o segundo às “*discoveries during the middle ages* (descobertas durante a Idade Média)” tratando estas em exclusivo das viagens Árabes, e dando o autor ao capítulo consequente o seguinte título: “*discoveries of the Portuguese, and travels in Congo* (descobertas dos portugueses e viagens no Congo)”. Esta obra póstuma de Leyden era dedicada por Hugh Murray a Joseph Banks, reconhecido enquanto patrono da exploração do Continente africano.

John Leyden, *Historical Account of Discoveries and Travels in Africa, by the Late John Leyden, M.D. enlarged and completed to the present time, with illustrations of its geography and natural history, as well as the moral and social condition of its inhabitants*. By Hugh Murray, Esq. F.R.S.E., vol. I, Edinburgo, George Ramsay e Companhia, 1817.

² “...the great continent of Africa – that ill-fated country, whose unhappy natives, without laws to restrain or governments to protect them, have too long been the prey of a senseless domestic superstition, and the victims of a foreign infamous and rapacious commerce. [...] The Egyptians, the Greeks, or the Romans in their time possessed [informação sobre África que] did not surpass ours. [...] For the greater part of what is still known of the interior regions of northern Africa, we are indebted to the Arabian writers of the middle Ages, and to the information of Arabian travellers of our own time. After them the Portuguese were the first Europeans to penetrate beyond the coast into the interior, where they no doubt collected much information; but, unfortunately for the world, it was their plan to conceal what they discovered, till it has been lost even to themselves.”

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. v-vi.

³ Christian Smith contava já então com um historial de investigações botânicas na Madeira, onde havia estado em 1815, na companhia do eminente geólogo e paleontólogo prussiano Christian Leopold von Buch (1774-1853), conhecido através de Joseph Banks (1743-1820) – o célebre e afluente botânico que acompanhara o Capitão Cook na sua primeira grande viagem ao Taíti (1769) –, patrono da expedição comandada por Tuckey e presidente da Royal Society entre 1778 e 1820.

Edward Smith, *The Life of Sir Joseph Banks*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 278-279; James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. lxi-lxvii; John Gascoigne, *Science in the Service of Empire: Joseph Banks, the British State and the Uses of Science in the Age of Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; *Joseph Banks and the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, [1994]2003.

interior montanhoso¹, produzindo uma narrativa intercalada de nomenclatura binomial em tudo semelhante à que Bowdich havia esboçado sobre os arredores de Lisboa:

“As principais plantas indígenas das zonas baixas são uma espécie de *Mimosa*, que eu apelidei de *glandulosa*; uma *Convolvulus*, que é duvidosa, e pode também ser Americana; um *Zizyphus* semelhante ao *vulgaris*. *Spermacoce verticilata*, dita comum tanto nas Índias Ocidentais como em África: *Momordica senegalensis*, e *Cardiospermum hirsutum*, ambas do Senegal, e *Lotus jacobæus*”.²

A *pari passu* que esta apropriação simbólica das possessões portuguesas prossegue, Tuckey entra em contacto com as autoridades de Praia, o que dá azo a uma descrição jocosa do “Governador da Ilha”³, aproximado da caricatura dos potentados africanos que britânicos e demais exploradores europeus reiteradamente descrevem como infantilmente cobiçosos dos bens de manufatura europeia⁴:

“Este muito desinteressado oficial, que veste um uniforme e tem a graduação de coronel, é contudo um dos mais inflexíveis pedintes que já conheci, e começou o seu ataque à nossa generosidade, dizendo ao nosso comissário de bordo, que a sua esposa [uma “*half-cast*” ou mulata “vestida à la negresse”] desejava que ele lhe vendesse alguma manteiga, mas logo afirmando que ele

¹ James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. 236-249.

² “The principal indigenous plants in the lower region, are a species of *Mimosa*, which I have named *glandulosa*; a *Convolvulus*, which is doubtful, and may also be American; a *Zizyphus* resembling the *vulgaris*. *Spermacoce verticilata*, said to be common in the West Indies and Africa: *Momordica senegalensis*, and *Cardiospermum hirsutum*, both of *Senegal*, and *Lotus jacobæus*”.

Idem, ibidem, p. 26.

³ “Governor of the island”.

Idem, ibidem, p. 14.

⁴ Significativamente, esta aproximação de europeus ou crioulos com africanos negros apenas é permitida quando os representantes dos primeiros são agentes do Império Português. Quando Christian Smith começa no seu diário a descrever, do seu ponto de vista jocoso de estrangeiro, rituais em que participavam oficiais ingleses e mesmo Tuckey, esta sua descrição é retirada de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire*, sendo acrescentada a seguinte explicação, por parte dos editores:

“Here follows a long detailed account of the ridiculous ceremonies performed on those who for the first time cross the Equator, which, new and amusing as they were to Dr. Smith, do not deserve insertion here (Aqui segue um longa e detalhada descrição das ridículas cerimónias a que são sujeitos aqueles que pela primeira vez cruzam o Equador, que, apesar de serem novas e divertidas para o Dr. Smith, não merecem ser aqui inseridas)”.

Claramente, o recurso à descrição etnográfica enquanto forma de subalternizar o “outro”, por via da sua transformação em objeto científico, era nesta obra consciente, o que explica que a extensão da técnica aos britânicos, por parte de Smith, fosse censurada.

Idem, ibidem, p. 258.

sabia que os oficiais ingleses nunca *vendiam*, apenas *ofereciam como cumprimento*. Esta vaga dica foi seguida de desejos de cerveja [“porter”], queijo, e batatas; e o exemplo do Governador foi seguido pelos seus convidados [“vários monges e oficiais”]; um dos oficiais pedindo-me modestamente que lhe vendesse um par de dragonas velhas; outro desejava obter um bicórnio; um terceiro, um par de sapatos ingleses; um quarto, um par de luvas”.¹

As ilhas portuguesas da Madeira e de Santiago tornam-se assim antecâmaras da “Africa Selvagem”, *topoi* que o diletante Winwood Reade posteriormente trabalharia de forma definitiva em *Savage Africa*, unindo a ilustração ao texto (figura 11)².

A partir deste ponto, a expedição parte em direção à embocadura do Congo, assumindo Tuckey que estava desde então a explorar *terra incognita*, procedimento que lhe era aliás prescrito nas instruções que o seu superior hierárquico, John Barrow, lhe havia legado³. Esta era, obviamente, uma atitude em certa medida paradoxal – e tal, de uma forma ainda mais explícita por o território em causa ser reconhecido por uma potência colonial europeia rival⁴. Contudo, como sublinha Dane Kennedy em *The Last Blank Spaces: Exploring Africa and Australia*, esta era no entanto uma postura bastante comum, desde que

¹ “*This very disinterested officer, who wears the uniform and has the rank of colonel, is however one of the most sturdy beggars I ever met with, and commenced his attack on our liberality, by telling the purser, that his wife desired to ask if he could sell her some butter; but adding, that he knew English officers never sold, but only made compliment. This broad hint was followed up by wishes for porter, cheese, and potatoes; and the example of the Governor was followed by his guests; one of the officers modestly asking me to sell him a pair of old epaulets; another wished he could get a cocked hat; a third, a pair of English shoes; a fourth, a pair of gloves?*”.

Idem, ibidem, pp. 14-15 (ênfase no original).

² William Reade descreve, por exemplo, os “cavalheiros” portugueses desta forma lapidar: “*the portuguese gentlemen dress always in black, a fashion which one would think had been invented by the Inquisition* (os cavalheiros portugueses vestem-se sempre de preto, uma moda que se diria inventada pela Inquisição)”.

William Winwood Reade, *ob. cit.*, pp. 13, 15.

³ Transcritas na totalidade na introdução da obra.

Idem, ibidem, pp. xxxi-xliii.

⁴ Por outras palavras, para além do elemento paradoxal presente em todas as narrativas de descoberta de espaços geográficos há longo tempo habitados por seres humanos pertencentes a culturas diversas das que os autores das histórias consideram como suas (os seus “Outros”, no caso de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire*, os africanos negros), o relato da viagem comandada por Tuckey conta ainda com o paradoxo de descrever a exploração por Europeus brancos de um espaço apresentado como *terra incognita*, estando este no entanto pejado de portugueses, ou elementos que indicavam presença lusa. A forma de impedir que esta “segunda camada” paradoxal acabe por precipitar a desconstrução da simplicidade das narrativas que pressupunham a não problematização do paradoxo inicial presente em todas as histórias de descoberta de espaços habitados por “nativos” é a aproximação dos portugueses aos negros africanos, equivalência que elimina assim esta problemática “sobre camada” paradoxal. Assim sendo, passa a fazer tanto sentido descobrir pela primeira vez um espaço habitado por “selvagens” negros como por portugueses (de qualquer cor).

Alexander von Humboldt (1769-1859) entre 1799 e 1804 havia procedido ao feito de “descobrir” a América Latina sob a órbita espanhola – “exploração” que resultou nos quatro volumes em 30 fólhos de *Le voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799-1804, par Alexandre de Humboldt et Aimé Bonpland* (1807)¹. Assim sendo, os procedimentos recomendados a Tuckey alternavam entre o assumir que o território pelo qual a sua expedição se deslocaria era equiparável a um “trecho de mar não mapeado”², e o reconhecimento de que medidas especiais deviam ser tomadas a fim de evitar os portugueses, bem como diminuir as possibilidades de atrito com os africanos negros³ – tema de um memorando que Tuckey posteriormente distribuiria entre a sua tripulação, alertando-os para os perigos da cobiça dos africanos negros⁴ e da licenciosidade moral das africanas negras⁵.

Partindo desta paradoxal premissa, a “descoberta” da presença portuguesa na forma de traços dos “antecessores portugueses” imiscuídos com manifestações das culturas africanas negras passa a ser uma possível façanha etnográfica inglesa, equiparável à catalogação de uma nova espécie botânica. Também neste aspeto Tuckey ecoa Bowdich, sendo a sua mais mediática descoberta geográfica a “Pedra do Feitiço” ou “*Fetiche Rock*”⁶ (figura 12), que se torna o *locus* a partir do qual o suposto culto do “fetiche” dos nativos africanos negros se articula com a herança portuguesa, conexão explicitada e manifestamente provada, segundo o editor de *Narrative of an expedition to explore the river*

¹ E que inspirou não só Darwin e as elites científicas europeias, como toda uma geração de líderes independentistas sul-americanos.

Dane Kennedy, *The Last Blank Spaces: Exploring African and Australia*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 6-8, 32-33; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nova Iorque, Routledge, [1992]2008, pp. 109-140; Michael Dettelback, *ob. cit.*

² Dane Kennedy, *ob. cit.*, *Idem, ibidem*, pp. 6-7.

³ James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. xxxiv-xxxv.

⁴ Cujo “apetite” por bens europeus não devia ser aguçado exibindo-os desnecessariamente – a “lição” proporcionada pelo Governador de Santiago e sua corte havia sido aprendida.

Idem, ibidem, pp. 69-73.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ Para análises contemporâneas dos petróglifos presentes na estação arqueológica da Pedra do Feitiço, consultar as obras de Carlos Ervedosa, Cristina Augusta Martins e Manuel Gutierrez. De notar que os autores não contestam o “direito de descoberta” de Tuckey.

Carlos Ervedosa, *Arqueologia Angolana*, Lisboa, Edições 70, p. 237; Cristina Augusta Pombares da Silva Martins, *Arte Rupestre de Angola: Um contributo para o seu estudo numa abordagem à arqueologia do território*, tese de mestrado, Tomar, Instituto Politécnico de Tomar/Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2008, pp. 90-100; Manuel Gutierrez, “Rock Art and Religion: The site of Pedra do Feitiço, Angola”, in *The South African Archaeological Bulletin*, vol. LXIV, n.º 189, 2009, pp. 51-60; “L’art rupestre dans les sociétés sans écriture – Trois sites d’art rupestre d’Angola”, in *Arkeos*, n.º 33, 2012, pp. 23-36.

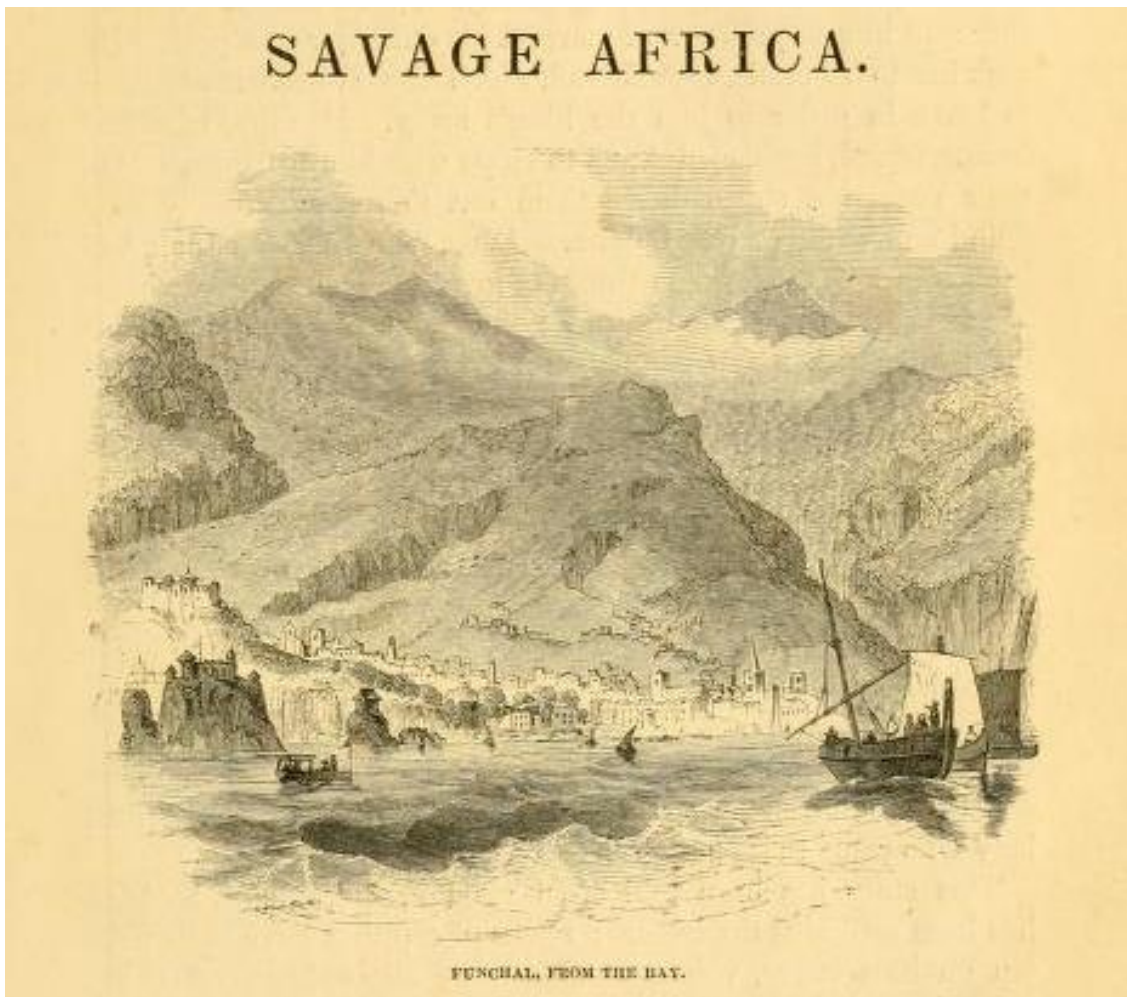


Figura 11 – Detalhe da 13.^a página de *Savage Africa* (1864), em que de William Winwood Reade dá início à sua narrativa, significativamente unindo o título sugestivo da sua obra com uma ilustração do Funchal, e uma narrativa mítica portuguesa¹:

“Dois cavalheiros da corte de Lisboa, viajando no Mar das Trevas, viram uma nuvem negra. Apesar das orações e maldições dos marinheiros comuns, eles dirigiram o barco para ela. Não era um demónio, como haviam suposto, mas o contorno de uma ilha completamente coberta com árvores”.²

¹ William Winwood Reade, *ob. cit.*, p. 13.

² “Two gentlemen of the court of Lisbon, sailing in the Sea of Darkness, saw a black cloud. In spite of the prayers and curses of the common seamen, they resolutely steered toward it. It was not a demon, as they had supposed, but the loom of an island completely covered with trees”.

Idem, ibidem, loc. cit.



Figura 12 – Detalhe da gravura “Viagem do Capitão Tuckey em África – A Pedra do Feitiço olhando sobre o rio”¹.

¹ “*Captain Tuckey’s Voyage in Africa – The Fetiche Rock looking down the river*”. James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, encarando a página 96.

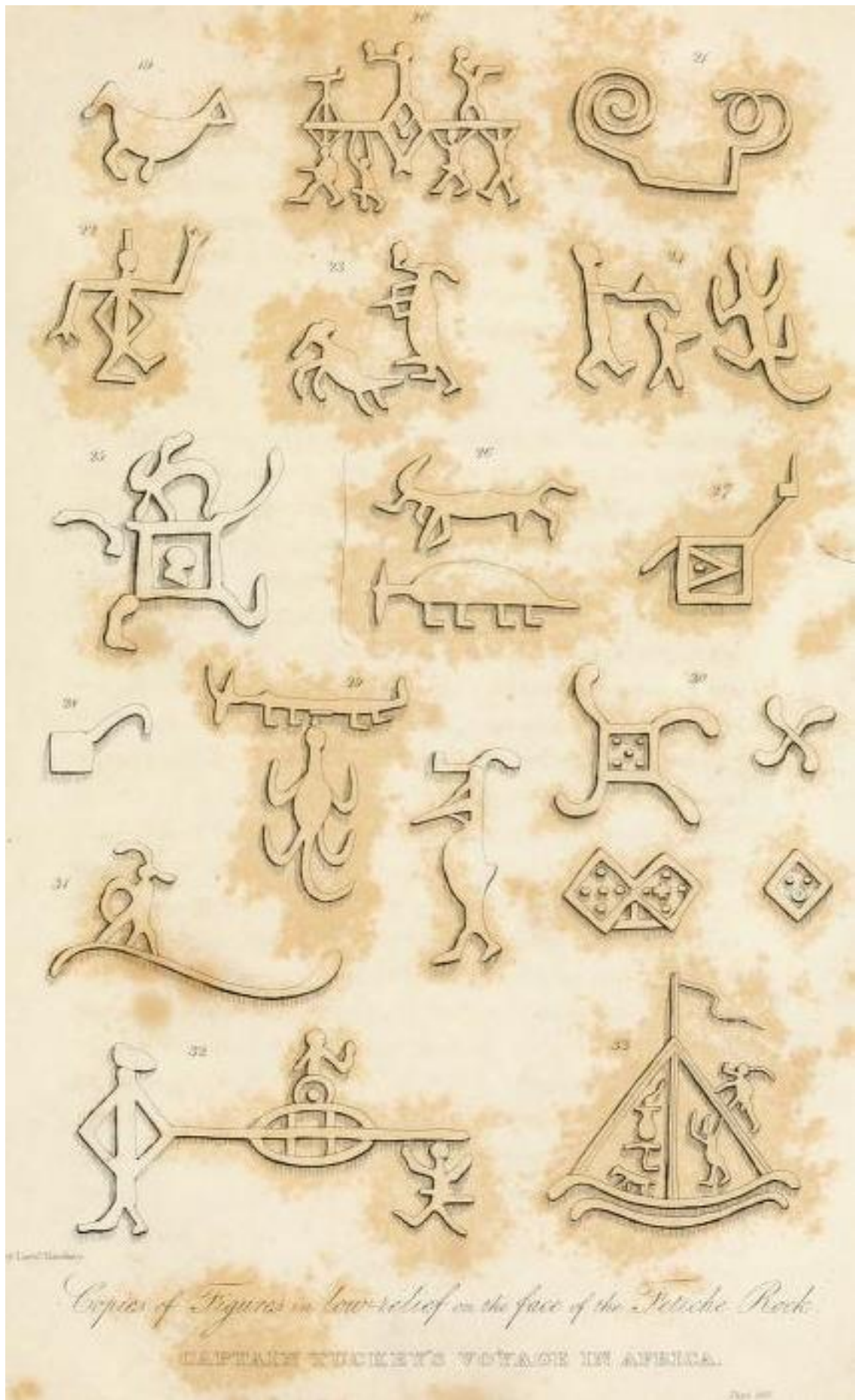


Figura 13 – Detalhe da gravura “Cópias das Figuras em baixo-relevo na face da Pedra do Feitiço”¹, que é acompanhada da seguinte lista de interpretações², proporcionada pelo Lugar-Tenente Hawkey, o autor das gravuras originais³:

“19. Um pássaro. / 20. Um cavalheiro na sua machila. / 21. Uma cobra. / 22. Desconhecido. / 23. Um homem disparando sobre um pássaro. / 24. Um homem velho e um homen novo, matando um jacaré. / 25. Desconhecido. / 26. Um caçador e um hipopótamo. / 27. Um elefante. / 28. Desconhecido. / 29. Um caçador, um veado, e um jacaré. / 30. Figuras de tatoagens. / 31. Um homen e uma cobra. / 32. Um cavalheiro na sua machila. / 33. Um navio [claramente europeu, ou português]”.⁴

¹ “*Copies of the Figures in low relief on the face of the Fetiche Rock*”.

Idem, ibidem, encarando a página 380.

² Para uma síntese das reinterpretações recentes, consultar a obra de Cristina Augusta Martins.

Cristina Augusta Pombares da Silva Martins, *ob. cit., loc. cit.*.

³ “*Copies of the Figures in low relief on the face of the Fetiche Rock*”.

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, p. 381.

⁴ “19. *A bird*. 20. *A gentleman in his hammock*. 21. *A snake*. 22. *Unknown*. 23. *A man shooting a bird*. 24. *An old man and a young one killing an alligator*. 25. *Unknown*. 26. *A hunter and hippotamus* [sic]. 27. *An elephant*. 28. *Unknown*. 29. *A hunter, a deer, and an alligator*. 30. *Tattooing figures*. 31. *A man and a snake*. 32. *A gentleman in his hammock*. 33. *A ship*”.

Idem, ibidem, loc. cit.

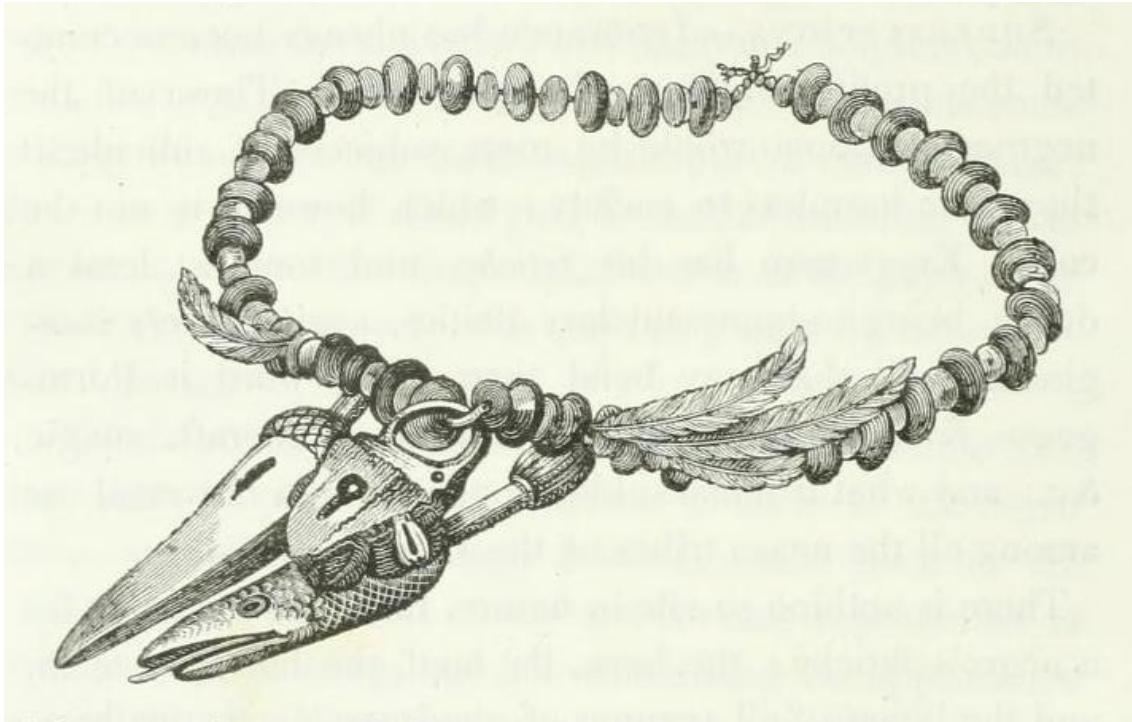


Figura 14 – Gravura que o editor de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire* apresenta como representativa de um “fetiché” ou “feitiço” de uso pessoal¹:

“Não há nada tão vil na natureza que não possa servir para o *fetiché* de um negro: o corno, casco, pelo, dentes, e ossos de todo o tipo de quadrúpedes; as penas, bicos, garras, caveiras e ossos de pássaros; as cabeças e peles de cobras; as conchas e barbatanas de peixes; pedaços de ferro velho, cobre, madeira, sementes de plantas, e, por vezes, uma mistura de todas, ou de quase todas, conjugadas [*strung together*”]. [...] Como espécime de todos esses apêndices sem sentido ao vestuário, e aos aposentos de todos os negros, o seguinte representa um que o seu usuário [*wearer*”] considerava um talismã [*charm*”] contra o veneno: os materiais são, um aloquete Europeu, no ferro do qual eles conseguiram introduzir um cauri [*cowrie shell*”] e várias outras substâncias, o bico de uma ave, e a cabeça de uma cobra; estes são suspensos num rosário composto de sementes de uma espécie de *dolichos*, cosidas alternadamente com semente de uma outra espécie”².

¹ *Idem, ibidem*, pp. 375-376.

² “There is nothing so vile in nature, that does not serve for a negro’s *fetiché*: the horn, the hoof, the hair, the teeth, and the bones of all manner of quadrupeds; the feathers, beaks, claws, skulls and bones of birds; the heads and skins of snakes; the shells and fins of fishes; pieces of old iron, copper, wood, seeds of plants, and sometimes a mixture of all, or most of them, strung together. [...] As a specimen of these senseless appendages to the dress, and the dwelling of every negro, the following represents one which the wearer considered as an infallible charm against poison: the materials are, an European padlock, in the iron of which they have contrived to bury a *cowrie shell* and various other matters, the bill of a bird, and the head of a snake; these are suspended from a rosary consisting of the beans of a species of *dolichos*, strung alternately with the seeds of some other plant”.

Idem, ibidem, pp. 375-376.

Zaire, pelo uso local do termo português “feitiço” para definir aquilo que Tuckey, seus companheiros de expedição, e editores, traduzem como “fetiche”: “A palavra é Portuguesa, *feitiço*, e significa um amuleto, bruxaria, magia, etc.; e o que é bastante espantoso, é o seu uso universal por entre todas as tribos negras da Costa Ocidental”¹.

Esta aproximação, explícita na passagem do diário de Tuckey referente à “descoberta” da “Pedra do Feitiço” já vinha porém a ser esboçada desde a descrição que o capitão faz dos homens “Soyo [*Sonio*]”, e seria de novo recuperada no anexo “Uma revista concisa do País ao longo da linha do rio *Zaire*”², quando o editor dá ao prelo uma explicação teórica da natureza fetichista da “*Fetish Rock*”, acompanhada da reprodução dos baixos relevos nesta “descobertos” pelo Lugar-Tenente Hawkey (figura 13), bem como de uma gravura representando um “fetiche”/“feitiço” de uso pessoal (figura 14). Começando pela descrição de Tuckey:

“Vários homens de Soyo que vieram a bordo eram Cristãos de acordo com a maneira [*fashion*] portuguesa, tendo sido convertidos por missionários desta nação; e um deles era mesmo qualificado [sendo um “padre Cristão”³] para guiar os seus companheiros negros no caminho da salvação [*path of salvation*], conforme transparecia de um diploma de que ele estava fornecido⁴. Este homem, e um outro dos Cristãos, tinha sido ensinado a escrever o seu nome próprio, e o de Santo António, e, apenas o primeiro, também conseguia ler a homília Romana em Latim. Todos estes convertidos estavam carregados de crucifixos, e sacolas contendo as relíquias de santos, certamente de igual eficácia que os ossos de macaco dos seus irmãos pagãos; disso tivemos uma prova convincente quando ambos vociferaram invocações aos seus respetivos patronos, para que nos fosse enviado um vento forte; nem o *fetiche* nem Santo António aquiessendo com as suas orações. [...] Os nossos visitantes de Soyo eram quase sem excepção vagabundos de aspeto

¹ “The word is Portuguese, *feitiço*, and signifies a charm, witchcraft, magic, &c.; and what is remarkable enough, it is in universal use among all the negro tribes of the Western Coast”.

Idem, ibidem, p. 375.

² “A CONCISE VIEW of the Country along the Line of the *Zaire*”.

Idem, ibidem, pp. 337-390.

³ “Christian priest”.

Idem, ibidem, p. 80.

⁴ De notar como a fixação do suposto padre Católico negro africano de Soyo com o seu diploma ecoa a passagem em que Bowdich ridiculariza o bacharel de Coimbra.

macambúzio [*“sulky”*], sujos¹, empestados de piolhos, cobertos de sarna [*“scaled over with the itch”*], tudo sintomas fortes de terem sido *civilizados* pelos portugueses”.²

Em primeira leitura, torna-se claro o esforço de Tuckey em aproximar os costumes dos crentes no poder do “fetiche” daqueles dos Católicos Romanos, um *modus operandi* perene em rixas iconoclastas inter-religiosas³. Contudo, mais do que retomar a platitude de comparar, ao bom estilo dos séculos XVI e XVII⁴, relíquias com “fetiches”, o que o explorador britânico enceta neste trecho é um comentário à capacidade “civilizadora” histórica dos portugueses⁵, avançando com um rol de indícios ou “sintomas” que ao incluir elementos díspares – não só os “piolhos” e a “sarna”, mas igualmente o culto a “relíquias” e “ossos de macaco” – possibilitam a “domesticação simbólica” da anterioridade da presença portuguesa, ao mesmo tempo permitindo que *topoi* atualmente lidos apenas como índices da selvajaria africana o fossem então igualmente entendidos como provas da

¹ Sobre a “*emphasis on filth* (ênfase na sujaria)” enquanto forma de aproximar de forma degradante os portugueses e os africanos negros, consultar o artigo de Malyn Newitt.
Malyn Newitt, *ob. cit.*, p. 113.

² “*Several of the Sonio men who came on board were Christians after the Portuguese fashion, having been converted by missionaries of that nation; and one of them was even qualified to lead his fellow negroes into the path of salvation, as appeared from a diploma with which he was furnished. This man and another of the Christians had been taught to write their own names and that of Saint Antonio, and could also read the Romish litany in Latin. All these converts were loaded with crucifixes, and satchels containing the pretended relics of saints, certainly of equal efficacy with the monkey’s bone of their pagan brethren; of this we had a convincing proof in each vociferating invocations to their respective patrons, to send us a strong wind; neither the fetiche or Saint Antonio having condescended to hear their prayers. [...] Our Sonio visitors were almost without exception sulky looking vagabonds, dirty, swarming with lice, and scaled over with the itch, all strong symptoms of their having been civilized by the Portuguese*”.

Idem, ibidem, pp. 79-81 (ênfase no original).

³ E que podia mesmo ser trabalhado de forma a informar críticas “ecuménicas” na sua transversalidade, por opositores à colonização assente na religião. Citando William Reade:

“*Fetich is a generic term for the physical machinery of religion: the relics of the Catholic Church, the surplices of the Anglican, and the spiritual ebullitions of camp-meetings, would come under that denomination (Fetich é um termo genérico para a maquinaria física da religião: as relíquias da Igreja Católica, os sobrepelizes dos Anglicanos, e as abluções espirituais dos acampamentos, todas poderiam ser assim denominadas)*”.

Esta era igualmente, de acordo com Sigbert Axelson, a posição de Tuckey e do seu botânico, o Professor noruegues Smith.

Sigbert Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo – From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with special reference to the Swedish Missionaries in the 1880’s and 1890’s*, Falköping, Gummessons, 1970, pp. 175-176; William Winwood Reade, *ob. cit.*, p. 51.

⁴ William Pietz, “Bosman’s Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse”, in *Comparative Civilizations Review*, n.º 11, 1982.

⁵ Sigbert Axelson opta por analisar esta passagem da obra de Tuckey como uma prova da objetividade e neutralidade científica do explorador – opinião sobre o mesmo que ingenuamente mantém ao longo da sua interpretação de *Narrative of an Expedition to explore the River Zaire*.

Sigbert Axelson, *ob. cit.*, pp. 172-185.

incapacidade “civilizacional” lusa¹. A “Pedra do Feitiço”, ao ser apresentada com esse nome, em português, proporciona um exemplo perfeito deste processo. Atendendo à mera descrição do culto a este local/objecto, bem como a uma outra “pedra” que lhe era associada, a “pedra do relâmpago”², efetuada pelo editor no anexo “Uma revista concisa do País ao longo da linha do rio Zaire”, seria impossível não notar de que forma esta “etnografia” contribuiu para a subalternização dos “antecessores portugueses”:

“Para além dos fetiches individuais que são escolhidos por um padre, ou pelo capricho de quem os usa vestidos, vários objetos impressionantes [“*striking*”] da natureza são mantidos em estima geral. A Taddi Enzazzi, ou pedra do relâmpago, e a pedra do fetisch [sic], são objetos deste tipo. A última é considerada a residência peculiar de Seembi, o espírito que preside ao rio... Do lado de algumas pedras habitadas por pescadores, por volta do ponto de nome Soonda, estão levantadas um certo número de figuras, criadas aparentemente com areia e cinzas húmidas, que quando ressequidas aparentam ser pedras esculpidas em baixo relevo. [...] Em vários outros lugares, figuras semelhantes [às da Pedra do Feitiço, ver figura 12] foram encontradas, rasgadas na face das pedras escarpadas, ou em madeira, ou na superfície de cabaças ou abóboras³, a maior parte das quais tinha algo do fetiche ou de carácter sagrado a si associado. Tem uma vaga noção de um futuro paraíso, em que todos serão felizes...”⁴

¹ Intenção que é reconfirmada na passagem do diário de Christian Smith dedicada ao episódio:

“*A few crosses on the necks of the negroes, some Portuguese prayers, and a few lessons taught by heart, are the only fruits that remain of the labours of three hundred years. If the exertions of the missionaries had been deliberately directed towards civilizing the natives, what good might not have been effected in the course of so long a period* (Uns poucos crucifixos pendurados nos pescoços dos negros, algumas orações em português, e umas poucas lições ensinadas de cor, são os únicos frutos que sobraram dos labores de trezentos anos. Se os esforços dos missionários houvessem sido direcionados para a tarefa de civilizar os nativos, quantas coisas boas não poderiam ter sido alcançadas no decorrer de tão largo período)”!

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, p. 278

² “*Lightning stone*”.

Idem, ibidem, pp. 97-98

³ Uma ilustração destas cabaças é proporcionada.

Idem, ibidem, p. 199.

⁴ “*Besides the individual fetiches which are selected by a priest, or by the caprice of the wearer, various striking objects of nature are held in general estimation. The Taddi Enzazzi, or lightning stone, and the fetisch [sic] rock, are objects of this kind. The latter is considered as the peculiar residence of Seembi, the spirit which presides over the river... On the side of some rocks inhabited by fishermen, round the point of Soonda, are a number of raised figures, formed apparently with sand and ashes and laid on wet, when indurated, appear like stone sculptured in low relief. [...] In several other places, figures of a similar kind were met with, cut into the face of the slaty rock, or into wood, or on the surface of the gourds or pumpkins, most of which had something of the fetiche or sacred character attached to them. They have some vague notion of a future paradise, in which they shall all be happy...*”.

Idem, ibidem, pp. 380-382.

Considerando que o termo português “feitiço” era, segundo o autor destas linhas, empregue localmente para descrever estes “fetiches”, bem como a aproximação que Tuckey havia efectuado entre a crença no poder das relíquias Católicas e a no dos “ossos de macaco” e demais objectos pagãos enquanto “sintoma” da espúria tentativa portuguesa de elevar o nível “civilizacional” dos povos locais, esta descrição da profusão de “fetiches” não deixa de ser, para além de um discurso sobre os “selvagens” negros, mais um índice do atraso luso¹ – que neste contexto se torna um argumento contra as pretensões portuguesas de ver um hipotético controlo da embocadura do rio Zaire internacionalmente reconhecido². Note-se que este emprego “tático” da noção de “fetiche”, que possibilita a reutilização geopolítica do *topos*, parte do editor póstumo da obra, sendo que Tuckey tende a aproximar mais a sua noção de “fetiche” da de proibição ritual ou de ídolo, algo que notoriamente não tem o mesmo interesse político para os seus comentadores (que ainda assim mantêm o rigor de transcrever na íntegra os escritos do capitão)³.

¹ Atraso que Richard Burton reequacionaria em tons “raciais” no capítulo “The Slaver and the Missionary in the Congo river”, de *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, que é uma verdadeira antologia de passagens da literatura colonial britânica (incluindo referências a Tuckey) em que os missionários portugueses e italianos ao Congo, bem como o clero autóctone por estes formado, são comparados com os operadores rituais africanos.

Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, vol. II, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876, pp. 307-329.

² Desejo perene, que estaria na origem da Conferência de Berlim (1884-1885), evento marcante que teve lugar após a França e a Alemanha haverem recusado reconhecer o acordo Luso-Britânico de 1884, que reconhecia precisamente esta aspiração portuguesa.

Malyne Newitt, *ob. cit.*, p. 107; Victor Marques dos Santos, *A Questão Africana e as Relações Luso-Britânicas. 1884-1914*, Lisboa, Edições ISCS, 2007; Wolfgang Döpcke, “A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra”, in *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. XLII, n.º 1, 1999, pp. 82-83.

³ Pode ler-se na transcrição da última entrada que Tuckey escreveu no seu diário, antes de falecer, no dia 18 de setembro de 1816:

“Different foods fetished. Children fetished for eating the food which their fathers had been forbidden to eat. Women fetished for eating meat the same day that it is killed – with the men. When a man applies to a Gangam for a domestic fetish, he is at the same time instructed from what foods he must abstain; some from fowls, others from plantains (Diferentes comidas fetichizadas. Crianças fetichizadas por comerem comida que era proibido aos seus pais comer. Mulheres fetichizadas por comerem carne no mesmo dia em que é morta – com os homens. Quando um homem pede a um Gangam [operador ritual] um fetiche doméstico, ele ao mesmo tempo é instruído nas comidas de que tem que se abster; alguns frango, outros banana-pão) ”.

Esta utilização do termo “fetiche” aproxima-o da noção portuguesa de “quijila”, ou local de *kijilà* (sobre o tema consultar a obra de Virgílio Coelho).

Para além deste uso do termo, Tuckey associa-o igualmente à palavra “kiskey”, a forma como trancreve *nkisi*, entendendo os operadores rituais locais, que apelida de “gangam kiskey”, como sacerdotes destas estatuetas, que eleva portanto a ídolos.

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. 97-98, 184, 219; Virgílio Coelho, “Em busca de Kâbàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do «Reino de Ndongo»”, in *Actas do Seminário – Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos

Tendo em mente a agenda expansionista britânica patente nesta forma de expor a crença no “fetiche”, e as formas como esta influía na epistemologia empregue no momento de analisar os costumes locais – levando, como já foi explicitado, à produção de análises divergentes das avançadas pelos gradualistas defensores do “resgate humanitário” – é finalmente interessante apurar como Tuckey, seus companheiros de viagem, e os editores de *Narrative of an expedition to explore the river Zaire* lidaram com os outros *topoi* da lenda negra sobre os africanos: as hecatombes a mando dos “déspotas negros”, o canibalismo e os ordálios. Quanto à antropofagia, a existência real desta, especialmente na sua vertente *gourmet*, é categoricamente negada, sendo os sacrifícios despóticos igualmente postos em causa, tanto por Tuckey¹ como pelo seu editor, que desclassifica da seguinte forma as “histórias óciosas repetidas por Capuchinhos e demais missionários” (por quem é clara a sua antipatia)²:

“A descoberta, pela expedição, de ossos queimados e caveiras humanas penduradas em árvores, podiam ter levado até à ideia injuriosa de os locais serem viciados no consumo de carne humana, não tendo mais averiguações sido feitas a este respeito: relatos de canibalismo foram inferidos por viajantes a partir de aparências de forma tão sem fundamento como esta: e é provável que muitas das histórias ociosas que os Capuchinhos e outros missionários ao Congo contavam acerca dos Giagas [Jagas] e Anzicas [Bateke], os seus vizinhos imediatos, se deliciarem com carne humana, tenham tido nenhum outro fundamento que os seus medos, acrisolados pelas histórias das tribos vizinhas, que sempre se esforçam por se representar umas às outras da pior maneira possível, normalmente fixando-se no canibalismo enquanto a pior hipótese imaginável”.³

Portugueses, 1995, p. 459; Wyatt MacGaffey, “Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective”, in *Africa*, vol. XLVII, n.º 2, 1977, pp. 172-184.

¹ Em passagens como a seguinte é evidente um cuidado epistemológico que não subsistiria nos relatos de expedições a África das décadas seguintes:

“Here the first objects that called our attention were four human skulls, hung to the tree, which we were told were those of enemy’s chiefs taken in battle, whose heads it was the custom to preserv as trophies; these victims, however, seemed to have received the coup the grace previous to the separation of the head, all the skulls presenting compound fractures (Aqui os primeiros objetos que chamaram a nossa atenção foram quatro caveiras humanas, penduradas numa árvore, que nos foi dito serem a de chefes inimigos abatidos em batalha, cujas cabeças tinham o costume de manter como troféus; estas vítimas, contudo, parecia terem recebido o *coup de grace* antes da decapitação, pois os crânios apresentavam fraturas compostas)”.

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, p. 101.

² “Idle stories repeated by the Capuchin and other missionaries”.

Idem, ibidem, pp. 374-375.

³ “The discovery, by the party, of burnt bones, and of human skulls hanging from trees, might have led to the injurious idea of their being addicted to the eating of human flesh, had no further enquiries been made concerning them: accounts of cannibalism

O interesse em denegrir os efeitos da presença portuguesa, ou dos Capuchinhos, a esta associados, bem como a desvalorização epistemológica das narrativas que desta haviam resultado, leva portanto a que seja posto em causa o *topos* do canibalismo (tendência imediatamente invertida nas décadas seguintes). Quanto ao principal argumento dos gradualistas defensores do “resgate humanitário”, o de que as acusações de prática de feitiçaria levariam uma série de vítimas a morrerem em resultado de serem sujeitas a um ordálio destinado a provar a sua culpa ou inocência, este é desmontado quer por Tuckey quer pelo seu editor através de uma exposição completamente diferente dos mesmos costumes. Tanto o capitão como o seu editor reconhecem a presença dos ordálios, entendendo no entanto que estes se destinam a apurar culpas em questões de mero “envenenamento”. Citando-os, sucessivamente:

“Um *gangam kissey* passou pela *banza* acolitado pelo seu secretário ou tocador de tambor, com todos os instrumentos da sua profissão, nomeadamente um grande tambor, uma série de cabaças enchidas com pedras pequenas, um pedaço de uma árvore, e uma dúzia de *fetiches* fedorentos. Soubemos que tinha sido enviado até à aldeia vizinha a fim de descobrir a causa de morte de um homem. [...] Esta manhã o *gangam kissey* regressou, e ficamos a saber que ele tinha denunciado três homens da outra aldeia como os envenenadores responsáveis pela morte do falecido, e que os acusados foram imediatamente forçados a passar pelo ordálio de mastigar casca venenosa, que, se fossem culpados, reteriam no estômago, o que lhes ocasionaria a morte: mas se inocentes vomitariam imediatamente”.¹

“Os únicos crimes capitais supostamente são o envenenamento e o adultério [...]. O *Gangam* e o seu *Kissey* são o grande júri que constitui a acusação, mas o acusado é sujeito a um ordálio perante os anciãos da comunidade. Ele é obrigado a mastigar uma certa casca venenosa: se culpado, ele mantém-na no seu estômago e esta causa a sua morte; se inocente, ele vomita e é

have been inferred by travellers on appearances no better founded than these: and it is probable, that the many idle stories repeated by the Capuchin and other missionaries to Congo, of the Giagas and Anzicas, their immediate neighbours, delighting in human flesh, may have had no other foundation than their fears worked upon by stories of the neighbouring tribes, who always take care to represent one another in a bad light, and usually fix upon cannibalism as the worst”.

Idem, ibidem, loc. cit.

¹ “A *gangam kissey* passed through the *banza* attended by his clerk or drum-beater, with all the instruments of his profession, viz a big drum, a parcel of calabashes filled with small stones, a piece of tree, and a dozen stinking fetiches. We found that he had been sent for the neighbouring village to discover the cause of a man’s death. [...] This morning the *gangam kissey* returned, and we learnt that he had denounced three men of another village as the poisoners of the man that died, and that the accused were immediately to undergo the ordeal of chewing poisonous bark, which, if they were guilty, they would retain in the stomach, and thus it would occasion their death: but if innocent, they would vomit it up again immediately”.

Idem, ibidem, pp. 184-186.

ilibado da acusação; o que faz com que a culpa ou inocência de um homem dependa da força do seu estômago. A prática de envenenar é tão comum, que o mestre de um escravo obriga-o sempre a provar a sua comida cozinhada, antes de ter coragem de a provar ele mesmo”.¹

Concluindo, as narrativas de autores como Thomas Bowdich e James Tuckey, bem como dos seus editores e colaboradores, constituem um *corpus* de informação recolhida ou processada nas primeiras décadas do século XIX, quando não só a herança iluminista ainda se fazia sentir – antes da “avalanche” Romântica de novas obras, escritas a partir de pressupostos epistemológicos bastante diferentes – como o interesse britânico ainda não havia deslocado o seu principal foco para a ocupação permanente do *hinterland* africano, como o faria num contexto posterior à vitória do abolicionismo assente no controlo marítimo². Então, como se demonstra recorrendo a uma análise da obra destes autores exemplares, os *topoi* que cristalizariam em torno da lenda negra sobre os africanos negros eram mobilizados de forma bastante diferente da que viriam a ser a meados do século, sendo que a descredibilização ou “domesticação” dos “antecessores portugueses” era ainda um ponto de relevo na agenda propagandística britânica.

¹ “The only capital crimes are stated to be those of poisoning and adultery [...]. The Gangam and his Kissey are the grand jury who find the bill, but the accused undergoes a trial by ordeal before the elders of the community. He is made to chew a certain poisonous bark: if guilty, he keeps it in his stomach and it occasions his death; if innocent, he throws it up again he is acquitted of the charge; and thus the guilt or innocence of a man is made to depend on the strength of his stomach. The practice of poisoning is so common, that the master of a slave always makes him taste his cooked victuals before he ventures to eat of them himself”. *Idem, ibidem*, p. 383.

² Malyn Newitt, *ob. cit.*, p. 106-108.

Thomas Fowell Buxton e Richard Lemon
Lander: uma nova norma Romântica torna-se
preponderante

Conforme o século XIX decorre, não só os interesses geopolíticos britânicos e portugueses em África naturalmente evoluem¹, como os gostos literários e artísticos rapidamente se alteram, anunciando o advento de uma nova geração de Românticos, que, ao redescobrirem a ciência por entre as muitas revoluções políticas das primeiras décadas de Oitocentos, questionam os paradigmas de objetividade até então associados à herança iluminista (especialmente a francesa)², reavaliando positivamente o papel epistemológico da introspeção e da atenção aos detalhes estéticos e estados de alma³. Esta verdadeira

¹ Como, evidentemente, os das restantes metrópoles imperiais europeias, sendo interessante ter igualmente em conta o independente Brasil Império. Sobre a “transição” científica Romântica no Brasil, e como esta contribuiu para a consolidação de uma identidade nacional, consultar a obra de Lorelai Kury.

Lorelai Kury, *Civiliser la nature. Histoire naturelle et voyages*, tese de doutoramento, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995; “Entre nature et civilisation: les médecins brésiliens et l’identité nationale (1830-1850)”, in *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n.º 12, pp. 159-172; “Ciência e nação: romantismo e história natural na obra de E. J. da Silva Maia”, in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. V, n.º 2, 1998, pp. 267-291.

² Para uma análise de referência sobre a ciência “Romântica” alemã, consultar a obra editada por Andrew Cunningham e Nicholas Jardine.

Andrew Cunningham (ed.) e Nicholas Jardine (ed.), *Romanticism and the sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

³ No caso britânico, a transição de gerações é marcada pelo ocaso de Joseph Banks, que manteve a presidência da *Royal Society* até pouco antes da sua morte em 1820. A partir do seu cargo, e exercendo um papel essencial como patrono, Banks havia contribuído para o lançamento de inúmeras expedições ao continente africano, especialmente sob o patrocínio da “*Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa* (Associação para a Promoção da Descoberta das Partes Interiores de África)”, ou “*African Association* (Associação Africana)”. Se Banks havia feito parte da vanguarda Romântica no seu país, não só abrindo vastos panoramas exóticos aos seus compatriotas, como proporcionando o modelo acabado do cientista aventureiro, a verdade é que a geração a que pertence, bem como o próprio, permaneceria ainda em larga medida alheia à “*inward turn*” que caracterizaria a atitude epistemológica da próxima “leva” de exploradores e cientistas Românticos. Esta resistência leva-o a permitir a colaboração das instituições em que era influente (e que incluíam também os Jardins de Kew, a partir de 1772) com a causa abolicionista de Wilberforce – mas, de acordo com o seu biógrafo John Gascoigne, apenas enquanto os argumentos contra o tráfico se centrassem nos benefícios económicos ou práticos da supressão deste, e não no “*tender hearted nonsense* (disparate sentimental)” que segundo Banks dominava a “*firm hearted & more rational part* (parte mais racional e de coração firme)” da comunidade dedicada à promoção do fim do tráfico. A nova geração, quer de abolicionistas quer de exploradores do *hinterland* africano, estaria mais aberta ao que Peter Gay apelida de “*Re-enchantment of the World*”, conforme será doravante analisado.

Sobre a influência de Banks no início da “*Age of Wonder*” da ciência britânica, tendo em conta o seu papel de figura tutelar da transição acima descrita, entre os finais do iluminismo britânico e o início da Era vitoriana, consultar as várias contribuições ao volume editado por David Miller e Peter Reill (cuja primeira parte tem o título sugestivo de “*The Banksian Empire* [O Império Banksiano]”), bem como o capítulo que lhe é dedicado

revolução epistemológica, como todas as revoltas, levou a que bastantes exageros fossem cometidos – especialmente nas “franjas” das áreas do conhecimento científico mais aptas a servir de palco a tentativas arrojadas de obter fama e proveitos rápidos, por associação a campos de atividade humana cada vez mais popularmente valorizados: a geografia, zoologia e a botânica¹. Ao mesmo tempo que estes desenvolvimentos tinham lugar, o abolicionismo britânico centrado no bloqueio naval, após se haver tornado hegemonicamente defendido no interior do Império vitoriano, começa a dar lugar a um novo movimento, mais centrado no *lobbying* a favor da ocupação efetiva do *hinterland* africano². Esta diferente proposta, que animaria os líderes abolicionistas da geração posterior à retirada de cena de William Wilberforce (1759-1833), contaria com o recurso propagandístico a elementos retirados das novas narrativas de exploração africana, produzidas de acordo com os renovados padrões epistemológicos em voga para a divulgação das “ciências geográficas” (da mesma forma como anteriormente o relato de atrocidades havia sido essencial para promover o abolicionismo assente na hegemonia marítima)³.

Primus inter pares nos membros desta nova geração de abolicionistas encontrava-se Thomas Fowell Buxton (1786-1845)⁴, que, apesar de ser abertamente contra a ocupação

na obra de Richard Holmes, para além das biografias de Edward Smith e John Gascoigne, bem como o capítulo “The Image of the Man of Science”, da autoria de Steven Shapin. Sobre a tendência de valorização progressiva da introspeção, ao longo do século XIX, consultar *The Bourgeois Experience – Victoria do Freud: Volume IV, The Naked Heart*, de Peter Gay.

David Philip Miller (ed.) e Peter Hanns Reill (ed.), *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Edward Smith, *ob. cit.*; John Gascoigne, *ob. cit.*, p. 20; *Joseph Banks and the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, [1994]2003; Peter Gay, *The Bourgeois Experience – Victoria do Freud: Volume IV, The Naked Heart*, Nova Iorque, Norton, 1995; Richard Holmes, *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*, Londres, Haper Press, 2008; Steven Shapin, “The Image of the Man of Science”, in Roy Porter (ed.), *The Cambridge History of Science: Eighteenth-Century Science*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 159-183.

¹ *Inter alia*. Sobre a difusa linha entre ciência heterodoxa e ortodoxa na era vitoriana, consultar “The Construction of Orthodoxies and Heterodoxies in the Early Victoria Life Sciences” de Alison Winter, bem como “The Probable and the Possible in Early Victorian England” de Joan Richards e “Biology and Politics: Defining the Boundaries” de Martin Fichman.

Alison Winter, “The Construction of Orthodoxies and Heterodoxies in the Early Victoria Life Sciences”, in Bernard Lightman (ed.), *Victorian Science in Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997; Joan Richards, “The Probable and the Possible in Early Victorian England”, in Bernard Lightman (ed.), *ob. cit.*; Martin Fichman, “Biology and Politics: Defining the Boundaries”, in Bernard Lightman (ed.), *ob. cit.*

² Malyn Newitt, *ob. cit.*, Patrick Brantlinger, *ob. cit.*

³ Bernard Lightman, ““The Voices of Nature”: Popularizing Victorian Science”, in Bernard Lightman (ed.), *ob. cit.*

⁴ David Bruce, *The Life of Sir Thomas Fowell Buxton: Extraordinary Perseverance*, Plymouth, Lexington Books, 2014.

imperial¹, acaba por dedicar um capítulo inteiro da sua obra *The African slave trade and its remedy* (1840) à catalogação das “Superstições e Crueldades dos Africanos”², *topois* normalmente centrais ou aos discursos gradualistas, ou abertamente expansionistas. Este trecho, fortemente inspirado em Bowdich³, não só proporciona uma articulação entre o *corpus* das narrativas sobre África anteriormente apuradas e as mais modernas, como viria, sem surpresas, posteriormente a ser instrumentalizado pelos defensores britânicos de uma intervenção mais musculada em África. Nesta sua monografia, Buxton esforça-se por provar não só que na raiz de todas as misérias que assolavam o continente africano estava o tráfico negreiro transatlântico (“*the Slave Trade*”, expressão que usa sempre capitalizada), como em destacar o papel preponderante que o Império Português vinha tendo nesta sombria empreitada⁴. Não é portanto uma surpresa o facto de a obra de Buxton, de

¹ Pois a sua solução final para o problema do tráfico e da escravatura em geral passava exclusivamente pelo adensamento dos laços de dependência comercial e agrícola de África com Inglaterra, bem como pela imposição de uma difusa hegemonia cultural por via das missões.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 9.

² “*Superstitions and Cruelties of the Africans*”.

Idem, ibidem, p. 226.

³ Apesar de apenas citar diretamente a obra de Bowdich *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee* (1819), Buxton deveria estar familiarizado com a resenha de fontes portuguesas deste autor, tanto mais que após a morte deste se manteve em contacto com a sua viúva e testamenteira literária.

Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a statistical account of that kingdom, and geographical notices of other parts of the interior of Africa*, Londres, J. Murray, 1819. Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 226, 314.

⁴ O autor resume esta sua opinião de uma forma bastante engenhosa, ao mesmo tempo colocando o tráfico negreiro no cerne de todos os problemas do continente, e acenando aos capitalistas – que espera serem capazes de bancar a empresa abolicionista no *hinterland* – promessas veladas de um “Eldorado”:

“In vain has Nature given to Africa noble rivers; man is the only merchandise they carry. In vain a fertile land, lavish in wild and spontaneous productions, – no cultivating hand calls forth its riches. In vain has she placed it in the vicinity of civilization and Christianity; within a few weeks’ voyage of the Thames there is a people who worship the shark and the snake, and a prince who imagines the agency of an evil spirit in the common properties of the loadstone. Africa is, indeed, encircled by an effectual barrier against the entrance of commerce, cultivation, and Christianity. That barrier is the Slave Trade (Em vão deu a Natureza nobres rios a África; o homem é toda a mercadoria que eles transportam. Em vão uma terra fértil, luxuriosa de produtos espontâneos e selvagens, – nenhuma mão laboriosa traz à luz estas riquezas. Em vão ela a colocou na vizinhança da civilização e da Cristandade; a umas poucas semanas do Tamisa existe um povo que presta culto ao tubarão e à cobra, e um príncipe que imagina que a as propriedades de um simples íman resultam da agencia de um espírito maléfico. A Africa é, realmente, cercada por uma barreira efetiva contra a entrada do comércio, da agricultura e do Cristianismo. Essa barreira é o Tráfico de Escravos)”.

Quanto ao envolvimento português no tráfico, tanto histórico como contemporâneo ao autor, logo no terceiro parágrafo, do primeiro capítulo da obra – dedicado ao apuramento do volume total de vítimas do comércio negreiro – Buxton é categórico ao apontar as culpas:

“It is almost impossible to arrive at the exact extent to which any contraband trade, much more a trade so revolting, is carried on. It is the interest of those concerned in it to conceal all evidence of their guilt; and the Governor of a Portuguese colony is not very likely, at once to connive at the crime, and to confess that it is extensively practiced (É quase impossível apurar qual o volume de um comércio de contrabando, ainda mais tratando-se de um comércio tão revoltante. É do interesse de todos os nele envolvidos esconder as provas da sua culpa; e o Governador de uma colónia

contrário à de Bowdich¹, não ser traduzida e oficialmente divulgada em Portugal. Contudo, tal não implica que esta não tenha sido influente nos pequenos círculos portugueses anglófonos que mais afoitamente defendiam a aproximação ao que entendiam ser um imperialismo “à Inglesa”².

Buxton começa a sua *The African slave trade and its remedy* precisamente por admitir que “as Superstições e Crueldades” que tinham regularmente lugar no continente eram um problema quase tão urgente como o tráfico humano, mantendo no entanto que estas eram tão proximamente aliadas à escravatura, que um “remédio” para a última seria igualmente panaceia para as primeiras³. África surge assim nos seus textos como um “reino das trevas”⁴, que havia no entanto começado por ser um verdadeiro éden⁵: “Bosman, escrevendo por volta de 1700, afirma que foram os colonos Europeus quem começou a

Portuguesa não costuma, ao mesmo tempo que é conivente com o crime, confessar até que ponto este é cometido)”.
Idem, ibidem, pp. 12, 15.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, p. 544.

² Tavares de Macedo ecoa *The African slave trade* quando defende que “[n]ão é só entre os pretos, mas é verdade igualmente applicavel aos homens da familia Européa, que quem pôde deixar de trabalhar, não trabalha”:

“I am going to reverse the Picture, and to show that when Africans are masters and Englishmen their slaves, they reckon us a poor, pitiful, degraded race of mortals; inveterate thieves, and proverbial liars; too lazy to work, too stupid to learn, too base to be credited; hardly sensible of the obligation of an oath [...] Let Slavery be imposed on man whatever race, that man is found a poor, tame, degenerate creature. The black, being a slave thiever; so does the white. He lies; so does the white. The black will not do a stroke of work, except under the terror of the lash; just so the white (Vou agora inverter o Retrato, e mostrar como quando os Africanos são os mestres e os Ingleses os seus escravos, eles nos têm em conta como uma pobre, desprezável e degradada raça de mortais; ladrões inveterados; e mentirosos proverbiais; demasiado preguiçosos para trabalhar, demasiado estúpidos para aprender, demasiado boçais para ter qualquer crédito; dificilmente sensíveis que chegue para perceber a obrigação imposta por uma promessa [...] Que a Escravatura seja imposta num homem de qualquer raça. Esse homem será uma pobre, quebrada e degenerada criatura. O negro sendo um escravo rouba; também o faz o branco. Ele mente; também o branco. O negro não fará um pouco de trabalho que seja sem estar sob o terror do chicote; o mesmo é verdade para o branco)”.

A defesa de Tavares de Macedo da introdução do comércio e da indústria (agrícola via plantações ou fabril) enquanto panaceia para os males supostamente “culturais” ou de “mentalidades” da colónia angolana deve ser igualmente tida em conta como possivelmente derivativa, ou pelo menos fortemente influenciada pela tese de Buxton.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 2ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1841-1842, pp. 135-136; Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 461-462.

³ “[Eu] have subjoined a chapter on a topic which strictly belongs to the State of Africa, and is in every sense closely allied to the Slave Trade, as the Superstitions and Cruelties existing in that country. A “Remedy” is almost as urgently demanded for these as for the Traffic itself”.

Idem, ibidem, p. iv.

⁴ “Kingdom of darkness”.

Idem, ibidem, p. 11.

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 227-229.

semear a discórdia entre os nativos de África, a fim de comprarem os prisioneiros de guerra destes”¹. É a escravatura, na sua vertente atlântica, que segundo o autor introduz as trevas no continente (num quadro de fortes ressonâncias miltonianas), sendo que, noutra passagem, Buxton admite que neste esquema de coisas os africanos desempenharam também um papel na sua própria perdição (mantendo assim as fortes conotações bíblicas):

“O Africano adquiriu um gosto pelas produções do mundo civilizado. Estas tornaram-se essenciais para ele. O progenitor – bruto e degradado como está – negocia a sua progeneritura; o chefe o seu súbdito; e cada individuo **olha com mau-olhado** o seu vizinho, e espalha armadilhas para o apanhar, – porque a venda de crianças, súbditos, e vizinhos é a única forma até agora oferecida pelo comércio Europeu, de aceder aos bens capazes de saciar as necessidades que este mesmo comércio criou”.²

Interessante notar que Buxton sugere nesta passagem não só que o tráfico transatlântico de escravos, bem como a cupidez que este havia despertado, está na origem de todos os males resultantes tanto da degradação das relações familiares e de boa vizinhança como do rasgar de qualquer tipo de contrato social entre súbditos e autoridades, como chega a abrir a porta para a possibilidade de que certas superstições tenham a sua proveniência precisamente no “mau-olhado” que se torna a norma entre os indivíduos que deixam de ser próximos e familiares, por se passarem a encarar uns aos outros como simples mercadorias. Este último ponto torna-se central ao seu abolicionismo, que passa a focar-se na tarefa de oferecer artigos para troca alternativos aos africanos, com o fim

¹ “Bosman, about 1700, writes that it was the early European settlers who first sowed dissension among the natives of Africa, for the sake of purchasing their prisoners of war”.

É interessante notar que o autor se baseia nos relatos do Capitão holandês Willem Bosman, o que significa que “os primeiros colonos” luciferinos seriam nada mais que os portugueses.

Idem, ibidem, p. 227; Willen Bosman, *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. Containing a geographical, political and natural history of the kingdoms and countries; with a particular account of the rise, progress and present condition of all the European settlements upon that coast; and the just measures for improving the several branches of the Guinea trade. Illus. with several cutts. Written originally in Dutch by Willem Bosman ... And now faithfully done into English. To which is prefix'd, an exact map of the whole coast of Guinea, that was not in the original*, Londres, J. Knapton, 1705.

² “The African has acquired a taste for the productions of the civilized world. They have become essential to him. The parent – debased and brutalized as he is – barter his child; the chief his subject; each individual looks with **an evil eye** on his neighbor, and lays snares to catch him, – because the sale of children, subjects, and neighbors, is the only means as yet afforded, by European commerce, for the supply of those wants which that commerce has created”.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 7 (ênfase não no original).

proclamado de que estes assim deixariam de transformar os seus mais próximos em mercadorias redimíveis em bens europeus. A urgência moral desta tarefa era apresentada como elevada porque, segundo Buxton e as suas fontes, da objetificação dos escravos resultaria a maior desvalorização possível da vida humana, que uma vez aliada às superstições locais dava azo às inacreditáveis hecatombes que o autor pormenorizadamente descreve¹.

Nesta dependência retórica da descrição de carnificinas, a obra de Buxton – programática para a geração que em Inglaterra viria a redirecionar a atenção concedida a África na esfera pública, aquando do maior ímpeto abolicionista, para a defesa do expansionismo imperial vitoriano –, ombreava com as defesas portuguesas da manutenção do tráfico negreiro suas contemporâneas. João Pedro Marques, na sua resenha da evolução das opiniões divulgadas no jornal *O Nacional* de 1837 a 1840, demonstra que a partir desta primeira data, nas páginas deste periódico que havia ventilado posições abolicionistas desde 1835, o discurso “toleracionista”² ganha então primazia absoluta³. Esta posição de tolerância perante o tráfico, baseada no argumento de que este seria um mal menor, ancorava-se não só na divulgação de teorias mais ou menos paranoicas sobre a motivação do abolicionismo inglês (mobilizadoras dos mais apegados ao mito da “Herança Sagrada”), como também na vulgarização de passagens deste teor:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 2, 32, 233-239, 241, 250.

² João Pedro Marques defende que os autores que define como “toleracionistas” (que apelida também de “para-abolicionistas”, separando-os dos abolicionistas por causa do seu silêncio ensurdecedor face ao tráfico negreiro e às atrocidades dele decorrentes) antecedem os gradualistas, corrente na qual se acabariam por diluir, quando esta se torna a única via que a pressão Inglesa, em conjunto com a derrota da extensão do liberalismo “teórico” às colónias, permite:

“Em suma, os que pretendiam a continuação do comércio negreiro tinham abandonado inteiramente a defesa frontal do sistema escravagista, e, aceitando teoricamente o princípio da abolição, faziam a apologia do gradualismo. O seu discurso colara-se à vertente mais ousada do toleracionismo contaminando-a e esvaziando-a das suas virtualidades pró-abolicionistas. De facto, e porque constituía um modo de acção complacente e ambíguo, o gradualismo podia funcionar quer como aval cauteloso às abolições quer como tentativa de domesticação e de evitação das pressões abolicionistas vindas do exterior, isto é, como um estratagema do escravismo. Era uma porta aberta à duplicidade e, através dela, o toleracionismo convertia-se num terreno de mal-entendidos, numa espécie de albergue espanhol onde todos cabiam, desde o escravista encapotado até ao antiescravista tímido e cauteloso”.

Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 83-86, 121-122.

³ *Idem, ibidem*, pp. 254-260.

“Se os negros não tivessem compradores aos seus escravos, em vez de poupar as vidas dos inimigos lhes dariam a morte, à vista do que, a abolição do tráfico da escravatura não é um bem para África [...]; dessa abolição se seguiria um mal não pequeno para aquela parte do mundo, isto é, refinar a crueldade e carácter sanguinolento dos negros, e até a antropofagia, pois [...] muitas povoações de negros estão no abominável costume de cortar e vender nos talhos a carne dos prisioneiros; **à quelque chose malheur est bon**, o tráfico da escravatura, desafiando a cobiça daqueles bárbaros, tem feito menos frequentes estes horrores que decerto hão-de aumentar com a sua extinção”.¹

Ciente desta impressionante coincidência no recurso a um verdadeiro “libelo de sangue” sobre os africanos – sem dúvida resultante do recurso às mesmas fontes arcaicas, traduzidas ou no original² –, Buxton preventivamente separa as águas, insistindo que, na sua forma de entender as coisas, os sacrifícios humanos e outras atrocidades eram causados pela degradação implícita ao comércio humano, e não anteriores a este, sendo negada portanto a possibilidade do “resgate humanitário” constituir uma válvula de escape para as vítimas, como defendiam os gradualistas:

“Uma apologia para o Tráfico de Escravos tem sido avançada: que se não existisse um mercado para a venda das vítimas estas seriam mortas. Eu estou, porém, prestes a demonstrar que nos países em que prevalece o Tráfico de Escravos é precisamente aonde os sacrifícios humanos decorrem com maiores excessos”.³

Após tomar esta precaução, Buxton entrega-se à descrição da barbárie africana, em passagens de tal maneira evocativas que não podiam deixar de vir a influenciar o discurso gradualista, principalmente em países sem tradição abolicionista (através da qual

¹ O *Nacional*, 25 de setembro de 1838 *apud* João Pedro Marques, *ob. cit.*, p. 257 (ênfase no original).

² Por vezes o recurso a reproduções das fontes quinhentistas sobre o suposto canibalismo africano nem sequer requeria uma leitura textual, apenas o consumo das célebres xilogravuras de açougues humanos (tão depressa legendadas como figurando cenas americanas, como africanas).

Sílvio Marcus de Souza Correa, *ob. cit.*

³ “*One apology for the Slave Trade has been suggested: that if there were not a market for the sale of the victims they would be put to death. I am, however, about to show that the countries in which the Slave Trade chiefly prevails are precisely those in which human sacrifices are carried to the greatest excess.*”

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 230.

alternativamente as digerir), como Portugal, em que a via gradualista depressa se apresentou como a única disponível para de imediato travar tamanhos horrores (sensação de falta de alternativas que foi exacerbada pela tomada de consciência do estado lastimoso das missões do Real Padroado¹ – a base da outra via para por cobro às superstições africanas imediatamente avançada pelos “teóricos”). Um dos temas escolhidos por Buxton foi precisamente a centralidade aos sistemas legais africanos do recurso a ordálios, aproximando-se assim mais uma vez dos argumentos dos gradualistas portugueses:

“De todos os costumes bárbaros de África, o contínuo recurso ao ordálio da ‘água vermelha’ ou veneno é o pior. Este, de igual forma, mostra o muito pouco valor que é dado à vida humana. Em Iddah [no atual Gana], o Sr. Oldfield viu uma procissão constituída pelas mulheres de um recentemente falecido filho do Rei, que iam a caminho de provar a sua inocência na morte deste bebendo veneno; e, ele diz, “que de sessenta destas iludidas infelizes, trinta e uma morreram”.²

É interessante notar que Buxton, tal como os gradualistas lusos – e, anteriormente, os jusnaturalistas do iluminismo –, concede à prova por ordálio um enorme destaque no quotidiano local, considerando esta forma de administrar justiça um dos piores costumes dos negros africanos. A forma como o autor desta premissa chega a conclusões radicalmente diferentes dos gradualistas, que para solucionar este mal logo acenavam com o “resgate humanitário”, é precisamente separar o recurso ao ordálio da crença no feitiço, completamente silenciada neste trecho, que não deixa de todo claro como as sessenta viúvas do defunto se viram envolvidas numa investigação sobre a sua morte. Esta amnésia seletiva, possível pelo escolher a dedo das fontes transcritas e indiretamente citadas, permite ao autor atribuir a hecatombe não à crença no poder do feitiço ou em qualquer

¹ Piorando a situação, o Portugal liberal havia cortado as relações diplomáticas com o Vaticano – entre 1834 e 1841 – o que sem dúvida contribuiu para que em 1853 o clero diocesano da colónia angolana estivesse reduzido a “seis sacerdotes, todos eles *filhos do país*, incluindo os cónegos da Sé”.

Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, pp. 512-515.

² “*Of the other barbarous customs of Africa, the continual appeal to the ordeal of ‘red water’ or poison is one of the worst. This, too, also shows the very low rate at which human life is valued. At Iddah Mr. Oldfield saw a procession of the wives of the King’s son, just deceased, who were proceeding to establish their innocence of his death by drinking poison; and he says, that “out of sixty of these poor infatuated wretches, thirty-one died”.*

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 240-241.

outra forma de ação maléfica sobrenatural, como o fariam os gradualistas portugueses, mas sim ao pouco valor dado à vida humana, resultado de anos de degradante tráfico negreiro. Neste aspeto, Buxton toma a deixa de Tuckey, e do seu companheiro norueguês, Christian Smith, reproduzindo para bom efeito os seus silêncios seletivos¹.

Quando Buxton, ao catalogar os costumes bárbaros e as superstições, finalmente volta a sua atenção para o feitiço, é sob o prisma do *fetishism* que o faz². No entanto, este autor ainda não transporta para o seu discurso qualquer tipo de considerações sobre uma suposta diferente natureza ontológica africana, considerando as culturas e homens do continente africano como temporalmente desfasados em relação à Europa – à maneira iluminista –, mas na sua essência idênticos³. Neste espírito, é apenas após ressaltar na introdução à sua obra que os Ingleses, de acordo com autores clássicos como Cícero, Estrabão ou Diodoro Sículo⁴, haviam já sido nada mais que selvagens antropófagos, que

¹ James Hingston Tuckey, *ob. cit.*, pp. 184-186, 228-229, 383, 467.

² O autor dá a seguinte definição de “*fetish* (fétiche)”, numa nota de rodapé à descrição de que: “*near the palace of the King of Benin are several fetish places, the depositories of the usual objects of worship: “many unfortunate slaves are sacrificed in front of these temples* (perto do palácio do Rei de Benim estão situados uma série de sítios de fétiches, onde são depositados os usuais objetos de culto: “muitos infelizes escravos são sacrificados em frente a estes templos)”. Nesta nota de rodapé Buxton afirma que: “*The “fetish” is a word for any being or object supposed to possess supernatural power: It is applied therefore to the demons whom the Pagans worship, and to the charms with which they protect themselves against their power* (“Fétiche” é a palavra que descreve qualquer ser ou objeto que supostamente possui poder sobrenatural: como tal é aplicada para descrever os demónios que os pagãos adoram, bem como os amuletos que usam para se defenderem do poder destes)”. É interessante notar que mesmo nesta passagem Buxton reafirma a sua opinião que os sacrificados nos supostos templos dos fétiches o são não por o culto a estes assim o exigir, mas porque a sua situação de escravos os torna dispensáveis.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 231-232.

³ O autor, ao exortar os seus compatriotas para a tarefa de reformar África, defende que esta não é impossível porque iguais “reestruturações” haviam já tido lugar na história:

“*What has been done, may be done again; and it is matter of history, that from superstitions as bloody, from a state of intellect as rude, and from the Slave Trade itself, a nation has been reclaimed, and now enjoys, in comparison with Africa, a blaze of light, liberty, religion, and happiness. That nation is Great Britain. What we find the Africans, the Romans found us* (O que já foi feito pode ser repetido; e é matéria da história, que de superstições tão sangrentas, de um estado de intelecto tão rude, e mesmo do Tráfico de Escravos, uma nação foi reclamada, e agora disfruta, em comparação com África, de um clarão de luz, liberdade, religião e felicidade. Essa nação é a Grã-Bretanha. O que nós pensamos dos africanos, pensaram os romanos de nós)”.

É interessante notar que apesar de Buxton não ser a favor do imperialismo expansionista, nesta passagem, ao escolher Roma como termo de comparação, acaba por fazer uma apologia velada das capacidades reformadoras do imperialismo.

Idem, ibidem, pp. 240-241.

⁴ Buxton cita mesmo diretamente Diodoro Sículo: “*The Gauls are such savages that they devour human flesh; as do also those British nations which inhabit Ireland* (Os Gauleses são tamanhos selvagens que devoram a carne humana; como o fazem aquelas nações Bretãs que habitam na Irlanda)”.

Idem, ibidem, p. 13.

Buxton descreve os rituais que supostamente teriam lugar em torno de uma “*fetish tree*” (“árvore do fétiche”) encontrada em Badagry¹:

“Cada criminoso [na verdade prisioneiro de guerra] sendo conduzido à árvore do fétiche [...] um seu companheiro se coloca por detrás dele de forma sorrateira, e com um cacete pesado inflige uma violenta pancada na parte de trás da sua cabeça, [...] fazendo com que os seus miolos se espalhem pelo chão. O indivíduo sem sentidos é então carregado até à cabana do fétiche, [...] aí lhe separam a cabeça do tronco com um machado, e sangue fumegante derrama-se profusamente [numa cabaça preparada para o receber]. [...] outros desgraçados [...] extraem o seu coração por completo de dentro do seu peito [...], sendo este apresentado ao Rei primeiro, e depois às suas mulheres e generais [...] e sua majestade e o seu séquito, fazendo uma incisão nele com os seus dentes, satisfazem-se com o sangue espumante, que também lhes é oferecido, sendo o coração exibido à multidão. É então fixado na ponta de uma longa lança, e, com a cabaça de sangue, e o corpo decapitado, segue em parada pela localidade, seguido de centenas de lanceiros, e uma densa multidão. Quem expressar o desejo de morder o coração, ou beber o sangue, têm-nos a ambos imediatamente postos ao seu dispor, continuando a multidão a dançar e a cantar”.²

Nesta longa e evocativa passagem, decalcada quase na totalidade dos relatos de Richard Lemon Lander (1804-1834)³, Buxton apresenta a antropofagia ritual como um

¹ Cidade portuária atualmente pertencente ao estado de Lagos, na Nigéria, que havia sido fundada a inícios do século XVIII por refugiados fugidos das guerras com os Fons do Reino do Daomé.

Encyclopædia Britannica, “Badagry - Nigeria”, disponível em: <http://www.britannica.com/place/Badagry>.

² “*Each criminal [na verdade prisioneiro de Guerra] being conducted to the fetish tree [...] a fellow steals imperceptibly behind him with a heavy club, inflicts a violent blow on the back of the head, and [...] dashes out his brains. The senseless being is then taken to the fetish but [...] [a sua] head is severed from the trunk with an axe, and the smoking blood gurgles into it [numa cabaça preparada para o receber]. [...] other wretches [...] extract the heart entire from the breast [...], it [o coração] is presented to the King first, and afterwards to his wives and generals [...] and his majesty and suit making an incision into it with their teeth, and partaking of the foamy blood, which is likewise offered, the heart is exhibited to the surrounding multitude. It is then affixed to the head of a tall spear, and with the calabash of blood, and headless body, paraded through the town, followed by hundreds of spearmen, and a dense crowd of people. Whoever may express an inclination to bite the heart or drink the blood, has it immediately presented to him for that purpose, the multitude dancing and singing*”.

Esta passagem é baseada nos relatos que Richard Lander, explorador e autor profícuo, havia publicado como sendo a única memória pública da última e gorada expedição do Capitão Clapperton a África.

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, “The British search for the course of the Niger River: from a geographical problem to potential possession” in *História*, vol. XXXI, n.º 2, 2012, pp 146-170; Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 241-242; Richard Lander, *Records of Captain Clapperton's last expedition to Africa: by Richard Lander, his faithful attendant, and the only surviving member of the expedition: with the subsequent adventures of the author*, vol. II, Londres, Henry Colburn e Richard Bentley, 1830, pp. 252-275.

³ A vida e obra dos irmãos Richard e John Lander (1807-1839), bem como de Hugh Clapperton (1788-1827), tem vindo a ser investigada pelo antigo diplomata Jamie Bruce Lockhart, a partir do *The Harriet Tubman Institute for Research on the Global Migrations of African Peoples*, da York University, e em colaboração próxima com

evento banal da vida pública africana¹, tentando não dar azo ao avanço do argumento gradualista de que estes banquetes canibais seriam evitáveis, se o negócio negreiro pudesse continuar com o resgate humanitário. Consegue evitar resvalar para a apologia do resgate, no entanto, apenas através da conjugação deste relato de atrocidades com a passagem em que afirma que Inglaterra havia já sido assim, e exatamente pela mesma causa: a iniquidade do Tráfico, espécie de pecado original. Separando ambas as premissas do seu argumento, e apenas reclamando as vívidas imagens de hecatombes, as suas descrições podem ser usadas para o avanço de uma agenda precisamente contrária à sua. É interessante notar ainda que Buxton, que viria a influenciar fortemente Livingstone, escolhe exprimir a passagem em que mais contribui para a criação de uma lenda negra sobre os africanos numa linguagem bastante específica, em que, seguindo a deixa da sua fonte, Richard Lander, é dada preferência a um “exótico familiar” aos seus leitores², tanto mais que ecoava práticas de antropofagia medicinal há pouco tempo banidas do espaço cultural das elites europeias.

Paul Lovejoy. Este último autor, em polémica recente com João José Reis, chama à atenção para os inúmeros documentos inéditos sobre os dois irmãos, disponíveis no *site* do *Harriet Tubman Institute*. Nesta mesma localização eletrónica, um *paper* anónimo, que Lovejoy refere como bibliografia credível, de título “Journals or journalism?: The Landers’ Niger journal (1834)”, lança dúvidas fundadas sobre a capacidade de escrita de Richard Lander – fato que supostamente envergonhava o seu prolífico irmão, John –, o que reforça a tese de que as narrativas de Richard Lander doravante analisadas mais do que testemunhos etnográficos ou mesmo memórias, são uma amálgama literária produzida ou grandemente manipulada por um ou mais editores: um condensado perfeito da *weltanschauung* e fantasias da época, portanto. O próprio narrador de *Records of Captain Clapperton’s last expedition to Africa*, assumindo-se como Richard Lander, a páginas confessa que “*In the composition of the following pages I must acknowledge my obligations to a younger brother, and (with the exception of the customary revision of the printed sheets) to him alone* (Na composição das seguintes páginas devo confessor as minhas dívidas para com um irmão mais novo, e (com a exceção das normais revisões de folhas impressas) a ele apenas)”. Que Lander se tenha sentido pressionado a introduzir a sua obra com tal declaração é em si mesmo revelador.

Anónimo, “Journals or journalism?: The Landers’ Niger journal (1834)”, disponível em:

<http://www.tubmaninstitute.ca/sites/default/files/file/Essay%20on%20R%20and%20J%20Landers%20journals%20%20D3%20Nov%202010-1.pdf>; Jamie Bruce Lockhart, “Documents relating to the Lander Brothers’s Niger expedition of 1830”, disponível em:

http://www.tubmaninstitute.ca/documents_relating_to_the_lander_brothers_niger_expedition_of_1830;

Paul E. Lovejoy, “Jihad, “Era das Revoluções” e História Atlântica: Desafiando a Interpretação de Reis da História Brasileira”, in *Topoi*, vol. XVI, n.º 30, pp. 390-395; Paul E. Lovejoy (ed.) e Jamie Bruce Lockhart (ed.), *Hugh Clapperton into the Interior of Africa, Records of the Second Expedition, 1825-1827*, Leiden, Brill, 2005; Richard Lander, *ob. cit.*, p. xviii.

¹ Referindo que este ritual tinha como finalidade apaziguar os “*manes*” dos soldados mortos em combate: “*Prisoners taken in war [os criminosos – criminosos do trecho acima transcrito] are also immolated, to appease the manes of the soldiers [...] slain in battle* (Os prisioneiros capturados na guerra são também imolados, de forma a apaziguar os manes dos soldados [...] mortos em combate)”.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 241.

² Por via das narrativas góticas coloniais e da literatura de aventuras e viagens, géneros que serão analisados no próximo capítulo.

A cena da execução sangrenta que Buxton faz questão de descrever ao pormenor – e que, incrivelmente, é uma versão mais sóbria da narração de Lander – pode parecer uma que seria recebida como completamente extravagante pelos seus leitores, no entanto, a antropofagia medicinal havia sido bastante comum durante o iluminismo inglês, começando apenas a tornar-se tabu na época vitoriana (em que, não inocentemente, começa a ser imputada a africanos negros), sendo que cenas idênticas em parte à descrita tinham ainda lugar à data da publicação de Buxton nos países germanófonos¹. Com a exceção clara das práticas relacionadas com o manusear dos corações dos condenados, o relato em segunda mão de Buxton parece mais influenciado pelas práticas de medicina popular europeias que estavam em vias de ser esquecidas e branqueadas, do que por uma

¹ Conforme Richard Sugg demonstra, as práticas de antropofagia médica foram comuns entre as classes abastadas inglesas e centro-europeias durante o iluminismo, tendo atingido o seu apogeu durante a Revolução Científica, mantendo-se depois somente arreigadas por entre as classes mais pobres, até à época vitoriana. Este mesmo autor refere que ainda na década de quarenta do século XIX, nas execuções com machado que tinham lugar nos países germanófonos, era comum membros das classes mais pobres correrem a recolher o sangue do falecido, bebendo-o imediatamente e começando então a correr até desmaiarem – uma cura tida como certa para a epilepsia (este costume, mesmo proibido, manteve-se, sendo que a última tentativa registada de alguém o praticar data de 1908). Tendo presente estes factos, torna-se claro que ao apresentar este costume como um típico dos negros africanos, Buxton mais uma vez os critica acima de tudo pelo seu desfasamento temporal face às classes altas europeias (que já haviam abandonado estes hábitos), sendo que desta acusação não se libavam ainda automaticamente as classes pobres inglesas e demais “Outros” internos. Significativamente, em 1892 a Sociedade de Geografia de Lisboa mandaria traduzir um opúsculo de Dr. MacGowan, de título *O Homem como medicamento – superstições medicas e religiosas que victimam o homem; afinidade d'estas crenças com as crises anti-europeias*, originalmente apresentado ao X Congresso Internacional dos Orientalistas de Londres, e que trata dos casos de canibalismo médico na China. Estes são apresentados como baseados na tradição local, apesar de o autor escrever como forma de explicar porque os estrangeiros estavam sendo injustamente acusados de os perpetrar, por meio de feitiçaria:

“Os estrangeiros na China devem estar admirados perante as acusações que os organizadores de tumultos lhes fazem, de empregarem drogas que embrutecem e enfeitiçam as suas victimas, às quaes tiram os olhos e extraem o coração para usos médicos.

Proponho-me desfazer essa admiração e provar que, sob um ponto de vista médico chinês, essas acusações não são de modo algum contrarias a uma certa ordem de crenças.

É bem sabido que, o que retardou em certo grau a civilização ocidental foram superstições medicas de um character adjecto. A China apresentou, e ainda soffre, d'essa phase anormal da evolução historica, cujos traços mais salientes se manifestavam na crença de que certas partes do corpo humano e todas as suas secreções possuíam propriedades terapêuticas”.

Esta passagem demonstra portanto como a imputação do uso de partes do corpo humano como simples funciona na verdade como uma imputação de atraso civilizacional (visto a Europa ter “passado” por esta “fase”), sendo que o autor descreve mesmo algumas fórmulas (em que o “fel de um homem recentemente abatido” é usado) como válidas e incontestáveis. O tradutor do panfleto, de nome Demétrio Cinatti, cônsul Português em Cantão, adiciona algumas notas de rodapé intercalando referências à sua própria experiência, sendo a seguinte a mais curiosa: “Os habitantes portugueses de Macau usam para certas doenças um medicamento china em que entra «carapinha de cafe». Chama-se-lhe «mezinha de suzo» (por sujo)”. A cópia consultada de *O Homem como medicamento* pertencia à biblioteca pessoal de Oliveira Martins.

Dr. MacGowan e Demetrio Cinatti (trad.), *O Homem como medicamento – superstições medicas e religiosas que victimam o homem; afinidade d'estas crenças com as crises anti-europeias*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892, pp. 5, 6, 11; Richard Sugg, *Mummies, Cannibals and Vampires. The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*, Londres, Routledge, 2011.

qualquer tradição de matriz africana¹. Uma outra passagem reproduzida pelo autor, também ela baseada em narrações alheias, conta mais uma vez com pormenores relacionados com a canibalização simbólica de corações, desta feita interligados com detalhes um pouco mais plausíveis:

“O Sr. Jones, um Comerciante e Capitão da milícia, tendo recebido cinco feridas, foi imediatamente sacrificado; tal, no entanto, teria sido o seu destino, mesmo se fosse Ashanti; porque qualquer um que tenha recebido cinco feridas em combate, sendo amigo ou inimigo, é imediatamente devotado ao fétiche. É dito que os chefes Ashanti comeram o coração de Sir Charles M’Carthy, para que absorvessem o seu valor; e que os seus ossos e carne seca foram divididos entre eles como amuletos para inspirar coragem”.²

O *topos* que inspira os pormenores relacionados com o manuseamento de corações parece ser também de matriz europeia, desta feita não relacionado com qualquer prática historicamente verificável, antes sim com uma outra lenda negra, que surpreendentemente parece fornecer elementos diretamente à que estava a ser criada sobre os africanos negros: o “libelo de sangue” contra os judeus³. Como Jerry Phillips defende no seu artigo

¹ Neste ponto é interessante ter em conta o artigo “‘My Head Belongs to the King’: on the Political and Ritual Significance of Decapitation in Pre-Colonial Dahomey” de Robin Law, que, apesar de se focar no vizinho Reino do Daomé (atual Benim), proporciona pistas para entender o possível uso que as partes humanas dos condenados poderiam ter em Badagry (que, recorde-se, havia sido fundada por refugiados do Daomé). Segundo Robin Law, a “utilidade” que as cabeças dos decapitados tinham localmente era enquanto *loci* de um culto dos antepassados privado, dentro das linhagens dos falecidos – prática que as autoridades centrais do Reino do Daomé tentavam suprimir, de forma a reforçar os cultos centralizados aos antepassados reais. Esta clara manobra política era justificada com alegações de que as cabeças podiam, se separadas do corpo e manipuladas, ser abusadas ritualmente de forma a criar amuletos (o que indica que a utilização de partes do corpo nesta “indústria” era tida como plausível). De notar, portanto, que o canibalismo ou a antropofagia médica não fazem parte deste horizonte de possibilidades.

Robin Law, “‘My Head Belongs to the King’: on the Political and Ritual Significance of Decapitation in Pre-Colonial Dahomey”, in *The Journal of African History*, vol. XXX, n.º 3, 1989, pp. 399-415.

² “*Mr. Jones, a Merchant and Captain of the militia, having received five wounds [durante as Guerras Anglo-Ashanti], was immediately sacrificed; this, however, would have happened to him, had he been an Ashantee; for any one who has received five wounds in an action, whether friend or foe, is devoted to the fetish. It is said that the Ashantee chiefs ate Sir Charles M’Carthy’s heart, that they might imbibe his valour; and that his dried flesh and bones were divided amongst them as charms to inspire courage?*”.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 240.

³ Simon Schama providencia uma breve introdução histórica ao “libelo de sangue”, destacando o papel que neste tinham as imagens de hecatombes e banquetes canibais, em que o sangue fluía profusamente: “*Blood was everywhere in both the fantasies [crístãs] and the realities [dos martírios sofridos pelos judeus, em vingança] (O Sangue estava por todo lado, quer nas fantasias, quer nas realidades)*”. Uma parte integrante desta sangrenta

“Cannibalism qua Capitalism”¹, o ponto em que os universos narrativos da lenda negra sobre os africanos negros e do “libelo de sangue” se tocam é precisamente o canibalismo, imputado a ambos os grupos vilipendiados – judeus e negros – como metáfora para a acumulação primária de capital, tida como indevida e ameaçadora nas mãos destes grupos subalternos². Tendo este aspeto em conta, é possível reavaliar e melhor compreender afirmações como a de David Livingstone acerca dos ambaquistas angolanos:

“Eles são incrivelmente dotados para o comércio, e às vezes são apelidados de Judeus de Angola.

Eles empregam-se como amanuenses e escriturários, e a sua delicada e feminina constituição

lenda negra era constituída pela descrição das práticas a que os judeus supostamente se dedicariam com os corações das suas vítimas, dando Schama o exemplo mito do *Santo Niño de La Guardia*, um suposto mártir católico dos arredores de Toledo, que segundo a tradição espanhola teria sido martirizado na década de oitenta do século XV por judeus, que lhe haviam arrancado o coração, parte essencial dos seus supostos rituais de magia negra. Segundo a *Encyclopaedia Judaica*:

“*Blood Libel: the allegation that Jews murder non-Jews, especially Christians, in order to obtain blood for the Passover or other rituals; a complex of deliberate lies, trumped-up accusations, and popular beliefs about the murder-lust of the Jews and their bloodthirstiness, based on the conception that Jews hate Christianity and mankind in general. It is combined with the delusion that Jews are in some way not human and must have recourse to special remedies and subterfuges in order to appear, at least outwardly, like other men* (Libelo de Sangue: a alegação de que os judeus assassinam os não-judeus, especialmente os cristãos, de forma a obter sangue para a Páscoa ou outros rituais; um complexo de mentiras deliberadas, acusações escandalosas, e crenças populares sobre a sede de sangue e tendência homicida dos judeus, assente na noção de que os judeus odeiam a Cristandade e a humanidade em geral. Combina-se em geral com a ilusão de que os judeus não são humanos e tem de recorrer a remédios e subterfúgios especiais de forma a aparentarem ser, pelo menos exteriormente, como os outros homens)”.

Um dos nexos possíveis que lançam alguma luz sobre os possíveis caminhos da transferência do “libelo de sangue” para o contexto angolano, consiste nos relatos das primeiras gerações de capuchinhos, como os do crédulo António Cavazzi de Montecuccolo, em que preconceitos antisemitas poderiam ter sido utilizados para mobilizar o público-alvo destes textos (superiores hierárquicos, a elite católica em Roma) contra o “Outro” africano, com argumentos imediatamente reconhecíveis.

Encyclopaedia Judaica Jerusalem, “Blood Libel”, vol. IV, “B”, Jerusalem, Keter House Ltd., 1971, pp. 1120-1131; Giovanni Antonio Cavazzi, *Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecuccolo (1687)*, Lisboa, Escolar Editora, 2013; Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words 1000BCE – 1492CE*, Londres, The Bodley Head, 2013, pp. 363-373, 409.

¹ Jerry Phillips, “Cannibalism qua Capitalism: the metaphors of accumulation in Marx, Conrad, Shakespeare, and Marlowe”, in Francis Barker (ed.), Peter Hulme (ed.), Margeret Iversen (ed.), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

² Segundo Jerry Phillips, o canibalismo serve de metáfora privilegiada para qualquer tipo de acumulação primitiva de capital, tida como indevida ou não: “*A prime example of the moral-metaphorical vision of accumulation is afforded by the trope of cannibalism* (Um exemplo excelente da visão moral-metabólica sobre a acumulação é a apresentada pelos modos discursivos do canibalismo)”. Como tal, os discursos sobre o canibalismo não podem deixar de ter o papel de ponto-de-contacto, através do qual se transferem discursos acusatórios de um contexto para outro – quer da Europa medieval para a América do século XVI, quer de ambos estes contextos para a África do século XIX.

Idem, ibidem, p. 183.

[uma “acusação” tipicamente parte do “libelo de sangue”] permite-lhes ter uma bela caligrafia de senhora, um tipo de escrita muito estimada entre os Portugueses”.¹

Esta ligação, que, como foi anteriormente referido, capitalizava também as narrativas em torno da expulsão dos judeus portugueses para São Tomé, pode explicar em parte como fórmulas medievais usadas para construir o “descrédito ideológico”² das elites financeiras judaicas europeias acabariam por ser transcritas para construções míticas sobre os africanos negros, que mais não eram que formas de tentar fazer sentido do contexto africano recorrendo a padrões prévios europeus³. Estes seriam então aplicados às autoridades africanas independentes dos poderes europeus, os “déspotas negros”, que vinham acumulando capital na forma de escravos⁴ – em concorrência com os portugueses⁵ e a despeito do abolicionismo inglês⁶. As técnicas discursivas apuradas na alienação ideológica de alguns dos “Outros” internos europeus são assim estendidas aos “Outros” coloniais, num fluxo sempre dinâmico que aprisiona a ambos, negros e judeus, na posição de subalternos⁷.

¹ “They are remarkably keen in trade, and are sometimes called the Jews of Angola. They are employed as clerks and writers, their feminine delicacy of constitution enabling them to write a fine lady’s hand, a kind of writing much esteemed among the Portuguese”.

David Livingstone, *Livingstone’s Travels and Researches in South Africa*, Filadélfia, J. W. Bradley, 1861, p. 288.

² “Ideological debasement”.

Jerry Phillips, *ob. cit.*, *loc. cit.*.

³ É preciso no entanto ter em conta a existência de mitos e lendas de matriz africana sobre o canibalismo paralelas com as de matriz europeia, conforme já foi descrito em nota de rodapé.

Beatrix Heintze, *ob. cit.*; John Thornton, *ob. cit.*.

⁴ Joseph C. Miller descreve no seu artigo “Imbangala Lineage Slavery – (Angola)” não só a forma como os Imbangalas da Baixa de Cassange concentravam capital na sua linhagem através da anexação de “escravos linhageiros” cujos rendimentos (em termos de produtividade, bem como reprodutivos) estavam isentos de pressões redistributivas, como as bases teóricas e práticas pelas quais tal tipo de acumulação de capital podia ser teoricamente conseguida em qualquer outra sociedade linhageira.

Joseph C. Miller, “Imbangala Lineage Slavery – (Angola)”, in Suzanne Miers e Igor Kopytoff (ed.), *Slavery in Africa – Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

⁵ A obsessão de autores como Oliveira Martins com este aspeto será analisada no capítulo seguinte.

⁶ Este descrédito ideológico seria uma necessidade básica do nascente sistema económico capitalista:

“The accumulation of wealth under capitalism involves both rampant commodity fetishism and the ideological debasement of the many whose interests conflict with the few (A acumulação de riqueza no capitalismo envolve não só um galopante fetichismo das mercadorias, como o descrédito ideológico da maioria cujos interesses chocam com os dos poucos em ascensão)”.

Jerry Phillips, *ob. cit.*, *loc. cit.*.

⁷ Como torna explícito Jerry Phillips:

“The metaphors of accumulation illuminate the centrality of racism and anti-semitism in the capitalist moral universe; [...] racism is [...] as an integral aspect of imperialism, accumulation beyond national borders; while anti-semitism is [...] [a] key to

É interessante notar que a reformulação que Buxton faz dos trechos da obra de Richard Lander granjeia especial credibilidade junto do público inglês, não pelo seu compilador exagerar os detalhes sangrentos na sua denúncia de horrores, mas precisamente porque, curvando o excesso de Lander, Buxton torna as afirmações originais deste mais palatáveis e credíveis. De facto, o primeiro viria a conseguir “amplo apoio político e humanitário” para a sua Expedição ao Níger, cujos “protagonistas foram membros do movimento abolicionista” por ele liderado, e que terminaria também ela em tragédia¹. Esta expedição seria posteriormente analisada por Charles Dickens, no ensaio *The Niger Expedition* (1848)², sendo portanto possível estabelecer uma relação entre os relatos de Lander, a síntese de Buxton, e a posterior e influente posição do famoso romancista inglês³

the moral critique of mercantile and finance capital as beings in a fallen world. The motif of cannibalism imprisons the Jew or the colonized native in an exotic mythology of the dangers proffered to the ‘universal’ subject – dismemberment, ingestion, castration, the measures of bestial appetite (O ambiente metafórico em torno da acumulação ilumina a centralidade do racismo e do antissemitismo ao universo moral capitalista; [...] o racismo é [...] um aspeto central do imperialismo, a acumulação para lá das fronteiras; enquanto que o antissemitismo é [...] chave para a crítica moral do capital mercantil e financeiro, enquanto seres de um mundo após a Queda. O motivo do canibalismo impressiona o Judeu ou o nativo colonizado numa mitologia exótica, de perigos oferecidos ao sujeito ‘universal’ – desmembramento, ingestão, castração, todas as desmedidas de um apetite bestial”).

Idem, ibidem, pp. 183-184.

¹ “...wide political and humanitarian support, [...] its [da Expedição ao Níger] main protagonists were members of the abolitionist movement, led by T. Fowell Buxton. The Expedition ended in disaster as forty-one of its European members died of malaria”.

Jean Comaroff e John Comaroff, *ob. cit.*, pp. 51, 319.

² Dickens conclui categoricamente neste ensaio que a conversão de homens ignorantes e selvagens seria uma tarefa apenas realizável tendo em conta uma extensão de tempo verdadeiramente geológica:

“The history of this Expedition is the history of the Past [e não do futuro] in reference to the heated visions of philanthropists for the railroad Christianisation of Africa, and the abolition of the Slave Trade... Between the civilized European and the barbarous African there is a great gulf set... To change the customs even of civilized... men ... is ... a most difficult and slow proceeding; but to do this by ignorant and savage races, is a work which, like the progressive changes of the globe itself, requires a stretch of years that dazzles in the looking at (A história desta Expedição é a história do Passado quanto às aquecidas visões dos filantropos de uma cristianização de África sob caminho-de-ferro, e da abolição do Tráfico de Escravos... Entre os Europeus e os bárbaros de África existe um grande golfo... Mudar os costumes mesmo de... homens... civilizados é um processo lento e difícil: mas fazê-lo em raças ignorantes e selvagens, é um trabalho que, como as mudanças progressivas do próprio globo, requer um trecho de anos que dá vertigens em se contemplar”).

Charles Dickens, “The Niger Expedition”, in *National Library Editions of Dickens’ Works – Miscellaneous Papers*, vol. XVIII, Nova Iorque, Bigelow, Brown, 1903, p. 64; Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 174.

³ Que em Portugal apenas ganha renome com a publicação de algumas das suas principais obras de ficção no formato de folhetins, a partir de meados da década de setenta do século XIX, sendo que não existe qualquer registo do seu ensaio “The Niger Expedition” ter sido sequer traduzido para o português. No entanto, a posição de Dickens sobre a colonização e o valor dos negros africanos encontra-se difusa nas suas obras de ficção (a expedição ao Níger terá inspirado diretamente *Mrs Jellyby* de *Bleak House*), vindo portanto a ser relevante para a opinião pública portuguesa, ainda que apenas no quartel final do século XIX.

Hugh Thomas, *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*, Nova Iorque, Simon & Schuster Paperbacks, 1997, pp. 658-659; Jean Comaroff e John Comaroff, *ob. cit.*, p. 51; Maria Leonor Machado de Sousa, *et al.*, *Charles Dickens em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2012, pp. 13-14; Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 174.

perante a aventura expansionista imperial inglesa que se adivinhava, as aptidões dos africanos negros do sertão, e um povo europeu que desde o início se encontra interligado com estes relatos de atrocidades: o português. De facto, Richard Lander é instrumental a Buxton porque lhe permite não só acenar com atrocidades, na sua ótica resultantes do tráfico negro, como demonizar os portugueses – o que fazia constantemente perante o Conselho de Ministros britânico, chegando mesmo a agastar com os seus excessos Palmerston e Lord Melbourne¹.

Richard Lander, no segundo volume da sua obra *Records of Captain Clapperton's last expedition to Africa*, dedica todo um capítulo (o décimo oitavo) não só à apresentação da “árvore do fétiche” de Badagry, mas igualmente a descrever os pérfidos hábitos dos comerciantes portugueses aí residentes². O resumo desta secção da sua obra, apresentado em epígrafe no início do referido capítulo, é bastante revelador da forma como o carácter bárbaro dos africanos negros aparece nos textos de Lander como indissociável da selvajaria portuguesa:

“As Cabanas do Fétiche e a árvore de Badagry – Devido às insinuações dos Portugueses o Autor é forçado pelos sacerdotes do Fétiche a engolir a água amarga, sendo o único Europeu a alguma vez ter sido sujeito a este terrível ordálio – As suas reflexões quando informado das circunstâncias – A incrível preservação de uma morte esperada e cruel – Sacrifícios de seres humanos sob os ramos da árvore-Fétiche, excedendo na sua atrocidade todos os relatos anteriores [o trecho em específico que Buxton reproduzirá] – Canção dos habitantes com Adólee [“Rei de Badagry”] à sua frente, nesta ocasião – O Autor, na sua visita a um pirata Português, descobre a árvore sagrada do Fétiche dos Badagrianos, crescendo no coração de uma floresta, e coberta com os corpos desmembrados de seres humanos – Considerações sobre os Portugueses”³.

¹ Hugh Thomas, *ob. cit., loc. cit.*

² Richard Lander, *ob. cit.*, pp. 252-275.

³ “*The Fetish-buts and tree at Badagry – Owing to insinuation of the Portuguese the Author is compelled by the priests of the Fetish, to swallow bitter water, being the only European that ever underwent that dreadful ordeal – His reflections when informed of the circumstance – Astonishing preservation from an expected cruel death – Sacrifices of human beings under the branches of the Fetish-tree, exceeding in atrocity all previous accounts – Song of the inhabitants with Adólee at their head, on the occasion – The Author, on his visit to a Portuguese pirate, discovers the sacred Fetish-tree of the Badagrians growing in the heart of a forest and covered with the dismembered corpses of human beings – Remarks on the Portuguese*”.

Idem, ibidem, p. 252.

Este capítulo está portanto escrito de acordo com uma estrutura circular, em que a descrição do “fetichismo”, da superstição e da prática de sacrifícios humanos dos nativos se entrecruza com a narração dos falsos testemunhos, da pirataria, da traição, e dos costumes decadentes dos portugueses residentes em Badagry. Do ponto de vista do autor, ambos os povos se influenciam mutuamente, numa espiral infernal, alimentada pela cupidez que lhes era transversal – e sempre exacerbada pelo infame tráfico –, apenas possível de ser quebrada pelo ato de coragem individual do herói branco, civilizador e verdadeiramente “Europeu”: Richard Lander, a vanguarda de uma ocupação imperial inglesa que se anunciava como benevolente. Se no “coração de uma floresta” crescia a “árvore sagrada do Fétiche, coberta com os corpos desmembrados de seres humanos”, é interessante notar que esta monstruosidade se encontrava, no universo que Lander descreve, a caminho do sítio onde vivia um “pirata Português”, seu vizinho na selva, e, figurativamente, na selvajaria¹.

Richard Lander começa este capítulo chave da sua obra por descrever como a caveira do pai do Rei Adolée era conservada na “cabana do Fétiche” deste monarca, sendo cultuada com ofertas regulares de sangue humano e animal, e expondo que o povo de Badagry acreditava que se esta relíquia não fosse transportada para os teatros de guerra toda as suas proezas marciais seriam impossíveis². Neste ponto é interessante notar que o autor compara este costume a um que diz ser dos Otomanos – estendendo portanto a sua derisão a um outro império das periferias europeias:

“O povo de Badagry encara esta caveira com a mesma veneração que os Turcos prestam ao estandarte sagrado do seu Profeta; e acreditam, que se por algum desastre ela desaparecer, ou for capturada pelo inimigo, o destino do seu príncipe estaria selado para sempre, e os pilares da sua monarquia se esboroariam em pó, deixando eles de ser um povo!”³

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, pp. 252-253.*

³ “*The people of Badagry regard this skull with the same veneration as the Turks do the sacred banner of their Prophet; and believe, that should it be missed through any casualty, or captured by the enemy, the destiny of their prince would be sealed for ever, and the pillars of their monarchy crumble into dust, so that they would no longer be a people.*”
Idem, ibidem, p. 253.

Esta passagem revela-se importante, porque demonstra mais uma vez a forma como a aproximação de costumes supostamente africanos aos de impérios europeus rivais tidos como decadentes¹ funciona criando uma espécie de sinergia, de que resulta a denigração simultânea de ambas as tradições, e dos grupos políticos que as sustentavam. Mais ainda, evidencia como o suposto culto do fétiche por parte dos africanos negros passaria a ser instrumental para a doutrina britânica de anexação imperial. Se os portugueses estavam interessados na descrição injuriosa de costumes africanos como forma de defenderem o “resgate humanitário”, e assim justificarem a existência de trabalho forçado no seu império (anacronicamente dependente de mão-de-obra escrava), os ingleses ao denunciarem o “fétiche” como a origem do poder das monarquias africanas esperavam de contrário naturalizar o par binário constituído pelos seguintes polos: de um lado a soberania da Coroa Britânica (legítima, baseada em princípios racionais); do outro as soberanias africanas (ilegítimas, assentes na colocação injustificada de fé e valor em princípios errados e desprovidos de qualquer base racional – fetichistas, portanto).

Após este esquema binário “Império Britânico”/“soberania justificada” e “formações políticas africanas”/“fétiche” estar criado, a anexação e submissão imperial poderia ser facilmente justificada², e, porque não, estendida aos territórios dos impérios periféricos da Europa, tidos como decadentes (o Português, Espanhol ou o Otomano). Mais uma vez nota-se também neste trecho a presença de um tema que se começa a cristalizar, e que será trabalhado tanto pelos propagandistas britânicos como portugueses: o do “déspota negro”. Se nas narrativas lusas especial ênfase era dado ao poder, sem margem

¹ De notar que esta sinergia se estendia igualmente aos “mouros” magrebinos e aos Árabes estabelecidos quer na Península Arábica quer no Norte de África. Nas obras de Mungo Park é nítida a imputação de culpas pelo tráfico humano subsaariano a estes grupos, caminhando nelas a construção de uma lenda negra sobre os africanos a par e passo com a de um “Orientalismo” que viria a justificar a anexação imperial dos territórios muçulmanos quer a sul quer a norte do Saara.

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, *ob. cit.*, pp. 152-155.

² Numa carta de Thomas Fowell Buxton (também assinada pelo juiz e parlamentarista abolicionista Stephen Lushington) dirigida ao estadista britânico John Russel em 1840, e publicada em anexo a uma narração da expedição ao rio Níger de 1841, a defesa do expansionismo britânico com base na supressão de atrocidades é encetada de forma explícita, sucinta e direta:

“*But supposing the natives to be rulers, we must submit to all their abominations, and consent to see human sacrifices made, and to be thwarted by the evil influence which such sights exercise on all attempts at civilization* (Mas supondo que os nativos continuam a exercer soberania, temos que nos submeter a todas as suas abominações, a consentir que sacrifícios humanos sejam feitos, e a continuamente sermos contrariados pela influência negativa que a vista de tais ocorrências tem em todas as tentativas de civilizar)”.

William Allen e T. R. H. Thomson, *A narrative of the expedition sent by her majesty's government to the river Niger in 1841 under the command of Captains H. D. Trotter*, Londres, Richard Bentley, 1848, p. 433.

para apelo, de os chefes africanos condenarem à morte ou venderem como escravos todos os seus súbditos acusados de feitiçaria – parte essencial do universo narrativo da defesa do “resgate humanitário” –, no caso britânico a soberania absoluta destes tiranos não é negada (vindo mesmo por vezes a ser tida em conta aquando da criação das versões neotradicionalistas dos chefados locais a tomar parte no nascente sistema de *indirect rule*¹), ainda que o foco seja apontado às suas fracas bases – as superstições nativas – e à necessidade de a temperar colocando-a sob a alçada de um protetorado.

Após estes primeiros parágrafos, Lander descreve uma outra “cabana do Fétiche”, desta feita a que servia de cenário aos ordálios por veneno, que o autor descreve da seguinte forma, antes de narrar como acabaria por ser sujeito a um:

“Neste santuário Pagão todas as pessoas suspeitas passam pelo ordálio das águas amargas (venenosas), de forma a provarem a sua culpa ou inocência; e a morte, na maioria dos casos resulta imediatamente após o prisioneiro receber a fatal beberagem no seu estômago, sendo considerada pelas pessoas como um critério certo da culpa; enquanto que, se o acusado tiver a boa fortuna de escapar com vida, o que raramente acontece, ele é pronunciado livre de todas as alegações levantadas contra ele e imediatamente ilibado”.²

¹ Em *Law, Custom and Social Order – The colonial experience in Malawi and Zambia*, Martin Chanock descreve pormenorizadamente a forma como construções coloniais (no sentido de efetuadas durante o período colonial, não exclusivamente por europeus, mas em colaboração com os locais – ainda que num equilíbrio de forças bastante desigual) tais como a do “déspota negro”, ou o “modelo autoritário” das sociedades Africanas passam a influenciar o sistema britânico de *indirect rule*, que se dizia baseado nos “costumes locais”, ignorando que todos os costumes são fabricações (mais ou menos recentes):

“*The weight of the authoritarian model of African society, espoused by both colonisers and colonised, and the institutions of colonial government which activated it, changed the nature and the use of custom* (O peso do modelo Autoritário das sociedades Africanas, desposado tanto por colonizadores como colonizados, e as instituições de governo colonial que a ele recorriam, mudaram a natureza e o uso dado ao costume)”.

Como Chanock também refere, muitas vezes o “modelo autoritário” tinha origem, no contexto inglês, em textos e discursos portugueses – os próprios mitos em torno de Prestes João são referidos –, que obviamente haviam sido alinhavados com objetivos diversos do estabelecimento de um sistema de *indirect rule* (tais como a justificação de um sistema de resgate humanitário).

Martin Chanock, *Law, Custom and Social Order – The colonial experience in Malawi and Zambia*, Portsmouth, Heinemann, 1998, pp. 17, 45.

² “*In this Pagan sanctuary all suspected persons go through the ordeal of bitter (poisonous) water, in order to ascertain their guilt or innocence; and death, which in almost all cases ensues shortly after the prisoner receives the fatal draught into his stomach, is considered by the people as a sure criterion of the former; whilst, if the culprit has the good fortune to escape with life, which rarely happens, he is pronounced free of the allegations brought against him, and immediately acquitted*”.

Richard Lander, *ob. cit.*, pp. 253-254.

Nesta explicação de um ordálio em tudo semelhante aos praticados na colónia de Angola e territórios limítrofes, o autor aproxima-se bastante dos cenários de hecatombe generalizada e inescapável, pintados pelos gradualistas defensores do “resgate humanitário” (o que sem dúvida explica porque Buxton não o escolheu para uma transcrição direta) sem no entanto chegar a expor as principais causas que levavam os réus a serem assim julgados. Quando de seguida Lander narra como acabou por ser sujeito ao ordálio, por influência “das calúnias” dos portugueses¹, coloca as seguintes palavras na boca de um “sacerdote do Fétiche”²:

“Tu estás acusado, homem branco, de teres desígnios contra o nosso rei e o seu governo, e portanto desejamos que bebas o conteúdo deste recetáculo, que, se as informações contra ti forem verdadeiras, seguramente te destruirá; enquanto que, se estas forem infundadas, nada precisas de temer, Cristão; o fétiche não te magoará, porque os nossos deuses farão o que for certo”.³

A forma como Lander faz sentido desta ocorrência revela a sua incapacidade de perceber a natureza metafísica da acusação que sob ele pendia, quando tomou o ordálio, julgando-se a vítima de uma acusação de preparar uma conspiração armada ou política contra o Rei. Sem dúvida que, tendo este evento tido lugar, a forma como os habitantes de Badagry acreditavam que Lander pretendia ferir o seu soberano era através de meios sobrenaturais – e não físicos ou políticos, isolado e destituído que o Inglês era – e que este ordálio aplicado ao explorador, sendo destinado a apurar culpas na prática da feitiçaria, o foi por suspeitas a este nível. Que estas conjeturas tenham sido sugeridas pelos comerciantes portugueses, apenas demonstra o seu melhor entrosamento nas dinâmicas

¹ “But the calumnies of the Portuguese had recently begun to display their effects very strikingly; Adólee had latterly behaved in a cold and distant manner to me; and his chiefs studiously shunned my presence whenever they observed me approaching them (Mas as calúnias dos Portugueses haviam começado recentemente a causar os seus efeitos de forma chocante; Adólee ultimamente portava-se de forma fria e distante em relação a mim; e os seus chefes evitavam a minha presença de uma forma estudada, de cada vez que me viam aproximar-me deles)”.
Idem, ibidem, p. 254.

² *Idem, ibidem*, pp. 254, 256.

³ “You are accused, white man, of designs against our king and his government, and are therefore desired to drink the contents of this vessel, which, if the reports to your prejudice be true, will surely destroy you; whereas, if they be without foundation, you need not fear, Christian; the fetish will do you no injury, for our gods will do that which is right”.
Idem, ibidem, p. 256.

culturais locais, e a sua provável prática em manipular acusações e ordálios – que estariam aliás na fonte de uma parte dos escravos que negociavam. Igualmente interessante é notar que o autor, ao descrever a cena da sua ilibação refere a inquietude com que os seus “pobres escravos” aguardavam o veredito¹. O que Lander interpreta como apego sentimental (tendo-se como um mestre de escravos benevolente), é sem dúvida antes de mais uma manifestação de alívio por parte dos escravos, que assim não seriam realocados para novos donos – ou quiçá mesmo reencaminhados para o tráfico Atlântico pelos portugueses, hipótese bastante provável caso o ordálio não poupasse Lander, e que, mais do que motivos de rivalidade patriótica para com o explorador britânico, explicaria o suposto envolvimento dos negreiros na acusação.

Tendo o ordálio absolvido Lander, este depressa muda de opinião quanto ao hábito dos portugueses se adaptarem aos costumes locais, passando, ao invés a louvar as virtudes de uma tal prática: “Eu pouco me arrependia de ter bebido o fétiche; porque em vez de sofrimento e morte certa, da qual eu não me havia atrevido a manter qualquer esperança de escapar, os mais agradáveis e lisonjeiros resultados foram a consequência da minha aquiescência aos costumes locais”². É interessante notar, não só a reviravolta na posição do explorador britânico, como o facto de que este considera o próprio ordálio indistinguível de um “fétiche”, o que mostra a forma extremamente abrangente como usa o termo, rótulo de tudo que considerava inferior e baseado numa aberrante metafísica de matriz africana (ou portuguesa). Após refletir um pouco mais sobre como a sua sorte havia mudado – o que parecia irritar os portugueses³ –, facto que atribui à intervenção do “Deus dos brancos”, Lander recentra a sua atenção numa outra parte dos costumes locais, que ele agora acreditava ser vantajoso se não de seguir, pelo menos pragmaticamente tolerar:

“Os ladrões, e outros criminosos, junto com os restos dos escravos que não haviam sido comprados e que não haviam sido afogados conjuntamente com os seus companheiros no azar e

¹ *Idem, ibidem*, p. 258.

² “...I scarcely regretted having drunk the fetish; for instead of suffering and death, from which I had not entertained even a hope of escaping, the most pleasing and flattering results were the consequence of my conforming to the customs of the inhabitants”. *Idem, ibidem*, p. 259.

³ “White man’s God”.

Idem, ibidem pp. 259-260.

na miséria, são reservados pelos habitantes de Badagry para serem sacrificados aos seus deuses; numa cerimónia horrível que tem lugar mensalmente”.¹

A cerimónia que o autor de seguida descreve é aquela cuja narrativa Buxton viria a republicar² – praticamente copiando palavra por palavra o trecho de Lander –, sendo portanto acima de tudo interessante notar o que no texto posterior é omissa, traçando-se desta forma a evolução do uso desta narrativa em diferentes contextos. A ausência mais nítida na reprodução de Buxton é a da suposta letra da “Canção dos habitantes de Badagry durante os seus sacrifícios humanos”, cuja primeira estrofe é bem exemplificativa do bizarro conjunto:

“Quebra-lhe o espírito c’uma pancada sem maneiras

Arrasta-o depois prá “Casa das Caveiras;”

A cabaça e a bacia então alcança –

A faca, o machado, o arco, e a lança.

Um último sopro expelem levemente;

Os olhos d’Agra, que se fecham mortalmente!

Está feito! Um decapitado tronco resta,

Sangue de mil veias o recipiente atesta.

Bebam o sangue! Arranquem o coração!

Empunhem o maço, batam a lança no chão”!³

¹ “*Thieves, and other offenders, together with the remnant of the unpurchased slaves who are not drowned along with their companions in misfortune and misery, are reserved by the Badagrians to sacrifice to their gods; which horrid ceremony takes place at least once a month*”.

Idem, ibidem, p. 260.

² Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, pp. 241-242.

³ “*Song of the Badagrians at their human sacrifices:*

When the blow the spirit lulls, / Bear him to the “House of Skulls;” / The calabash and gourd prepare – / The knife, the axe, the bow, the spear. / Faintly sighs the gasping breath; / Agra’s eye-lids close in death! / ‘Tis done! the headless trunk remains, / Bleeding from a thousand veins. / Drink the blood! the heart-strings tear! / Wield the club, and shake the spear!’.

Esta canção, que Lander afirma acompanhar invariavelmente as ocasiões de sacrifícios humanos, é apresentada como uma aproximação poética ao que o autor havia testemunhado, alinhavada com o intuito de dar uma ideia aos seus leitores do “tema e natureza” dos cânticos locais¹. Situada a meio do capítulo em análise, e repetindo de forma lírica a descrição dos sacrifícios humanos que Buxton viria a copiar, esta longa canção é bastante reveladora após uma análise mais atenta. Passagens como “sangrando de mil veias” testemunham imediatamente o carácter gótico da poesia que Lander imputa aos habitantes de Badagry², aproximando esta criação de outras obras Românticas como a de Samuel Taylor Coleridge³. Este ponto é importante, porque vem mais uma vez comprovar a dinâmica de transferência de mitos e lendas negras medievais europeias (parte essencial do núcleo duro da ficção gótica)⁴ para contextos africanos imediatamente anteriores à ocupação militar imperial, enquanto forma de ir aos poucos obtendo um “saldo de horrores” capaz de justificar uma anexação humanitária.

Se hoje em dia a inclusão na obra de Lander da “Canção dos habitantes de Badagry durante os seus sacrifícios humanos” parece tornar a cerimónia que esta supostamente acompanha, bem como a capacidade do autor entender o seu contexto imediato, bastante mais inverosímil, é preciso ter em conta que a proposta de dar aos leitores (de forma que se subentende literária) uma noção do “tema e natureza” das canções locais é consistente com a prática Romântica de apelar mais ou menos explicitamente à “*suspension of disbelief*” (“suspensão de descrença”) – ginástica mental teorizada por Coleridge⁵. A razão pela qual

Richard Lander, *ob. cit.*, p. 262.

¹ “*Subject and nature*”.

Idem, ibidem, p. 261.

² Para uma análise específica do gótico inglês em cenários coloniais, consultar o artigo de Lizabeth Paravisini Gebert no *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, uma boa obra de referência sobre o género gótico em geral. Para uma introdução a este a partir do ponto de vista português, bem como uma história da sua adoção em Portugal, consultar as obras de Maria Leonor Machado de Sousa. Este tema será aprofundado no próximo capítulo.

Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257; Maria Leonor Machado de Sousa, *A Literatura “Negra” ou de Terror em Portugal (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978; *O «Horror» na Literatura Portuguesa*, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

³ Michael Gamer, “Gothic fictions and Romantic writing in Britain”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *ob. cit.*, pp. 85-104.

⁴ E. J. Clery, “The genesis of “Gothic” fiction”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *ob. cit.*, pp. 21-40.

⁵ Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria; or, Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions. By Samuel Taylor Coleridge. From the Second London Edition Prepared for publication, in part, by the late Henry Nelson Coleridge; completed and published by his widow*, vol. I, Nova Iorque, William Gowans, 1852, pp. 441-442.

este poeta Romântico sente que é necessário apelar à concessão de um hiato na descrença da sua audiência, prende-se com a sua convicção de que antigas crenças e práticas europeias – como a crença no poder das bruxas, no caso inglês – se encontravam de tal maneira caídas em desgraça, esquecidas e desautorizadas por décadas de iluminismo que, para os autores a trabalhar como ele com temas góticos pudessem manipular certos tópicos de forma eficaz (na produção de emoções fortes), seria necessário os seus leitores deixarem por momentos o seu ceticismo entre parênteses¹.

Para além desta necessidade que os Românticos sentiam de pedir leniência aos cétricos quando discutindo “pessoas e personagens sobrenaturais” e “sombras da imaginação”², o próprio ato de consumir ficção – quer poética quer em prosa – pressupõe (se resultante em qualquer tipo de emoção no leitor, como esperavam conseguir os Românticos) um grau mínimo de “suspensão de descrença”, caso contrário é difícil explicar como o consumidor de ficção pode ser movido, ainda que momentaneamente, por uma informação que sabe falsa, como se de verdadeira se tratasse³. Quer tomando em consideração este grau mínimo de “suspensão de descrença”⁴, quer considerando o maior

¹ Michael Gamer, *ob. cit.*

² “Persons and characters supernatural [...] shadows of imagination”.

Samuel Taylor Coleridge, *ob. cit.*, p. 442.

³ Por vezes as narrativas eram de tal forma convincentes – ou os limites da ficção/não ficção tão ténues – que os leitores tomavam como reais as personagens e os eventos narrados. O exemplo paradigmático desta situação é a receção da obra *Oroonoko* de Aphra Behn (1688), que convenceu muitos dos seus leitores da realidade do “escravo Real”. Como Joanna Lipking expõe na sua introdução a uma edição crítica desta obra: “Here we might sometimes think of a diaphanous screen (or perhaps a small fog) with African figures passing from one side to the other, imagined characters taken from historical persons, living persons turned into characters, each reinforcing views of the other. As in *Oroonoko* itself, history and fiction may mingle, their characters sometimes hobnobbing, amid many reminders that the human appetite for striking events may shape what is seen and that a single word meant novel, novelty, and news (Então talvez seja útil pensar num ecrã diáfano – ou quiçá uma neblina – com as figuras Africanas passando de um lado para o outro, personagens imaginadas inspiradas em pessoas históricas, pessoas ainda vivas tornadas em personagens, cada uma reforçando as perceções sobre as outras. Como no próprio *Oroonoko*, facto e ficção podem se imiscuir, frequentando-se os seus atores mutuamente, por entre uma miríade de lembretes que reafirma que o apetite humano por eventos chocantes pode condicionar o que é visto, e que uma só palavra significava novela, novidade e notícia)”.

Aphra Behn, *Oroonoko: Or, The Royal Slave*, Londres, Norton Critical Editions, [1688]1997, pp. xiv-xv (ênfase no original).

⁴ Como expõe Robert Chibka em “Truth, Falsehood, and Fiction in *Oroonoko*”, os primeiros romances ingleses compartilhavam entre si a tendência a iniciarem as suas narrativas com “truth-claims (alegações de veracidade)”, sendo disso exemplo obras clássicas como *Robinson Crusoe*, *Pamela* e *Gulliver’s Travels*, o que o leva a afirmar, seguindo a opinião do crítico literário Lennard Davis que “the novel is a form of discourse that suspends its readers on a knife-edge between belief and disbelief (o romance é uma forma de discurso que suspende os seus leitores no fio da navalha entre crença e descrença)”. Como se torna portanto claro, este tipo de grau mínimo de “suspensão de descrença” é essencial à génese do próprio género literário que no Reino Unido ficou conhecido pelo evocativo nome de *novel*. Uma mais aprofundada análise donexo entre as narrativas de

esforço pedido por Coleridge quando apela aos seus leitores para, por momentos, não encararem o sobrenatural de um ponto de vista cético, torna-se claro que a um nível emocional a experiência de ambos os estados mentais (uma “suspensão de descrença” “forte” e uma “fraca”, por assim dizer) resulta na tomada de uma posição emocional perante atores ou factos fictícios, que perdura após este hiato do julgamento crítico (movendo os leitores a tomar uma decisão por recurso mais a *pathos* do que a qualquer outra técnica retórica). Por outras palavras, e retomando a “Canção” de Lander, uma vez aproximando esta ficção (o autor admite-lhe este estatuto, dizendo apenas querer dar a entender o “tema e natureza” das canções locais) não de um ponto de vista crítico, mas concedendo ao autor a “suspensão de descrença” que este solicita, após a leitura das rimas, os consumidores destas conservam consigo uma forte carga emocional negativa face aos africanos negros descritos e seus costumes, mesmo que posteriormente “suspendam” a “suspensão de descrença”, e encarem criticamente a obra de Lander enquanto ficção (o *pathos* do trecho já cumpriu então o seu propósito retórico).

Assim, se certos maneirismos e exageros góticos, uma vez imputados ao génio poético dos habitantes de Badagry, parecem numa primeira instância minar todo o projeto de criação de uma lenda negra sobre os africanos por parte de Lander – por a tornarem inacreditável, o que seria apenas contraproducente durante a vigência hegemónica do paradigma iluminista, que dava mais valor ao *logos* que ao *pathos* na retórica –, a verdade é que estas e outras falhas acabam por se revelar verdadeiros sucessos, tendo em conta um plano emocional. A estrutura infantil das rimas que Lander avança, aproximando a “Canção” de uma *Nursery rhyme* (“cantiga de roda”) mais do que causar estranheza – por que é que africanos adultos, aquando de uma cerimónia tão grave como um sacrifício humano em massa cantariam cantigas análogas às das crianças europeias no recreio? – vem, segundo esta lógica, contribuir para o refortalecimento emocional de uma “certeza” que os europeus começam a ter: que os africanos negros estão ontologicamente fixos ao nível das

viagem e a forma literária da *novel*/romance, pode ser encontrada no artigo “British Travellers’ Accounts of Portuguese Africa in the Nineteenth century” de Malyn Newitt, em que o autor se dedica especificamente às narrações de viagens em África.

Malyn Newitt, *ob. cit.*, pp. 103-130; Robert Chibka, “Truth, Falsehood, and Fiction in Oroonoko”, in Aphra Behn, *ob. cit.*, pp. 220-221.

crianças europeias¹. Quando Buxton escolhe transcrever certas passagens de Lander, ignorando outras quer por óbvios motivos de espaço, quer porque escrevia para um público abolicionista (ao qual certos aspetos da vida de Lander deviam ser ocultados), mesmo não repetindo *verbatim* as ficções deste, escreve de um ponto de vista em que o “produto emocional” do consumo destas havia já sido incorporado². Por outras palavras, se Lander faz os seus leitores sentirem com a “Canção” que os africanos negros têm pouco mais profundidade ontológica que crianças, Buxton escreve desde logo tomando tal julgamento como premissa. Este mesmo processo verifica-se sem dúvida em relação aos portugueses, grupo que logo de seguida volta a ocupar as atenções de Lander.

Após transcrever a “Canção” – já em si um reforço à descrição dos sacrifícios humanos de escravos que Buxton viria a copiar –, Lander volta-se mais uma vez para o mesmo tema, desta feita descrevendo os holocaustos que segundo o próprio tinham lugar de forma regular enquanto parte do culto ao “seu maléfico Demónio, ou Espírito do Mal, nos templos do qual centenas de seres humanos são anualmente imolados”³. Por esta altura os pormenores mais góticos dos horrores perdem nitidamente impacto como resultado da

¹ De recordar que no esquema de Giambattista Vico, bem como em todos aqueles que neste posteriormente se estribam (como as primeiras obras de Teófilo Braga), o primeiro “estágio” da evolução das sociedades humanas era “poético”. Ao escolher apresentar os locais exprimindo-se poeticamente, Lander podia portanto estar portanto ou a seguir uma convenção de acordo com a qual os primitivos assim procediam, ou então a realçar conscientemente a selvajaria “primitiva” local. Citando Vico: “os poetas fundaram as religiões aos gentios”.

Giambattista Vico, *Ciência Nova*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 219-221 [parágrafos 383 e 384].

² Buxton deixa claro na sua obra *The African Slave Trade and its remedy* que contava com o impacto emocional duradouro das passagens de Lander que transcreve. Assim, quando na segunda parte, intitulada “*The Remedy (A Solução)*” dedica um capítulo à “*Elevation of Native Mind (Elevação da Mentalidade dos Nativos)*”, Buxton roga aos seus leitores o seguinte:

“*In the first part of this work I have given a description of the deadly superstition which prevails in Africa, and of the effect it produces. The reader is requested to carry a sense of this most miserable state of things along with him, while we are considering what can be done towards the moral, intellectual, and religious improvement of the people* (Na primeira parte deste trabalho eu proporcionei uma descrição das mortais superstições que prevalecem em África, e do efeito que estas produzem. Peço agora ao leitor que mantenha consigo um sentido deste mais miserável estado de coisas, enquanto consideramos o que pode ser feito na prossecução de um melhoramento do estado moral, intelectual e religioso destas pessoas)”.

Nesta passagem fica portanto claro o papel de destaque que Buxton concedia às emoções, enquanto justificação para a proposta de futuras reformas, eminentemente imperiais.

Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 459.

³ “*Their malevolent Demon, or Spirit of Evil, at whose shrine hundreds of human beings are annually immolated*”. Richard Lander, *ob. cit.*, p. 265.

sua saturação¹ (no que toca aos crimes imputados aos africanos negros), mas nesta terceira descrição de sacrifícios humanos em massa o autor aproveita para situar os portugueses dentro do universo discursivo da barbárie em curso. Tendo chegado uma escuna portuguesa a um porto situado a uns escassos quilómetros do autor, na enseada do Benim, este tenta dirigir-se na direção da embarcação, encontrando no seu caminho a referida árvore (“...o mais hediondo e revoltante objeto que já me foi dado ver”²). Como se a mera proximidade entre portugueses e tais abominações não fosse suficiente³, Lander continua o seu relato descrevendo o capitão da referida escuna (de nome “Don Pedro”), como o mais terrível pirata, não deixando de fora nenhum possível clichê gótico. Após narrar as suas desventuras com “Don Pedro”, Lander ocupa o resto do capítulo a descrever o carácter traiçoeiro em geral dos portugueses residentes em Badagry – que o haviam porém salvo do corsário –, com quem se envolve numa rixa armada, e cuja hostilidade acaba por determinar o seu abandono da localidade (o que não deixa de ser curioso, tendo em conta a magnitude do horror que o autor diz sentir dos costumes de matriz africana).

Quando Buxton compila as fontes em que baseia a sua obra *The African slave trade and its remedy*, uma década depois do lançamento dos *Records of Captain Clapperton's last expedition*

¹ A seguinte passagem, por exemplo, é bem elucidativa do nível de saturação emocional atingido por Lander – a um nível narrativo bem como meta-narrativo:

“*The huge branches of the fetish-tree, groaning beneath their burden of human flesh and bones, and sluggishly waving in consequence of the hasty retreat of the birds of prey; the intense and almost insufferable heat of a vertical sun; the intolerable odour of the corrupt corpses; the heaps of human heads, many of them apparently staring at me from hollows which had once sparkled with living eyes; the awful stillness and solitude of the place, disturbed only by the sighing of the conscious wind through the somber foliage, or at intervals by the frightful screaming of voracious vultures, as they flapped their sable wings almost in my face – all tended to overpower me; my heart sickened within my bosom, a dimness came over my eyes, an irrepressible quivering agitated my whole frame, my legs refused to support me, and, turning my head, I fell senseless into the arms of Jowdie, my faithful slave!* (Os enormes ramos da árvore do fétiche, gemendo sob a sua carga de carne e ossos humanos, e lentamente balançando em resultado do voo apressado das árvores de rapina; o intenso e quase insuportável calor de um sol vertical; o intolerável odor dos corpos corruptos; as pilhas de cabeças humanas, muitas das quais aparentemente me fixavam de volta, com os seus buracos onde outrora haviam brilhado olhos cheios de vida; a horrível quietude e solidão do local, perturbada apenas pelos suspiros de um vento consciencioso, por entre a sombria folhagem, ou pelos assustadores gritos que soltavam a intervalos o vorazes abutres, conforme esvoaçavam batendo com as suas asas maciças quase na minha cara – tudo tendia para me oprimir; o meu coração apertou-se dentro do meu peito, uma penumbra abateu-se sobre os meus olhos, um tremor irresistível percorreu todo o meu corpo, as minhas pernas recusaram-se a apoiar-me, e, tombando a cabeça, caí sem sentidos nos braços de Jowdie, o meu fiel escravo)”.

Idem, ibidem, p. 268.

² “...*the most ghastly and appalling object which I had ever beheld*”.

Idem, ibidem, p. 265.

³ Por um processo de “contaminação” sentimental, visto ter lugar em paralelo à forte descarga emocional em curso decorrente da descrição dos horrores supostamente perpetrados por africanos negros. O autor parece estar assim a, obviamente *avant la lettre*, condicionar de forma pavloviana subconscientemente os seus leitores contra os portugueses.

de Lander, o contexto do Império Britânico havia-se alterado profundamente¹, sendo que tal não deixa de se refletir nas escolhas editoriais do líder abolicionista². As passagens cuja não inclusão mais facilmente se percebe no texto da década de quarenta são todas aquelas em que são mencionados escravos possuídos por britânicos, desde logo alimentando a ilusão que os portugueses eram não só os principais responsáveis pelo comércio de carne humana, mas que operavam em exclusivo – apenas quebrado por concorrentes não europeus, como os mercadores Árabes ou Magrebinos (Livingstone manteria esta abordagem). De resto, apesar de Buxton não reproduzir os piores libelos que Lander lança contra os lusitanos, mantém em relação a estes uma atitude indubitavelmente influenciada pelos sentimentos de repulsa e desprezo que as narrativas de pendor mais gótico do segundo não deixam de fazer sentir – talvez reservando o pior vitriolo para as suas conversas ou correspondências pessoais com os governantes britânicos, notórias pelo seu zelo contra o rival Império Português³.

Para além do ajuste das citações à nova sensibilidade pós-abolição, Buxton escolhe igualmente ignorar as passagens em que Lander alude às causas religiosas dos sacrifícios humanos, realçando sim o facto de serem escravos a maioria das vítimas, e apontando para a degradação humana inerente a este estatuto infame. Desta escolha Buxton espera sem dúvida retirar um proveito duplo: por um lado, promover a colonização agrícola e comercial efetiva demonstrando que esta é a única solução possível para terminar definitivamente com as hecatombes descritas⁴, por outro, ao não apresentar as crenças no poder do “fétiche” ou o culto a um “maléfico Demónio, ou Espírito do Mal” como a origem dos sacrifícios humanos⁵, Buxton espera contrariar os argumentos dos defensores do “resgate humanitário”, que se baseavam sempre no arreigamento dos costumes e crenças religiosas locais para defender que não havia maneira rápida (nem secular) de pôr

¹ Como demonstra Patrick Brantlinger, entre a abolição total da escravatura no Império Britânico, em 1833, e o início do último quarto do século XIX, o foco da vida pública inglesa muda-se da promoção do abolicionismo para a defesa de um expansionismo humanitário.

Patrick Brantlinger, *ob. cit.*

² Richard Landar, *ob. cit.*; Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*

³ Hugh Thomas, *ob. cit.*, pp. 658-659.

⁴ Pois o autor sustentava que, proporcionando esta forma de colonialismo mercadorias alternativas aos seres humanos, graças a ela o Império Britânico podia contribuir de forma “natural” para pôr termo à escravatura (mesmo a praticada localmente, e entre africanos).

⁵ Richard Lander, *ob. cit.*, p. 265.

termo ao problema¹. Claro que Buxton defendia uma reforma da presença missionária, mas o ensino que desejava ministrado nestas instituições era acima de tudo prático (agrícola e comercial)².

O seguimento desta estratégia levará a que um fosso cada vez maior entre a interpretação de costumes locais (como os ordálios) se estabeleça entre os gradualistas pró-tráfico defensores do “resgate” e todos aqueles que seriam influenciados por Buxton ou pelos abolicionistas britânicos em vias de se tornarem expansionistas (no seguimento de uma tendência já presente em Bowdich e Tuckey). Conforme Martin Chanock demonstra no seu estudo histórico da formação dos direitos (neo)tradicionais do Malawi e da Zâmbia, depressa esta forma estritamente secular de entender os ordálios africanos promovida pelos autores anglófonos – que o faziam “esquecendo” a informação de exploradores como Lander, a fim de não concederem trunfos aos negreiros – leva a que a administração colonial britânica seja incapaz de admitir o papel final destes (a luta contra a “feitiçaria”, o “mal e a morte”)³, e a forma como os africanos negros (e todos os que se haviam aculturado aos seus sistemas legais) encaravam o seu funcionamento⁴.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² “*Agriculture is obviously one of the first arts to which we ought to direct their attention, not merely as furnishing the surest ground for our future commercial intercourse, but as tending to bring the people into a condition of life most favourable for the reception and spread of Christianity. When Mr. Read set forth to convert the Bushmen on the frontier of Cape colony, he is reported to have said, ‘We take a plough with us; but let it be remembered, that in Africa the Bible and the plough go together.’ And in the same spirit should I desire that our operations might be carried on (A agricultura é obviamente uma das primeiras artes para as quais devemos tornar a nossa atenção, não apenas como a que irá fornecer a base mais certa para as nossas futuras trocas comerciais, mas como aquela que irá trazer os povos para uma condição de vida mais favorável à receção e propagação do Cristianismo. Quando o Sr. Read foi em frente para colonizar os Bosquímanos na fronteira com a colónia do Cabo, supostamente disse: ‘Nós levamos connosco o arado; mas que todos se recordem que em África a Bíblia e o Arado anda de mãos dadas)’.* Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 483.

³ “*...more than a ‘trial’ is involved. The aim is not just to ‘convict’, with the ordeal as an evidentiary tool. It is to ‘eliminate evil and death’, i.e. to struggle against witchcraft itself, and the ordeal is in essence a ritual in this struggle between good and evil in the community, and not simply a sort of judicial procedure (...está em causa mais do que um ‘julgamento’. O objetivo não é apenas ‘condenar’, com o ordálio sendo usado como uma ferramenta para produzir prova. É sim proceder à ‘eliminação do mal e da morte’, por exemplo, lutando contra a própria feitiçaria, sendo que o ordálio é na sua essência um ritual desta luta entre o bem e o mal no interior da comunidade, e não apenas um procedimento legal)’.*

Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 86.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 87-101.

Deste facto básico, que os abolicionistas se haviam visto forçados¹ a apenas conceber os ordálios enquanto ferramentas jurídicas (de produção de prova) e políticas (de controlo social e remoção de adversários) seculares, resultou a tomada de um caminho no Império Britânico que não seria o seguido no seu congénere Português – em que os “teóricos” perdem a toda a linha a sua batalha face aos “pragmáticos”, estes sim interessados em manter o ordálio estritamente ligado às acusações de prática de feitiçaria, e à crença no poder do feitiço (até que uma forma alternativa de obtenção de mão-de-obra forçada surja, já na década de 90 do século XIX). Tendo no *Vagrancy Act* de 1824 sido atualizadas as leis britânicas que, desde 1736, puniam a prática de “*witchcraft*” (“bruxaria”), passando estas agora a punir apenas a “pretensão” de possuir poderes sobrenaturais², está aberto o caminho para a perseguição na África anglófona dos administradores de ordálios e demais operadores rituais ligados à deteção e julgamento de feitiçeiros. Com esta reforma legal em Inglaterra, os teóricos coloniais britânicos cada vez mais se afastam de reconhecer, como bem refere Martin Chanock, que tanto os sistemas legais europeus como africanos operavam num “contexto de probabilidade” e que “em ambos o elemento do sobrenatural existia nas margens”³.

É interessante notar a cronologia desta evolução em Inglaterra, no seguimento de ser analisada a tentativa dos “teóricos” portugueses bitolarem os seus projetos imperiais pela imagem que tinham do reformulado Império Britânico, porque assim se podem perscrutar de um novo ângulo as oscilações na posição lusa face aos ordálios – nomeadamente ao “juramento de indua” –, e o relacionamento destes, ou não, com a suposta prática de feitiçaria⁴. Quando António Gil escreve em 1854 sobre o *Systema de Jurisprudencia dos Pretos*,

¹ Politicamente por oposição aos gradualistas defensores do “resgate humanitário”; epistemologicamente devido aos resquícios da herança de “desencantamento” iluminista que as narrativas de exploração africana mais ao estilo Romântico – como a de Lander – não haviam sido capazes de destronar.

² *Idem, ibidem*, p. 94.

³ “*Context of probability [...] in both the element of the supernatural existed on the fringes*”.

Idem, ibidem, p. 249.

⁴ Como Martin Chanock expõe, apesar de muitos observadores manterem que o ordálio tinha uma função para além da de rotina judicial, existiu desde sempre uma tentação de dispor as suas muitas funções como uma série temporalmente consequente, dando assim a entender uma crescente secularização da instituição que, ao não acontecer, acabou por influenciar as políticas britânicas que começaram a lidar com o ordálio como se este houvesse deixado para trás o seu papel sobrenatural:

“*Many [observadores europeus] stressed its ubiquity and the great faith which people appeared to have in it [no ordálio]. It appeared to be demanded in the most trivial of disputes; to be connected with the detection of witchcraft; and, most spectacularly, to be a political tool of the new conquest states. Some observers specifically analyzed a tripartite function of this kind, and the suggestion was also made that this represented an essentially temporal progression in which the ordeal had changed from means of*

ao encarar o ordálio como forma de obtenção de prova, fá-lo não só enquadrando a instituição nas tradições ocidentais dos “agoiros” e da “adivinhação”, como sistematicamente esbatendo as diferenças entre os sistemas legais europeus e africanos – principalmente quando esticados ao limite de serem forçados a lidar satisfatoriamente com a estocástica, como refere Chanock –, referindo que “nós temos cá o duelo” (em contrapartida aos ordálios africanos e dos antigos) ou que a “feitiçaria” é “ingenita ao género humano, visto que se vê por toda a parte”¹. Quando António Joaquim da Silva Abranches, numa nota à tradução d’*Os Fastos* de Ovídio por Feliciano Castilho, escreve em 1862 que “nenhuma consideração [...] é tida [à] santidade do juramento” em nome de Deus nos tribunais portugueses, considerando a abolição deste costume um ato “mais religioso atento o preceito de «não jurar o santo nome de Deus em vão», o autor – hipersensível à visão que de Portugal corria na Europa que tinha como culta – adota já a posição de cegueira face ao carácter inerentemente sobrenatural das “franjas” de qualquer Direito (*weltanschauung* por excesso positivista que se havia entretanto consolidado em Inglaterra e França).

Só esta evolução explica porque Silva Abranches, ao contrário de António Gil de quem escarnece, se coloca do lado dos “estrangeiros”, olhando Portugal como atrasado, por notar continuidades entre o seu país e África (ou mais precisamente entre o juramento a Deus e o ordálio do “juramento de indua”), ao mesmo tempo que nas demais metrópoles se falava já em cortes e separações intransponíveis². Que esta última posição, de

detecting witchcraft to an instrument of political control, to a routine judicial procedure (Muitos observadores europeus chamaram a atenção para a ubiquidade do ordálio, e para a grande fé que as pessoas pareciam ter nele. Parecia que era pedido nas disputas mais triviais; parecia estar ligado à deteção de feitiçaria; e, mais espetacularmente, ser uma ferramenta política dos novos Estados de conquista. Alguns observadores analisavam especificamente uma função tripartida deste género, sendo que a sugestão de uma progressão temporal foi igualmente feita, em que essencialmente o ordálio havia deixado de ser um meio de detetar feitiçaria para passar a ser um instrumento de controlo político, para finalmente se tornar um procedimento judicial de rotina).’

Idem, ibidem, p. 88.

¹ António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portuguezza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N’uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, pp. 6-7, 9, 18-20.

² “...segundo nos conta um nosso escriptor moderno que escreve em Paris, passa por lá em proverbio que a Africa começa áquem dos Pireneos, e, então, se somos africanos, e vamos ‘neste progresso, não era muito que furtássemos aos pretos, nossos irmãos, uma parte do seu systema de jurisprudencia, atestada por um outro escripto nosso e jurisconsulto ‘numa Memoria da Academia [AntónioGil]’”.

intolerância face ao ordálio e aos acusadores, mais próxima à britânica, tenha soçobrado nos finais do século XIX, quando o Tribunal da Relação de Luanda¹ e mesmo o Supremo Tribunal de Justiça de Lisboa² se pronunciam sistematicamente no sentido de pragmaticamente tolerar o “juramento de indua”, será um dos temas estudados no capítulo final, sendo no entanto preciso notar que também no mundo anglófono o sistema judicial acabou por ter que se conformar, em certa medida, com o recurso a ordálios semelhantes ao “juramento de indua” – no caso do Malawi e do nordeste da Zâmbia o ordálio por “*mwavi*”³, como narra Martin Chanock⁴.

Que a influência britânica se continue a fazer sentir em Portugal, inspirando diretamente os “teóricos” e por antinomia os “pragmáticos”, é sem dúvida importante reconhecer, tanto mais que assim se explica o surgimento de algumas ideias, de outra forma enigmático, percebendo-o como um fluxo entre as “bibliotecas coloniais” das duas nações. Fato igualmente interessante é que na sua origem muitas das posições britânicas haviam sido forjadas por oposição aos interesses lusitanos (amiúde alinhados com o dos negreiros), e àquilo que os autores anglófonos percebiam ser a prática, o pensamento e os costumes portugueses. Como tal, muitas destas construções teóricas entretanto “recicladas” em Portugal incorporavam de origem uma forte carga emocional contra o Império Português – como as narrações de Lander –, nem sempre explícita, mas sim implícita. Esta transferência de ideias não pode portanto deixar de contribuir para a propagação em Portugal da noção (auto)depreciativa de falta de “progresso”, ou atraso relativo, de que Silva Abranches, entre

António Feliciano de Castilho, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão com Tradução em Verso Português por Antonio Feliciano de Castilho seguidos de copiosas anotações por quasi todos os escriptores portuguezes contemporaneos*, Tomo III, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Ciências, 1862, pp. 218-219.

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 6, sábado onze de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, pp. 90-91; *Idem*, n.º 7, sábado 18 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 106; *Idem*, n.º 10, sábado nove de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 169; *Idem*, n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 214.

² *Idem*, n.º 6, sábado onze de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, pp. 90-91.

³ As referências ao ordálio “mwavi” são bastante antigas na bibliografia portuguesa sobre Moçambique, sendo que na “carta de Diogo de Alcáçova, de 1506” é feita uma alusão a este “veneno”, que constituía a maneira adequada de apurar a culpabilidade num “crime de traição”.

Eugénia Rodrigues, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena – Os Praços da Coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013, p. 61.

⁴ “The judicial department did have to make some adjustment to prevailing ideas. In 1909 [no Malawi] it was decided that the courts should treat the administration of *mwavi*, followed by death, as manslaughter and not murder, because of the deep-rooted belief in it (O departamento judicial teve no entanto que fazer algumas ajustamentos cedendo às ideias prevalentes. Em 1909 foi decidido que os tribunais deveriam tratar a administração de mwavi, seguida de morte, como homicídio e não como assassinato, por causa da arraigada crença neste costume)”. Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 95 (ênfase no original).

tantos outros, se começa a abertamente queixar¹. Uma outra ficção sobre África que ao longo do século XIX os Ingleses vão construindo em parceria com os Portugueses (ou pelo menos com recurso às fontes documentais portuguesas), bem como com os africanos negros, é a do “déspota negro”², *topos* que Buxton também vai referindo na sua obra *The African Slave trade*, em passagens como na que descreve o sacrifício em 1836 de entre 500 a

¹ António Feliciano de Castilho, *ob. cit.*, pp. 218-219.

² De forma a perceber como tal colaboração entre europeus e africanos se deu, é preciso começar por ter em conta o facto do poder social dos líderes políticos, mesmo quando aceites como legítimos e eficazes, ser descrito em várias culturas africanas em termos altamente ambíguos, se não mesmo exclusivamente negativos. Esta particularidade, leva a que as elites africanas negras tenham historicamente tido interesse em realçar de forma hiperbólica as descrições de atrocidades reais ou imaginárias cometidas sob sua alçada, enquanto forma de exhibir conspicuamente o seu poder – interna e externamente. Tal invariavelmente conduz a um choque cultural, uma vez que no Ocidente tradicionalmente o poder aceite como legítimo (secular ou religioso) é apresentado em termos positivos, sendo os aspetos negativos inerentes à sua obtenção, manutenção, e execução, ora sublimados (no discurso das elites) ora censurados (no discurso das classes inferiores). Assim sendo, enquanto tradicionalmente na Europa um discurso moderadamente crítico em relação a um líder concreto é entendido enquanto a “ponta do *iceberg*”, em África, uma narrativa hiperbólica vernácula sobre os “déspotas negros” é entendida com “um grão de sal”, pois subentende-se que esta não só é exagerada pelos interessados em publicitar o seu poder, como pelos súbditos que assim meditam sobre a natureza profundamente ambígua, se não mesmo desumana (e como tal perversa) de todas as formas de impor sobre terceiros a vontade própria. Quando os europeus aplicam as suas lentes aos discursos africanos, a imagem com que invariavelmente ficam da África negra é a de um local de uma barbárie tremenda, pois os exageros são entendidos como eufemismos.

Este argumento é central ao artigo “Fetishism as social creativity or, fetishes are gods in the process of construction” de David Graeber, que se dedica a explorar teoricamente as implicações deste choque cultural, em termos abrangentes temporal e geograficamente. Para um exemplo concreto de como esta dinâmica afectava as relações diplomáticas entre o Império Português e um Reino africano, neste caso o do Daomé, a inícios do século XIX, consultar o artigo “Trocando *Galanterias*: A diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812” de Mariza de Carvalho Soares. Neste último, fica claro que os diplomatas portugueses não são capazes de perceber o recurso à imagética hiperbólica de sacrifícios humanos e decapitações por parte dos delegados africanos, o que leva à criação de uma imagem do Rei Adandozan do Daomé enquanto bárbaro que, apesar de numa primeira leitura ir de encontro ao desejo do próprio em se fazer reconhecer como poderoso, acaba no entanto por minar as fundações de uma futura parceria igualitária entre os Estados, contribuindo a longo prazo para a subalternização dos africanos negros. Citando Mariza Soares:

“Em primeiro lugar, [o Conde dos Arcos, que recebeu a embaixada de Adandozan na Bahia, de que foi governador entre 1810-1818] trata as cartas de Adandozan como “escritos abomináveis” (provavelmente se referindo à descrição das guerras e do sacrifício dos prisioneiros), deixando claro o seu desagrado em relação a esse monarca e às relações diplomáticas de Portugal com os reinos africanos de um modo geral”.

Para além destas missivas, o Rei africano envia uma “bandeira de guerra” que elucida “pelos seus desenhos a vitória do Daomé sobre Agonsa e Ardra e o sacrifício dos prisioneiros”. Segundo Mariza Soares, esta “bandeira é uma dramática alegoria do poder bélico de Adandozan, oferta a um rei expatriado e enfraquecido por sua derrota incruenta frente aos franceses”. Contudo, tal como a sua descrição da reacção de Conde dos Arcos demonstra, a mensagem perde-se devido ao choque cultural acima aludido, dando antes alento aos mitos europeus sobre os “déspotas negros”. De certa forma, esta dinâmica é homóloga àquela que se cria devido ao jogo de diferenças e semelhanças entre a escravatura de linhagem africana e a escravatura em moldes europeus: sendo estas instituições ao mesmo tempo superficialmente semelhantes e profundamente diferentes, este facto é constantemente manipulado de forma a ocultar/exibir detalhes de ambas as práticas sociais, conforme ditam os interesses dos negreiros ocidentais.

David Graeber, “Fetishism as social creativity or, fetishes are gods in the process of construction”, in *Anthropological Theory*, vol. V, n.º 4, 2005, pp. 407-438; Mariza de Carvalho Soares, “Trocando *Galanterias*: A diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812”, in *Afro-Asia*, n.º 49, 2014, pp. 242, 251.

600 escravos pelo rei do Daomé¹, num ato que narra como meramente recreativo². É interessante portanto tornar a atenção para esta figura mítica, começando a apurar a sua relação ontológica com o *topos* das “hordas canibais”.

O “déspota negro” e as transmigrações dos relatos de José Lacerda até à sua tradução por Richard Burton

Martin Chanock refere na sua revolucionária obra *Law, Custom and Social Order – The colonial experience in Malawi and Zambia* que o *topos* de que em África eram tradicionalmente os chefes quem julgava a totalidade dos casos jurídicos, aconselhados apenas de forma não vinculativa pelos seus súbditos mais velhos, constitui desde cedo uma verdadeira “ficção constitucional produzida pela vida política Britânica, e descritiva nem da Grã-Bretanha nem

¹ Não é por acaso que o Reino do Daomé é escolhido como modelo “ideal” de uma formação política africana liderada por um “déspota negro”, pois por um lado a inícios do século XIX este havia-se tornado altamente centralizado e militarizado, e por outro uma enorme variedade de relatos sobre as atrocidades do seu Rei estavam à data disponíveis para serem citados como fonte (os famosos “*Annual Customs*”, rituais de culto dos antepassados durante os quais tinham parte as execuções de prisioneiros de guerra e outros condenados à pena capital).

Sobre a história do Reino do Daomé, do século XVII ao XVIII, sendo dado especial ênfase aos rituais que firmaram o poder centralizado do seu Rei *vis-à-vis*, consultar “Ideologies of Royal Power”, de Robin Law. Este autor conclui o seu artigo afirmando que existe um forte paralelismo ente o “*case of the Imbangala war bands of the seventeenth century* (caso dos bandos guerreiros Imbangala do século XVII)” – os “jagas” das narrativas portuguesas – e a “*rise of Dahomey* (ascensão do Daomé)”, demonstrando como facilmente as administrações coloniais portuguesas podiam igualmente estabelecer comparações, e utilizar os elementos escritos sobre as cerimónias do Daomé para propor medidas aplicáveis em Angola. Neste caso, os “jagas” seriam apresentados como uma “horda canibal” que somente a centralização em torno de uma liderança despótica, como era entendida a do Rei do Daomé, poderia “domesticar”.

Quanto a uma análise da apropriação das descrições de execuções enquanto sacrifícios humanos (e o seu grande exagero) pela literatura colonial, consultar o segundo capítulo de *Claiming History: Colonialism, Ethnography and the Novel*, de Eleni Coundouriotis. Para um melhor entendimento das relações diplomáticas entre o Império Português e o Reino do Daomé, consultar o artigo de Mariza Soares, “Trocando *Galanterias*: A diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812”.

Eleni Coundouriotis, *Claiming History: Colonialism, Ethnography and the Novel*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1999; Mariza de Carvalho Soares, *ob. cit.*; Robin Law, “Ideologies of Royal Power: The dissolution and reconstruction of political authority on the ‘Slave Coast’, 1689-1750”, in *Africa*, vol. LVII, n.º 3, 1987, pp. 325-326, 338-339.

² Thomas Fowell Buxton, *ob. cit.*, p. 232.

de África”¹, que contribuiu grandemente para a criação de um mito essencialista em relação à centralização unipessoal do poder em África (em indivíduos invariavelmente masculinos e quase exclusivamente de uma faixa etária superior). Esta construção viria a ser, de forma bastante óbvia, instrumentalizada no Império Britânico de forma a justificar as políticas neotradicionalistas em que se estribou o *indirect rule*². Ainda segundo Chanock, esta ficção é a articulação mais comum e arreigada da “visão da vida política Africana baseada na ideia do déspota negro”, à qual era central o conceito de que os poderes executivos, jurídicos, e judiciais se encontravam concentrados em África num só depositário: o “déspota”³ – invariavelmente caprichoso e irracional.

Esta imagem de um tirano absoluto africano, capaz de dispor sem recurso nem apelo da vida de todos os seus súbditos, é uma fabricação que como já foi demonstrado os gradualistas portugueses dos anos cinquenta e sessenta do século XIX mobilizam enquanto parte dos seus argumentos a favor do tráfico⁴, seguindo na esteira teórica de autores como

¹ “*A constitutional fiction produced by British Political life and descriptive of neither Britain nor Africa*”. Martin Chanock, *ob. cit.*, pp. 18-19.

² Sendo que desde cedo a oposição binária entre os territórios ocupados pelas sociedades ou nações “sem Estado” (associadas ao *topos* das “hordas canibais”) e os em que residiam sociedades centralizadas (supostamente comandadas por um “déspota negro”) foi instrumental na altura de decidir a instalação na área em causa de um sistema de *direct* ou *indirect rule*. De acordo com esta *weltanschauung*, os “déspotas negros” eram tidos como procuradores ideais do poder britânico, enquanto nas sociedades descritas como “acéfalas”, cabia aos ingleses a criação de instituições centrais. Não se tendo em conta que ambas as ficções constitucionais (“hordas canibais”/“déspota negro”), ontologicamente entrelaçadas enquanto binómio, não são mais do que ficções, e têm uma história enquanto *topoi* muito anterior à ocupação colonial efectiva de meados e finais do século XIX, corre-se o risco de chegar a conclusões como a que Matthew Lange defende em *Lineages of Despotism and Development*: o *direct rule* cria grelhas de infraestruturas burocráticas que as nações pós-coloniais podem usar para prosperar de acordo com os padrões liberais ocidentais (proposição problemática por razões que não cabe aqui discutir); o *indirect rule* resulta na criação de despotismo. A segunda parte deste argumento é igualmente defendida por Mahmood Mamdani em *Citizen and Subject*, sendo que ambos os autores concordam que os atuais “déspotas negros” africanos são o legado do *indirect rule* colonial. Ambas as abordagens são apenas parcialmente corretas, pois ao não estenderem a análise a períodos históricos anteriores, falham em perceber que não é o “déspota negro” que resulta do *indirect rule*, mas sim o contrário – ponto que apenas reforçaria a sua abordagem pós-colonial.

Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Matthew Lange, *Lineages of Despotism and Development: British Colonialism and State Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

³ “...*black despot view of African political life*”.
Idem, ibidem, pp. 18-19, 34.

⁴ De recordar que Bernardino Freire, na sua apologia ao “resgate humanitário”, se baseia na premissa de que o “chefe do governo chama indistinctamente a todos os que governa seus filhos, ou seus **escravos**”. Apesar de Freire reconhecer que os escravos propriamente ditos têm origem em condenações “por feitiçarias” – não contando com os capturados em guerras –, algo que os abolicionistas britânicos como Buxton secundarizam ou não admitem, de forma a não concederem espaço aos gradualistas que pragmaticamente centravam as suas descrições da barbárie africana neste ponto, e não na existência da condição de escravo *tout court*.

José Acúrcio das Neves (que defendia o “resgate humanitário” denegando “os Regulos d’Africa”)¹. Em paralelo com esta corrente de pensamento, para a qual o mito do “déspota negro” era parte integrante do esquema conceptual de defesa de uma escravatura dissimulada², em Inglaterra um gosto crescente pela “regularidade conceptual e certeza”³, essenciais à criação de uma grelha uniforme – no papel – a partir da qual exercer o *indirect rule*, proporcionará também um grande apelo ao mito do “déspota negro”⁴. É importante

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 611, sábado 13 de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1857, pp. 6-7 (ênfase no original).

¹ José Acúrcio das Neves, *Considerações políticas e comerciais sobre os descobrimentos e possessões dos portugueses na Africa e na Asia*, Lisboa, Impressão Regia, 1830, pp. 129-131.

² Segundo Francisco Bethencourt, desde que Filippo Pigafetta sintetiza as relações de Duarte Lopes, e as publica em Roma com o título de *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* (*Relação do Reino de Congo e das Terras Circunvizinhas*) (1591) – obra que seria traduzida para o português, mas igualmente o latim, o holandês, inglês e o francês – que a “*image of black Africans as people who would sell their own children and relatives* (imagem dos Africanos negros como um povo que venderia as suas próprias crianças e parentes)” vem sendo uma das justificações para a “*European pillage of the region* (pilhagem Europeia da região)”.

Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *Relação do Reino de Congo e das Terras Circunvizinhas*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, [1591]1949; Francisco Bethencourt, *Racisms – From the crusades to the twentieth century*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2013, pp. 85, 387.

³ “...conceptual regularity and certainty”.

Sobre a “*official mind*” colonial inglesa durante a Era vitoriana, ou seja, o conjunto de ideias, intensões e desejos dos “*policy-makers*” então responsáveis pelas políticas imperiais do Reino Unido (de entre os quais figuravam o desejo por “regularidade conceptual”), consultar a seminal obra de Ronald Robinson, John Gallagher e Alice Denny, *Africa and the Victorians*, responsável por cunhar muitos dos termos ainda hoje usados para estudar a influência das burocracias nacionais na criação e manutenção de impérios.

Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 34; Ronald Robinson, John Gallagher e Alice Denny, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*, Cambridge, Palgrave Macmillan, [1961]1978.

⁴ Anteriormente a este período, o mito do “déspota negro” era já trabalhado em Inglaterra e França, como expõe Francisco Bethencourt:

“...we can see the parallel development of the themes of abusive African princes, black people with open mouths expressing the lack of self-control, and images of black people in submissive positions. The illustration of Voltaire’s *La princesse de Babylone* by Charles Monnet (1732-1808), or Aphra Behn’s *Oroonoko* by Clément Pierre Marillien (1740-1808), underlined rape and abuse (podemos observar em paralelo o desenvolvimento do tema dos príncipes Africanos abusivos, de pessoas negras com bocas abertas exprimindo falta de autocontrolo, e de imagens de pessoas negras em posições submissas. As ilustrações da obra de Voltaire *La princesse de Babylone* de Charles Monnet (1732-1808), ou as de *Oroonoko* de Aphra Behn por Clément Pierre Marillien (1740-1808), deixam subentender abuso e estupro”).

Como fica claro a partir dos dois exemplos citados por Bethencourt, em ambos os contextos estas iterações setecentistas do mito eram claras transposições para o contexto africano de anteriores construções orientalistas, sendo decalcados preconceitos e imagens de “déspotas” asiáticos ou árabes. Como demonstra Joanna Lipking, “when Behn’s king acts like an autocrat in an “Oriental” tale, he has for backdrop not just the usual African furnishings of canopy and carpets but a marble bath, and when her hero turns from battle like a latter-day Achilles, he has a pavilion and a couch (quando o rei de Behn se porta como um autocrata num conto “Oriental”, ele tem como pano de fundo não apenas o habitual dossel e a decoração africana de tapetes, mas uma banheira de mármore, e quando o seu herói se retira da batalha, qual Aquiles moderno, ele tem um pavilhão e um sofá)”. De facto, em *Oroonoko* passagens como “for they pay a most absolute Resignation to the Monarch, especially when he is a Parent also (pois eles prestam uma absoluta Resignação ao Monarca, especialmente quando ele é igualmente

igualmente ter em conta, como explica Chanock, que este modelo, mesmo sendo em grande parte uma ficção das elites coloniais europeias, inúmeras vezes foi adotado como base para elaborações neotradicionalistas por chefes africanos negros¹, que assim esperavam ver o seu poder ampliado:

“O modelo Europeu deu muito mais autoridade regular aos chefes do que a que eles alguma vez tinham tido, e por esta razão muitos Africanos aceitaram-no. Ambos os lados foram atraídos por razões diferentes na direção de uma má representação do passado, que lhes passou a proporcionar as bases para uma má compreensão do direito Africano. O desejo por certeza, pureza, poder e controlo foi vicariamente projetado para o passado, por todos aqueles que sentiam a falta de controlo que tinham num presente sob dominação estrangeira e condições económicas imprevisíveis. A idealização de grupos políticos com estocadas cravejadas de caveiras e a generalização destes como um modelo político representativo foi o resultado de uma conjectura de necessidades ideológicas Europeias e Africanas”.²

Estas idealizações de um passado repleto de “estocadas cravejadas de caveiras”, mobilizadas tanto por elites africanas negras neotradicionalistas, como por “teóricos” e gradualistas portugueses (por razões ideológicas diversas), expansionistas abolicionistas britânicos, e por teóricos das bases do racismo científico franceses, vêm portanto a depender em parte de fontes escritas em português – ou em italiano, mas referentes a territórios ocupados pela Coroa Portuguesa. De entre estas, ganham especial destaque dois

seu Pai/Parente)”, coexistem com as descrições do “*Otan*”, ou “*Seraglio*” do monarca africano – o seu harém à moda turca ou persa.

Aphra Behn, *ob. cit.*, pp. xiii, 16, 18; Francisco Bethencourt, *ob. cit.*, p. 96.

¹ Tornando-se o modelo do “déspota negro” uma aspiração utópica, nos casos em que o equilíbrio de forças não o permitia ensaiar na prática. Recorde-se a análise que David Graeber propõe da conceção da natureza do poder em várias culturas africanas negras, bem como o exemplo proporcionado pelo artigo de Mariza de Carvalho Soares. A inovação neotradicionalista passaria portanto pela proposta de concretizar políticas assentes no “mau” entendimento de anteriores discursos teóricos sobre a natureza do poder enquanto descrições de formas históricas (e portanto “tradicionais” e não metafóricas) de exercer o poder.

David Graeber, *ob. cit.*; Mariza de Carvalho Soares, *ob. cit.*.

² “*The European model gave far more regular authority to chiefs than they had had and for this reason many Africans took to the model. Both sides were pulled for different reasons towards a misrepresentation of the past, which provided the basis for misunderstanding of African law. The desire for certainty, purity, power and control was vicariously projected back into the past by those who felt the lack of control in the changing and uncertain present under alien rule and unpredictable economic conditions. The idealization of those polities with skull-bedecked stockades and the generalizing of those into a representative political model was the result of a conjuncture of both European and African ideological needs*”.

Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 34.

núcleos de narrativas, um primeiro constituído por relatos de finais de quinhentos e do século XVII, e um segundo pelos textos referentes à viagem de José Maria de Lacerda a Cazembe, no final do século XVIII.

O primeiro *corpus*, no seu “núcleo duro” constituído pela obra de Duarte Lopes e Filippo Pigafetta *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* (1591)¹, e por *Istorica Descrizione de tre regni Congo, Matamba ed Angola* (1687)² de Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo³, viria a influenciar fortemente os trechos relativos à região que descrevem presentes na primeira publicação geográfica francesa de fôlego universal, os *Précis de la Géographie Universelle* (1810) de Conrad Malte-Brun (fundador da *Société de géographie* em 1821 e seu primeiro Secretário-Geral)⁴, sendo que os textos de Pigafetta apenas seriam popularizados em Inglaterra em 1881⁵ – em edição prefaciada pelo neto de Thomas Buxton⁶. Para além destas obras de imediata circulação internacional pela sua génese

¹ Para uma introdução biográfica de Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, bem como uma avaliação do impacto imenso da sua obra colaborativa, consultar o erudito capítulo “De Duarte Pacheco Pereira a Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, os primeiros compêndios de geografia e história de Angola no século XVI”, da obra de Ilídio do Amaral.

Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *ob. cit.*; Ilídio do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença Portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996, pp. 54-74.

² Giovanni Antonio Cavazzi, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, 2 volumes, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, [1687]1965.

³ Para uma atualizada introdução à vida e obra de Giovanni Cavazzi, bem como uma tradução para o inglês de uma sua outra obra inédita, *Missione Evangelica* (1665), consultar Cavazzi, *Missione Evangelica* de John Thornton, e ainda o seu prefácio, conjunto com Linda Heywood, a *Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecucolo* (1687). De referência é igualmente a introdução a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angol* por Francisco Leite de Faria (1964).

Giovanni Antonio Cavazzi, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, [1687]1965, pp. xi-lviii; *Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecucolo*, Lisboa, Escolar Editora, 2013; John Thornton, *Cavazzi, Missione Evangelica*, disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>

⁴ Conrad Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle ou Description de toutes les parties du monde*, quinta edição, 6 volumes, Paris, Bureau des Publications Illustrées, [1810] 1845-1847.

⁵ A primeira edição em língua inglesa da obra de Duarte Lopes e Filippo Pigafetta data logo de 1597, e é da autoria do antiquário Abraham Hartwell. Posteriormente, esta tradução foi recuperada em *Purchas, his Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions observed in all Ages* (1613), de Samuel Purchas, e *Africa: Being an Accurate Description...* de John Ogilby (1670). Segundo Margarite Hutchinson, que traduziria a versão mais popular desta obra, em 1881, a obra *The Life, Adventures and Piracies of the Famous Captain Singleton* (1720) de Daniel Defoe seria inspirada por, e reproduziria certos trechos da tradução de Hartwell.

Abraham Hartwell, *A Report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa And of the Countries that border rounde about the same... Drawen out of the writings and discourses of Odoardo Lopez a Portingall, by Philipo Pigafetta*, Londres, John Wolfe, 1597; Margarite Hutchinson (trad.), *A Report of the Kingdom of Congo, and of the Surrounding Countries; Drawn out of the Writings and Discourses of the Portuguese Duarte Lopez, by Filippo Pigafetta, in Rome, 1591*, Londres, John Murray, 1881, p. xi.

⁶ Tendo a sua tradutora sido inspirada pelo sucesso da tradução de Richard Burton dos documentos relativos à viagem do Doutor Lacerda à corte de Cazembe, sendo que o marido desta, Edward Hutchinson, havia

cosmopolita, como Lopes de Lima refere logo em 1845, uma outra série de crónicas e documentos circulava internamente em Portugal, sobre o tópico das primeiras décadas de contacto com o reino do Congo: “Copiosamente delle [do tema] tratam Garcia de Rezende, Ruy de Pina, João de Barros, Frei Luiz de Sousa, e ainda modernamente o nosso chorado Socio D. Francisco de S. Luiz (Cardeal Saraiva)”¹. De todas estas fontes faria Lopes de Lima uma breve síntese², assinando enquanto “Presidente da Comissão de Redacção da Associação Maritima e Colonial” dois artigos publicados na parte não oficial da quinta série dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* (1845): o primeiro na rubrica “Memorias e Documentos Originaes”, intitulado “Descobrimto e posse do Reino do Congo pelos Portuguezes no seculo XV, sua conquista por as nossas armas no seculo XVI, e sucessos subsequentes até ao começo do seculo XVII”; o seguinte de título “Successos do Reino do Congo no seculo XVII”³.

O segundo núcleo narrativo, constituído pelos documentos sobre a gorada expedição do Doutor Lacerda à corte de Cazembe, seria sucessivamente mobilizado por Acúrcio das Neves (1830)⁴, Sá da Bandeira (na quarta e quinta séries dos *Annaes Maritimos e Coloniaes* de

igualmente dado ao prelo uma obra sobre a presença portuguesa em África, de título *The Lost Continent: its rediscovery and recovery*. O neto do abolicionista Thomas Fowell Buxton assinava igualmente “Sir Thomas Fowell Buxton” (1837-1915), sendo não o primeiro, mas o terceiro baronete de Buxton (posição criada para o seu avô, em 1840).

Edward Hutchinson, *ob. cit.*; Margarite Hutchinson (trad.), *ob. cit.*, p. xi; Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 93-108.

² A estas se dedicaria Richard Burton no segundo volume de *Two trips to gorilla land and the cataracts of the Congo*, em que confronta igualmente as passagens das obras de Tuckey e Reade sobre o Congo.

James Hingston Tuckey, *ob. cit.*; Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, vol. II, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876; William Winwood Reade, *ob. cit.*.

³ *Idem, ibidem*, pp. 93-108, 194-199.

⁴ Acúrcio refere José Lacerda ao corrigir Malte-Brum (que havia sido influenciado por Duarte Lopes, Filippo Pigafetta e Giovanni Cavazzi), que considera “Escriptor sincero” mas mal informado “pelos nossos Portuguezes Correa da Serra, e Constancio” (que provavelmente apenas reproduziam a opinião de Garcia de Orta, segundo a qual “da ilha de S. Thomé a Sofala e Moçambique, viéra, atravessando o continente da Africa, um clérigo, que depois passou á Gôa, onde elle o «conhecêra mui bem»” – como narra Porto Seguro), quanto à realidade de uma ligação por terra entre “Pedras-Negras (Pungoandongo) no sertão de Angola, e Chicova no interior do Monomotapa” (Rios de Sena, Moçambique). De forma a corrigir esta obra francesa, Acúrcio mobiliza as narrações da viagem do Doutor Lacerda, unindo assim ambos os núcleos de textos. Os documentos então publicados consistem numa carta de “Francisco José de Lacerda, e Almeida a Dom Rodrigo de Sousa Coutinho”, então Ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos; seguida das “Noticias dadas por Manoel Caetano Pereira, commerciante, que se entranhou pelo interior da Africa, ate á povoação,

1844 e 1845)¹, e Richard Burton (1873)² – que o viria a introduzir no meio intelectual britânico, sendo então o acervo da expedição de Lacerda divulgado profusamente³, como

ou cidade do Rei Cazembe, subordinado a seu pai, cujo Reino fica mais próximo á costa ocidental da Africa; do Depoimento do Bandario do Cazembe, que se achava em casa de Dionizio Rebello Curvo de visita, mandado pelo dito seu Mambo Cazembe; e do Depoimento de hum Cafre Muiza sobre o caminho para Angola”. De notar a relação de amizade entre Dom Rodrigo de Sousa Coutinho e José Bonifácio de Andrada e Silva, bem como o seu mecenato e proteção ao abade Correia da Serra.

Francisco Adolfo de Varnhagen, Barão de Porto Seguro, “Biographia dos Brasileiros Illustres por armas, letras, virtudes, etc.”, in *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo XXXVI, parte primeira, 1873, p. 181; José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 303, 365, 368, 394, 398.

¹ Para além de novas versões dos documentos avançados por Acúrcio das Neves – a transcrição do “Offício do Doutor Francisco José de Lacerda e Almeida, Governador dos Rios de Sena, ao Ministro d’Estado D. Rodrigo de Sousa Coutinho datado em Tete em 22 de Março de 1798, com informações sobre a Viagem d’alli ao Cazembe; de Noticias dadas por Manoel Caetano Pereira, comerciante, que se entranhou pelo interior d’Africa até á povoação ou cidade do Rei Cazembe, subordinado a sei pai, cujo Rei nos fica mais próximo á costa ocidental d’Africa”; e do “Depoimento do Bandasio do Cazembe, que se achava em casa de Dionizio Rebello Curvo, de visita, mandado pelo dito seu Mambo Cazembe” – o núcleo dado ao prelo por Sá da Bandeira conta ainda com os documentos: “Observações sobre a viagem da costa d’Angola á costa de Moçambique, por José Maria de Lacerda; Instruções, e diário da viagem que fez pelo interior d’Africa o Governador, que foi dos rios de Senna, o Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida, em 1798 - Copiado do manuscrito que se acha na livraria do Ex.mo Sr. Conde de Linhares [Dom Rodrigo de Sousa Coutinho], e offerecido á Associação Maritima pelo seu ex-Presidente o Ex.mo Sr. Visconde de Sá da Bandeira; e Viagem do Cazembe a Tete em 1789 e 1799 [da autoria do Padre Francisco João Pinto]”.

De acordo com a introdução crítica de Manuel Múrias à obra de antologia do espólio relacionado com a viagem do Doutor Lacerda, *Travessia da Africa* (1936), “no Arquivo Histórico Colonial [atual Arquivo Histórico Ultramarino] guarda-se uma cópia do **Diário de Tete ao Cazembe** com a seguinte nota: «Copiado do Ms. que se acha na livraria do Ex.^{mo} Senhor Conde de Linhares – Setembro de 1840 – **Sá da Bandeira.**», sendo que de seguida Manuel Múrias contribui com vários outros elementos para a história do manuscrito.

Esta edição nos *Annaes Maritimos e Coloniaes* viria a influenciar Lopes de Lima, que nos seus ensaios amiúde reproduz ou contesta informações obtidas a partir da consulta desta publicação.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, pp. 188, 286-287, 298, 303; 5ª Série, parte não oficial Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 149; Francisco José de Lacerda e Almeida, *Travessia da Africa*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca – Agência Geral das Colónias, 1936, pp. 73-74 (ênfase no original); Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, p. 65.

² Richard Burton (para além de incluir traduções por outros autores de documentos relacionados com as viagens dos pombeiros P. J. Baptista e José Amaro, e de Monteiro e Gamitto), inclui na sua tradução todos os textos dados ao prelo por Sá da Bandeira nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, apenas adicionando ao *corpus* uma breve “Introduction of Dr. de Lacerda to the Public by the Translator (Introdução do Dr. Lacerda ao Público pelo Tradutor)”.

The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke, Londres, Royal Geographical Society, 1873, p. 1.

³ “Lacerda’s account of the journey to Kazembe’s that he made in 1798, translated with gusto by Richard Burton, provides something of a model for views of pre-colonial African Kingdoms that we can combine with those of the witch-ridden peoples discussed earlier (Os relatos de Lacerda sobre a sua viagem de 1798 até Cazembe, traduzidos com entusiasmo por Richard Burton, proporcionam um modelo para a forma como eram entendidos os Reinos Africanos pré-coloniais, a ser combinado com os modelos anteriormente discutidos, de povos “carregados” de feiticeiros)”. Nesta passagem, Chanock não só afirma a centralidade das narrativas de José Lacerda na constituição de um dos mitos operacionais do Império Britânico – o do “black despot” – como afirma que este foi combinado com a noção de que tais povos estavam sob o perpétuo jugo das acusações de feitiçaria (mundivisão claramente tributária dos relatos que defendiam o “resgate humanitário”).

Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 125.

resposta ao crescente interesse popular sobre a região despertado por Livingstone¹, um dos discípulos do mesmo Thomas Buxton². Partes deste núcleo documental (expandido até 1936³) viriam ainda a ser dadas ao prelo no Brasil⁴ e em França¹, onde influenciariam o

¹ “The interest excited by the recent letters of Dr. Livingstone concerning the country of the Cazembe and the neighbouring regions of Central Africa, has induced the Council of the Royal Geographical Society to publish, for the information of its Fellows and the public, the present volume of translations of narratives of Portuguese journeys into those little –known parts of the African interior (O interesse despertado pelas recentes cartas do Dr. Livingstone sobre o país do Cazembe e as suas regiões vizinhas da África Central, levou o Conselho da Royal Geographical Society a publicar, para informação dos seus Sócios e do publico, o presente volume de traduções de narrativas de viagem Portuguesas nessas pouco conhecidas partes do interior Africano)”.

Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, p. i.

² Quanto à grande influência dos textos de Burton e outros exploradores britânicos, Brantlinger é conclusivo: “Although these titles do not figure in standard histories of Victorian literature, such accounts of African exploration exerted an incalculable influence on British culture and the course of modern history. It would be difficult to find a clearer example of the Foucauldian concept of discourse as power or as “a violence that we do to things” (Apesar destes títulos não figurarem nas histórias canónicas da literatura Vitoriana, este tipo de relatos sobre a exploração de África exerceram uma influência incalculável na cultura Britânica e no decorrer da história moderna. Seria difícil encontrar um exemplo mais claro do conceito “foucaultiano” de discurso como poder ou como “uma violência que fazemos às coisas”)

Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 176.

³ Em 1936 a Divisão de Publicações e Biblioteca da Agência Geral das Colónias dá ao prelo uma “edição acrescida do diário da viagem de Moçambique para os Rios de Sena e do Diário do Regresso a Sena pelo Padre Francisco João Pinto. Com uma introdução crítica do Dr. Manuel Múrias”. Esta edição, para além da introdução, anexa ao anterior *corpus* o diário da viagem de Moçambique para os Rios de Sena, que havia sido primeiramente publicado em Lisboa num panfleto de 1889, parte da série “Documentos para a história das Colónias Portuguesas” – então mobilizado pelo Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar dentro da dinâmica típica de dar resposta a uma agressão externa por via de reedições que fortalecessem o mito da “Herança Sagrada”. Na sua obra sobre o *Conde de Linhares* (1908), o Marquês do Funchal reproduz igualmente alguns dos textos que fazem parte deste *corpus*, que foi reeditado já no século XX por Gago Coutinho (primeiro de forma seriada nos no Boletim da Agência Geral das Colónias, e depois em separata).

Francisco José de Lacerda e Almeida, *Diário da viagem de Moçambique para os rios de Senna feita pelo governador dos mesmos rios Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889; *Travessia da África*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca – Agência Geral das Colónias, 1936; *Travessia de África pelo Dr. Lacerda e Almeida; com uma nota explicativa do Almirante Gago Coutinho*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 19??; Marquês do Funchal, *O Conde de Linhares – Dom Rodrigo Domingos Antonio de Sousa Coutinho*, Lisboa, Typographia Bayard, 1908.

⁴ Onde apesar dos apelos de Porto Seguro, que defendeu na *Revista* do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil a utilidade patriótica de publicar os escritos de tão ilustre paulista, apenas em 1944 uma edição dos *Diários de Viagem* é dada ao prelo, na coleção “Biblioteca Popular Brasileira”, com uma nota-prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. Os editores desta obra baseiam-se nos textos dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, e do panfleto de 1889, apesar de garantirem que aproveitaram no seu volume os “textos manuscritos do **Diário de Viagem de Moçambique aos Rios de Sena** e do **Diário da Vila de Tete ao interior da África**”, presentes “na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro”. Uma digitalização do manuscrito intitulado *Instruções e Diário de Viagem que o Governador Francisco José de Lacerda e Almeida Escreveu sobre Sua Viagem para o Centro da África, Indo do Rio do Sena, no Ano de 1798*, propriedade da Biblioteca Nacional do Brasil pode ser hoje consultado *on-line*.

Anteriormente a esta publicação, várias biografias do Doutor Lacerda haviam sido publicadas no Brasil, conforme Buarque de Holanda dá conta, e tendo como base o texto de Porto Seguro.

Francisco Adolfo de Varnhagen, Barão de Porto Seguro, *ob. cit.*, p. 184; Francisco José de Lacerda e Almeida, *Instruções e Diário de Viagem que o Governador Francisco José de Lacerda e Almeida Escreveu sobre Sua Viagem para o*

popular escritor Jules Verne². A circularidade dos movimentos de ambos os núcleos de narrativas entre os diversos Impérios coloniais de oitocentos é portanto extrema¹, sendo

Centro da África, Indo do Rio do Sena, no Ano de 1798, manuscrito, 1798, disponível em: <http://www.wdl.org/pt/item/234/>; *Diários de Viagem de Francisco José Lacerda e Almeida*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, pp. xiv-xv (ênfase no original).

¹ Denis Ferdinand publica uma recensão sobre as viagens de Lacerda intitulada *Les Voyages du D^r Lacerda Dans l'Afrique Orientale* em 1882, extraíndo as suas informações do jornal *Le Brésil - Courrier de l'Amérique du Sud*, bem como nos trechos disponibilizados nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*. O jornal *Le Brésil* respigava por sua vez extratos da biografia do Doutor Lacerda publicados na habitual rubrica “Biographia dos Brasileiros Illustres por armas, letras, virtudes, etc. da Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil”, que no seu tomo XXXVI, parte primeira, era dedicada a Lacerda (o texto já referido, da autoria do Barão de Porto Seguro). Ferdinand, começando o seu folheto por lamentar a morte de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, acaba por tecer o seguinte comentário sobre a viagem de Gonçalo Caetano Pereira:

“*Depuis longues années, il [Gonçalo Caetano Pereira] avait hardiment pénétré jusqu'au vaste empire du Cazembe, une sorte de Preste-Jean ignoré de ces régions sauvages que nous fait connaître récemment Gamitto, le moderne voyageur qui nous a dépeint ses bizarres magnificences et le prestige étrange dont l'entourent ses nombreux sujets* (Depois de longos anos, ele havia com dificuldade penetrado até ao vasto império do Cazembe, uma espécie de Prestes João desconhecido destas regiões selvagens de que nos faz conta mais recentemente Gamitto, o moderno viajante que nos descreveu as magníficas bizarras e o prestígio estranho com que o rodeiam os seus inúmeros súbditos)”.

Torna-se assim claro que para Ferdinand, escrevendo em Paris nos inícios da década de 80, o papel das narrativas de viagem de Lacerda e Gonçalo Caetano Pereira na construção de uma imagem de um “Prestes João” africano que encarnava as “virtudes” do “déspota negro” era tido como óbvio.

Denis Ferdinand, *Les Voyages du D^r Lacerda Dans l'Afrique Orientale*, Paris, Imprimerie Nouvelle, 1882, p. 5, 7 (ênfase não no original); Francisco Adolfo de Varnhagen, Barão de Porto Seguro, *ob. cit.*.

² Jules Verne dedica as seguintes linhas a José Lacerda, no volume dedicado a “Les Grands navigateurs du XVIIIe siècle” da sua obra *Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs* :

“*Sur la côte orientale d'Afrique, un voyageur portugais, Francisco José de Lacerda e Almeida, partait, en 1797, des côtes de Mozambique et s'enfonçait dans l'intérieur. Le récit de cette expédition dans des localités qui n'ont été visitées à nouveau que de nos jours, serait extrêmement intéressant. Par malheur, le journal de Lacerda n'a jamais été publié, que nous sachions du moins. Le nom de Lacerda est très souvent cité par les géographes; on sait dans quelles contrées il a voyagé ; mais il est impossible, en France du moins, de trouver un ouvrage qui s'étende un peu longuement sur cet explorateur et nous rapporte les particularités de son excursion. Tout ce qu'on sait de Lacerda, nous l'aurons dit en quelques lignes, avec le regret très vif de n'avoir pu nous étendre plus longuement sur l'histoire d'un homme qui avait fait de très importantes découvertes, et envers lequel la postérité est souverainement injuste en laissant son nom dans l'oubli* (Na costa oriental de África, um viajante português, Francisco José de Lacerda e Almeida, partiu, em 1797, deste Moçambique até ao interior. O relato desta expedição a localidades que nunca de novo foram visitadas até aos nossos dias, seria extremamente interessante. Por infelicidade, o diário de Lacerda nunca foi publicado, que nós saibamos, pelo menos. O nome de Lacerda é frequentemente citado pelos geógrafos; sabe-se em que países ele viajou; mas é impossível, pelo menos em França, de encontrar uma obra que elabore um pouco mais longamente sobre este explorador, e que nos conte as particularidades da sua expedição. Tudo o que sabemos de Lacerda, o dizemos em poucas linhas, com o desgosto bem forte de não poder tecer uma história mais longa acerca de um homem que fez importantes descobertas, e que a posteridade está a ser bem injusta ao deixar cair o seu nome no esquecimento)”.

De seguida, Verne traça em um só parágrafo a biografia de José Lacerda, reservando as seguintes palavras para “o Cazembe”: “*Le despote qui gouvernait ce pays était renommé par sa bienveillance et son humanité autant que par ses hauts faits. [...] Fort bien reçu par le roi, Lacerda aurait séjourné une douzaine de jours auprès de lui* (O déspota que governa este país é famoso tanto pela sua boa vontade e humanismo como pelos seus altos feitos. Muito bem recebido pelo rei, Lacerda permaneceu uma dúzia de dias na sua companhia”). Torna-se então claro que Verne opta por manter o tom original de José Lacerda em relação ao seu anfitrião. “Les Grands navigateurs du XVIIIe siècle” seria traduzida logo em 1880 para o inglês.

O autor divulga igualmente em França as explorações e os relatos de Bowdich e de Lander, dedicando-lhes espaço no volume de *Histoire générale* que trata de “Les voyageurs du XIXe siècle (Os viajantes do século

interessante notar desde logo que os textos mais antigos, redigidos pelos estrangeiros Pigafetta e Cavazzi, parecem ter sido relegados ao esquecimento pelos autores portugueses, até que obras de síntese oriundas dos Impérios transpirenaicos os começam a recuperar², o que não deixa de ser notado – e mal interpretado – pelos autores destas últimas³.

É interessante principiar a análise pelo segundo destes *corpora* documentais, porque das iterações das narrativas presentes em cada um dos dois núcleos resultam dois conjuntos de *topoi* estáveis, em tensão antagónica entre si, sendo que é deste segundo grupo que resulta o polo “positivo” desta dicotomia. Assim, se, conforme já foi articulado a partir de *insights* colhidos na obra de Martin Chanock⁴, da mobilização do acervo resultante da

XIX)”. Esta obra viria a ser traduzida para o português por Manuel Pinheiro Chagas, com o título *Os Exploradores do Século XIX*. Pinheiro Chagas traduziria igualmente a prévia *Os navegadores do século XVIII*.

Jules Verne, *Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs – Les Grands navigateurs du XVIII^e siècle*, Paris, J. Hetzel, 1879, pp. 392-394 ; *Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs – Les voyageurs du XIX^e siècle*, Paris, J. Hetzel, 1880; *The Great Navigators of the Eighteenth Century*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle Rivington, 1880; Jules Verne, Manuel Pinheiro Chagas (trad.), *Os exploradores do século XIX*, Lisboa, Typographia das Horas Românticas, 1882; *Os navegadores do século XVIII*, 2.^a edição, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1889.

¹ Acontecendo de forma cada vez mais acelerada, conforme o século XIX se aproxima do fim. Margarite Hutchinson baseia as suas notas da obra *A Report of the Kingdom of Congo*, numa resposta em francês fornecida por Luciano Cordeiro à *Société de Géographie de Lyon* (1873-1968), intitulada “L’Hydrographie Africaine”, e que tinha por fim esclarecer certas dúvidas desta associação – a primeira sociedade de geografia “provinciana” de França, que muito fez para divulgar o gosto por este tópico na segunda maior cidade francesa – quanto à influência de Duarte Lopes no traçado do “Globo de Lyon”, de manufatura Dominicana, e datado pela *Société* como de 1701.

Margarite Hutchinson (trad.), *ob. cit.*, p. xiii.

² Francisco Bethencourt, recuperando a tese de W. G. L. Randles, avança com a opinião de que de forma a manter as relações de cordialidade necessárias ao bom procedimento do projeto de evangelização do Reino do Congo, os textos europeus que referiam abertamente o canibalismo e outras práticas supostamente africanas de índole mais chocante foram caindo em desgraça junto dos censores portugueses, acabando por ser esquecidos (este argumento não deixa assim de reificar em parte a existência de práticas cuja ocorrência “não metafórica” ou “simbólica” é duvidosa). Em tal lote de narrativas incluem-se sem dúvida as de Pigafetta e Cavazzi. Contudo, o corte epistemológico profundo que teve lugar durante o iluminismo, e que levou a que do conhecimento sobre África se fizesse *tabula rasa* a ser preenchida por novos dados empíricos, parece fornecer uma melhor explicação para este esquecimento (que aliás se pode conjugar com a aceitação da existência de uma anterior política de censura).

Francisco Bethencourt, *ob. cit.*, p. 87; W. G. L. Randles, *L’ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1968.

³ Thomas Buxton, no seu breve prefácio à tradução de Margarite Hutchinson dos relatos de Lopes a Pigafetta, menciona este esquecimento, referindo que:

“*The maps of the 16th century fairly illustrate the knowledge of that time. If we compare them with the maps of the beginning of the 19th century, we cannot fail to observe how much of that knowledge was lost, although more recent explorations showed how much of truth was contained in them* (Os mapas do século XVI ilustram de forma justa o conhecimento do seu tempo. Se os compararmos com os mapas do início do século XIX, é impossível não observar quanto desse conhecimento se perdeu, apesar de explorações mais recentes mostrarem quanta verdade estava contida nos referidos mapas)”.

Margarite Hutchinson (trad.), *ob. cit.*, p. iv.

⁴ Martin Chanock, *ob. cit.*, pp. 18-19, 34.

expedição de José Lacerda resultou em parte a fixação de “um modelo para a forma como eram entendidos os Reinos Africanos pré-coloniais”¹, da recuperação das narrativas de Duarte Lopes a Filippo Pigafetta e de Giovanni Montecucolo advém o reforçar do mito das “hordas canibais”, entendidas no último quarto do século XIX enquanto o reverso conceptual do “déspota negro”². Uma vez que nesta baliza temporal as “hordas canibais” são em larga medida conceptualizadas enquanto o resultado da ausência ou da inversão do regime de um “déspota negro”, convém analisar em primeiro lugar a formação deste último *topos*, apesar das narrativas que lhe dão origem (o segundo conjunto, referente à viagem de Lacerda) serem cronologicamente posteriores às que compõem o primeiro *corpus* (referentes ao legado de Duarte Lopes, Filippo Pigafetta, e Giovanni Montecucolo). Desta forma, segue-se igualmente a ordem conforme ambos os *corpora* foram mobilizados nos *Annaes Maritimos e Coloniais*, publicação que tem vindo, de forma lata, a servir de “espinha dorsal” a este capítulo. Tendo em conta a interdependência ontológica existente entre ambos os polos desta dicotomia de “ficções constitutivas”, é no entanto óbvio que relatos de canibalismo e referências a “hordas canibais” constem de textos essenciais à cristalização do *topos* do “déspota negro”, e vice-versa.

Regressando ao contexto português, na quarta série dos *Annaes Maritimos e Coloniais* (1844), começam então a ser publicadas as “Observações sobre a viagem da costa d'Angola á costa de Moçambique, por José Maria de Lacerda”³. A veracidade das fontes desta transcrição é afiançada por Sá da Bandeira⁴, que, em nota de rodapé, afirma que “na livraria

¹ “[A] *model for views of pre-colonial African Kingdoms*”.

Idem, ibidem, p. 125.

² A proposta de analisar estes *topoi* do discurso Europeu enquanto tais, e não enquanto ferramentas heurísticas capazes de, em versão menos marcada pelo preconceito, auxiliarem à nossa compreensão da realidade social africana é uma clara inversão viquiana da proposta de Jack Goody em *Technology, Tradition and the State in Africa* (1971). Nesta obra, resumidamente, o autor propõe o par conceptual “*complex states* (Estados complexos)” e “*acephalous societies* (sociedades acéfalas)” enquanto forma de melhor entender as sociedades que o autor julgava até então estarem erradamente a ser catalogadas com o eurocêntrico “feudais”. Não negando o mérito imenso da obra de Goody, argumenta-se aqui que de igual interesse, porque *verum ipsum factum*, é perceber como a mais marcada versão “déspota negro”/“hordas canibais”, popular na Europa do século XIX, acabou ditando políticas coloniais como se retratasse de forma fidedigna a realidade social africana.

Jack Goody, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

³ *Annaes Maritimos e Coloniais: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 188.

⁴ É interessante notar que quando José Acúrcio das Neves, catorze anos antes, primeiro mobiliza as narrativas em torno da expedição do Francisco José de Lacerda a Cazembe – fazendo-o com o fim tácito de promover o gradualismo, e o “resgate humanitário” –, primeiro afirma que o explorador “deixou hum roteiro da sua viagem, que eu não pude alcançar, nem sei que exista”; depois refere a opinião do egiptólogo Henry Salt (que

do Sr. Conde de Linhares [Dom Rodrigo de Sousa Coutinho] existe o original, sem data, desta memoria”, escrita *circa* 1797 pelo próprio José Lacerda¹. Precedendo-as, no número quatro desta série, é publicado no segmento “Memorias e Documentos Originaes” uma outra resenha escrita nos últimos anos do século XIX, de título “Anno de 1799. – Descrição da Capitania de Benguella, suas Provincias, Povos, Rios mais caudalosos, Minas de Ferro, e Enxofre, e outras particularidades que tem, mais consideráveis”². A mobilização desta “Descrição” neste preciso momento é interessante, porque nesta narrativa, à ficção de ser possível recensear o território africano da mesma forma que o europeu, se alia uma construção do que é um “Preto Potentado” que integra e cristaliza noções do “déspota negro” – demonstrando como esta última ideia é essencial às fantasias de fácil e económico controlo burocrático por parte da metrópole³. Dividindo a “Capitania de Benguella” em sete províncias⁴, o autor de “Descrição da Capitania de Benguella” vai passando do geral ao particular, indicando os “Sovas, e seus povos” de cada divisão, construindo assim um esquema em pirâmide que termina na contagem das pessoas que cada “Soveta governa” ou “domina”⁵.

entre 1809 e 1810 havia passado em Moçambique e ouvido relatos em primeira mão acerca da viagem a Cazembe) segundo a qual “*the observations which he left are valuable, and in the hands of the Brazil government (as observações que legou são importantes, e estão nas mãos do governo do Brasil)*”; e finalmente conclui que “a perda do diário do Douro Lacerda, e a falta de documentos relativos á viagem executada no tempo do Governador de Angola José de Oliveira Barbosa, deixão a materia quasi na mesma incerteza, em que se achava”. Face a estas afirmações contraditórias (primeiro o diário não existia, depois estava na posse do governo brasileiro, finalmente existia mas havia sido perdido), torna-se claro por que razão Sá da Bandeira sente a necessidade de assegurar a veracidade dos documentos que entrega ao prelo. De referir igualmente que o primeiro documento da coleção publicada por Acúrcio das Neves havia sido uma carta de Lacerda ao Conde de Linhares.

Henry Salt, *Voyage to Abyssinia, and travels into the interior of that country, executed under the orders of the British Government, in the years 1809 and 1810, in which are included an account of the Portuguese Settlements on the East Coast of Africa*, Boston, Wells & Lilly, 1816, p. 31; José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, pp. 309, 315, 365.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 206.

² *Idem, ibidem*, p. 147.

³ De recordar o igual gosto Britânico pela “regularidade conceptual e certeza”.

Idem, ibidem, pp. 147, 152; Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 34.

⁴ “1.ª Província com o titulo de Benguella, 2.ª de Quilengues, 3.ª ditto do Presidio de Caconda bem no centro de todas, 4.ª ditto de Huambo, 5.ª ditto de Gallangye, 6.ª ditto de Bailundo, 7.ª ditto de Bihé”.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 147.

⁵ Neste ponto um enorme grau de incerteza é introduzido na construção estatística, passando no entanto o autor as culpas aos africanos negros, e suas superstições: “...cada Soveta governa huma e mais Povoações algumas com muita gente que verdadeiramente se lhe não sabe o numero certo pelo agouro que tem em os contar, e o não consentem, e só à força de Armas, e havendo em todas as Provincas Presidios, se poderia conseguir”. Claramente as chefias africanas percebiam perfeitamente a relação entre recenseamentos e

Esta hierarquia estática – ao estilo inglês – é sem dúvida tranquilizadora para o poder colonial, porque se cria assim a ilusão de um topo seguramente ocupado pelos administradores portugueses, secundados por incontestados “déspotas negros”, um mero degrau acima da turba que rigidamente controlam. Nos meios letrados mantém-se portanto a quimera, de outra forma apenas conceptualizável enquanto atavismo, de que uma vez obtido o domínio “feudal” destes chefes, as populações poderiam ser controladas de forma total e permanente (uma espécie de *indirect rule* à portuguesa). Esta relação entre a mitologia dos “déspotas negros” e o expansionismo territorial é portanto bem patente logo em “Descrição da Capitania de Benguella”, mas continuará a ser trabalhada nas reedições dos escritos sobre as expedições tanto de José Maria de Lacerda, como dos que lhe precederam e sucederam no trânsito pela mesma área, sendo essencial para perceber em toda a extensão as expectativas geradas em torno vaga de “Autos de vassalagem” em série, que terá lugar nos finais de oitocentos¹.

Regressando à publicação de “Observações sobre a viagem da costa d'Angola á costa de Moçambique”, esta, num primeiro plano, parece obedecer a uma lógica óbvia de promoção do abolicionismo, como se torna claro na passagem que dá início à obra, em que o autor tece um panegírico aos obscuros “Henriques” portugueses da sua atualidade, em detrimento dos “Filippes e Alexandres” estrangeiros, defendendo a primazia “[d]A gloria de um descobridor” sobre “a fama de um conquistador”²:

taxação, sendo no entanto interessante notar o uso do termo “agouro”, que denota ainda uma aproximação entre as superstições locais e as metropolitanas, típica do iluminismo. Quanto ao “domínio” dos “Potentados” sobre os seus súbditos, este é reafirmado quando o autor descreve “Quilengues: ...ha no centro desta Provincia 118 Pretos Potentados de Nação Muhumbes que Dominão de 10 até 200 Pessoas”.

Idem, ibidem, pp. 148, 152.

¹ O tópico dos tratados de vassalagem deu origem a uma vasta produção académica, sendo os artigos de referência sobre o tema os de Beatrix Heintze e, mais recentemente, Catarina Madeira Santos, bem como a secção “*Sobas, Jagas, the Portuguese, and vassal treaties (A Arte de Nomear Povos: Sobas, Jagas, os Portugueses e os tratados de vassalagem)*”, da obra *An African Slaving Port and the Atlantic World*. Porém, todos estes trabalhos académicos se focam em períodos históricos anteriores às duas últimas décadas do século XIX, janela temporal em que defendemos ter validade a interpretação aqui proposta.

Beatrix Heintze, “Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century”, in *Revista Portuguesa de História*, n.º 18, 1980, pp. 111-131; Catarina Madeira Santos, “Escrever o Poder – Os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndenbu”, in *Revista de História*, vol. CLV, n.º 2, 2006, pp. 81-95; Mariana Candido, *ob. cit.*, pp. 50-71.

² Ironicamente, apesar das narrativas de viagem de José Lacerda serem introduzidas ao público com esta nota de repúdio às conquistas, as suas descrições de riquezas (uma variação clara do mito do “Eldorado”: “O clima do sertão, dez legoas distantes das praias, é tão benigno e saudável, como o de Portugal; e é tão fértil, que a pesar do desprezo e negligencia com que o cultivam, chega a dar cento por um”) em conjunto com a

“Ah! Senhor, e quanto é abominavel, quando horrorosa aos olhos de uma sã philosophia a memoria de um homem [os “Filippes” e “Alexandres”, ou os conquistadores em geral] que, arrebatado por uma desmedida ambição de dominar, busca pretextos especiosos para despojar os seus semelhantes dos sagrados direitos com que a Providencia os creou livres, para os fazer servir aos seus ambiciosos designios, e gemer constrangidos debaixo do jugo de um injusto captiveiro!” [...]

"Pelo contrario quanto é amavel, quanto preciosa á vista do universo e quanto digna das suas aclamações abençoadas, aquella alma generosa [os “Henriques” portugueses] que, não satisfeita com as luzes de que se observa enriquecida, procura difundil-as á maneira do sol benigno que, sem avareza, cummunica seus raios creadores a um e a outro hemisferio[...] [e promove a difusão] da verdadeira religião e da única e suprema Divindade”¹

O projeto iluminista de avanço das “luzes” do “sol benigno”, no qual José Lacerda sem dúvida se havia enquadrado de forma exemplar, é assim cooptado como mote para o abolicionismo “teórico”, sendo interessante notar que o explorador admite nesta passagem como “seus semelhantes” os habitantes da “Grecia” aos quais Alexandre levou “pezados grilhões da escravidão”, e não os negros do sertão africano – para os quais reservava bem menos empatia². No entanto, este trecho – que Burton viria a classificar na sua edição de 1873 como abjeta propaganda³, e que não fez parte da seleção divulgada por Acúrcio das

narração de atrocidades torna-as passíveis de serem instrumentalizadas por Sá da Bandeira não só para promover o abolicionismo, mas igualmente para justificar o expansionismo português – sendo posteriormente, graças à tradução de Burton, cooptadas com equivalente desígnio por autores britânicos.

Idem, ibidem, pp. 188, 191.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 188-189.

² Um par de páginas após lamentar a perda de liberdade dos Gregos, refere que os negros que habitam os sertões de “Moçambique e Rio de Sena são fortes e pela maior parte agigantados, o que faz que elles na America sejam mais estimados e de mais valor, que os de Angola”. Burton repara neste contraste quase imediato, entre o lamento da escravatura em abstrato e a demonstração de uma familiaridade e admissão tácita do comércio negreiro, ironizando numa nota à sua tradução do trecho em que José Lacerda menciona que “nunca perdem ocasião de prepetarem os mais horrorosos crimes de roubos e homicidio contra os brancos” que: “*we can hardly wonder at their treachery if they are so "much valued as slaves"* (dificilmente podemos nos admirar de tal traição, se eles são tão “estimados como escravos”). A forma como o Doutor Lacerda encara os negros do sertão não deixa também de revelar a sua naturalidade no Brasil colonial, trazendo à memória as formas escravocratas de descrever os corpos dos negros, posteriormente elencadas por Nina Rodrigues (como a de Henrique Dias, de 1648).

Idem, ibidem, pp. 190-191; Nina Raymundo Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1933]2010, p. 42; Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 16.

³ “*In our days we should pass over these words. But the old Portuguese were earnest in their reliance upon propagandism, and this often unselfish motive runs like a thread of gold through the coarse web of their luxury, cruelty, and covetousness* (Nos nossos dias devemos ignorar estas palavras. No entanto, os antigos Portugueses dependiam verdadeiramente

Neves – não deixa de comunicar ao abolicionismo liberal uma superioridade moral, ainda que admitindo que este se move num plano claramente utópico (por se ocupar de negros africanos, e não de habitantes da “Grecia”). Significativamente, as descrições de hecatombes surgem assim que José Lacerda começa a descrever os “potentados a que dão o nome de Sovas, e a outros de Sovêtas”, e encarregam-se de dissipar por completo qualquer traço de afinidade e simpatia para com os africanos negros que pudesse sobreviver nos leitores, após as imagens dos primeiros parágrafos:

“São todos antropofagos [os habitantes do sertão de Benguela até “Rios de Sena”], e nas guerras que suscitam continuamente entre si por pretextos os mais frívolos, comem os mortos: barbaridade em que especialmente se distinguem os Ganguelas¹. Para os comer matam os velhos, que já para eles não têm preço, prestimo, nem valor; e guardam desveladamente os moços para os vender: por motivo ordinario das guerras e contendas, por ser o meio de haverem escravos e da sua venda tirarem os interesses desejados”.²

no propagandismo, e este por vezes altruísta tema corre como um fio de ouro por entre a grossa teia da sua luxúria, crueldade e cobiça)”.
Idem, ibidem, p. 14.

¹ Não é completamente claro se José Lacerda se refere aos povos que viriam a ser designados por Ganguela no século XX (sendo que então o termo se torna um verdadeiro “albergue espanhol”, englobando diferentes grupos estabelecidos do sudeste Angolano, que apenas este lato fator geográfico tinham em comum), ou aos súbditos do “jaga” de Cassange (denominada terras de “Ganguela”, de acordo com John Thornton e Linda Heywood nas notas a *Njinga, rainha de Angola*). Fazendo mais sentido geográfico a primeira hipótese, pois o espaço em causa é o que fica entre Benguela e Rios de Sena, sendo que o reino histórico de Cassange se situa a nordeste de Benguela, e não no que era considerado o sertão da cidade portuária. Não é portanto de se descurar a hipótese de que José Lacerda transfira mitos e rumores de canibalismo sobre os quase-lendários “jagas” para o grupo de povos que começava a ser conhecido por “Ganguelas”. Aceitando esta possibilidade, a partir de agora o termo “Ganguelas” será considerado, com as devidas contingências, como referente aos povos do sudeste angolano, e como tal listado como se referindo a uma entidade separada dos povos historicamente regidos pelos “jagas” de Cassange. Lopes de Lima, sob a denominação de “Mu-Ganguellas” considera os povos do sertão para além do Bié (os Ganguela das cartas étnicas do século XX), sendo que a descrição que faz destes dá crédito à hipótese de que os mitos sobre os “jagas” estavam sendo transferidos para os grupos populacionais que a administração começa a designar por Ganguelas.

Para um breve mas pertinente apontamento histórico acerca de como o “termo ecológico” “nganguela” (que “significa a zona baixa de florestas e savanas arenosas e secas entre o planalto do Bié e o rio Zambeze”) se transforma primeiro no “rótulo pejorativo de “Ganguela”” e depois em “rótulo étnico”, consultar o capítulo de título “Caçadores, Artesãos, Comerciantes, Guerreiros: Os Cokwe em perspectiva histórica”, de Jill Dias.

Giovanni Antonio Cavazzi, *ob. cit.*, p. 330; Jill Dias, “Caçadores, Artesãos, Comerciantes, Guerreiros: Os Cokwe em perspectiva histórica”, in *A Antropologia dos Tshokwe e Povos Aparentados*, Porto, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 20-21; Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, pp. 53-54.

² *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 191.

É de notar que quanto a este ponto – o de apontar a escravatura como estando na origem do canibalismo e das guerras (ainda que a causa última destes flagelos continua a ser a cupidez por “interesses desejados”) – José Lacerda está próximo da interpretação defendida por Buxton, que se centrava na degradação inerente à condição de escravo para explicar o que entendia ser a degradação extrema da condição humana no continente Africano, ainda que o explorador português nunca ponha em causa o tráfico. Continuando com uma descrição das crenças dos habitantes do sertão, José Lacerda afirma que:

“Estes babaros [sic] e cegos povos não reconhecem divindade, nem se lhes observam vestígios alguns de religião. Supersticiosos por extremo, apenas se divisa nelles um tal ou qual culto, ou veneração, a que póde mal e só dar-se o nome de civil, para com algum dos seus antigos Sovas, que por tradição, ou foram guerreiros emminentes, ou fizeram no seu governo reinar a abundancia, o socego e a justiça, ou se assignalaram em acções extraordinárias”.¹

Quando de seguida são transcritas nos *Annaes Maritimos e Coloniaes* as “Noticias dadas por Manoel Caetano Pereira, commerciante, que se entranhou pelo interior d’Africa até á povoação ou cidade do Rei Cazembe...”,² igualmente vertidas para o papel por José Lacerda, a antropofagia volta a ser nomeada (desta feita como apanágio dos “Muizas” que “na guerra quando têm fome, são antropófagos”) – ainda que sob a forma desculpável de último recurso face à fome e à guerra –, bem como a suposta ausência de religião:

“A respeito da religião só pude saber que têm ídolos côncavos, dentro dos quaes deitam suas medicinas antes de as beberem³. Um dos cafres destes rios [de Sena], achando-se presente em uma casa desta Villa, aonde alguns Muizas tinham ido dançar com interesse de alguma

¹ *Idem, ibidem*, p. 192.

² Versão próxima da avançada por Acúrcio das Neves em “Noticias dadas por Manoel Caetano Pereira, commerciante, que se entranhou pelo interior da Africa, ate á povoação, ou cidade do Rei Cazembe, subordinado a seu pai, cujo Reino fica mais proximo á costa occidental da Africa”.

José Acúrcio das Neves, *ob. cit.*, p. 368.

³ Uma clara referência ao ordálio, assim entendido não enquanto “ferramenta” jurídica mas ritual religioso. Os “ídolos côncavos” seriam meramente os recipientes em que a bebida que era a base do ordálio – as “suas medicinas” – era servida (figura 17).

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 296.

recompensa, observando que elles já tinham adquirido alguns pannos e vellorios, lhes disse por motivos de inveja, que elles tinham consultado os seus feiticeiros; os Muizas com indignação o empurraram, dizendo-lhes que elles não usavam disso¹. É de notar que os cafres, e brancos deste paiz, entendem quasi tudo o que elles [os “Muizas”] dizem: não usam dos negregandos milandos²; e na guerra quando têm fome, são antropophagos³.

A suposta ausência de “religião” sugerida por esta passagem⁴ – poucos parágrafos depois reafirmada quando José Lacerda assevera que “os cafres Muizas e do Cazembe são materialistas, pelas respostas que deram ás questões que lhe fiz”⁵ –, conjugada com a rotulação dos ordálios próximos ao “juramento de indua” como mera forma de culto supersticioso de “ídolos côncavos, dentro dos quaes deitam as suas medicinas” (negando o papel destes na deteção de feiticeiros), e com a negação da própria crença em “feiticeiros”, leva a que seja avançada uma imagem dos africanos diferente daquela que os gradualistas defensores do “resgate humanitário” divulgariam (em que a crença generalizada na feitiçaria era central). Estes surgem então como divididos em dois grupos antagónicos: ou pertencentes a “hordas canibais” completamente desprovidas de religião, ou pertencentes a

¹ De forma a entender o comportamento dos “Muizas” é preciso ter em conta que a acusação inicial deve ter sido de prática de feitiçaria para obterem a riqueza que ostentavam – ato ignóbil, cuja mera sugestão era capaz de resultar na indignação narrada, ou pior –, e não de haverem consultado adivinhos ou outros operadores rituais. A confusão de José Lacerda entre adivinhos e “feiticeiros” levam-no a supor que quando os “Muizas” afirmaram não possuírem “feiticeiros” estavam a defender não possuir qualquer tipo de operadores rituais passíveis de ser catalogados como “feiticeiros” por observadores exógenos (ou seja operadores rituais de matriz africana *tout court*), o que é claramente errado, pois estes apenas se deviam estar a defender de uma acusação de prática de feitiçaria. Este erro de entendimento contribui para formar a ideia de que os “Muizas” eram um povo de “materialistas”.

Idem, ibidem, p. 296-297.

² Contrariamente aos “Maraves”, que José Lacerda e o seu informador Manoel Caetano Pereira classificam de “ladrões de profissão” por inquietarem com os “seus Milandos” os comerciantes que se deslocavam às suas terras: “Qualquer cousa insignificante, como entrar um cão pela sua casa, correr apos d’uma galinha [...] e outras cousas de similhante natureza, que são inevitáveis, é um crime que só se purifica com algum fato”.

Idem, ibidem, pp. 288-289 (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem*, p. 296.

⁴ De recordar que esta passagem havia sido parafraseada por Bowdich em *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique: from original manuscripts*, tento já surgido igualmente traduzida nos *Annaes Maritimos e Coloniaes* um par de anos antes (sem que a sua fonte original fosse indicada), pelo que, surgindo por esta segunda vez, não deixa de ganhar peso por ação de um inevitável reconhecimento, que a remete para a esfera do senso comum.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 548-549; Thomas Edward Bowdich, *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique - From Original Manuscripts*, Londres, John Booth, 1824.

⁵ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 297.

grupos cujos cultos se baseavam na “veneração, a que póde mal e só dar-se o nome de civil, para com algum dos seus antigos Sovas” (os “déspotas negros”)¹. É sobre este último grupo de africanos (mais precisamente os de “Cazembe”) – de certa forma elevados em consideração pelo autor graças a este “culto civil” – que José Lacerda tece o seguinte comentário:

“O certo é que estando este Rei no interior d’Africa, não é tão barbaro como os geografos de vidraças costumam pintar aquelles cafres; e haverá a mesma differença que os Hespanhoes acharam nos peruvianos e mexicanos, os quaes em quanto a mim eram mais civilisados, e polidos que os mesmos Hespanhoes naquelle tempo”.²

Neste breve trecho, os africanos sob o jugo do “déspota negro” são então comparados aos “peruvianos e mexicanos”, sendo que tal constitui o máximo de elevação civilizacional que José Lacerda está disposto a lhes conceder. Um facto curioso é que a opinião do explorador em relação aos espanhóis claramente ecoa o ensaio «*Des coches*» de Michel de Montaigne, indicando uma possível influência no pensamento do autor, o que poderá indicar que o ensaio «*Des cannibales*» possa igualmente ter influenciado o seu modo de ver, sugerindo a obsessão pela determinação das condições específicas em que os africanos supostamente se dedicavam ao canibalismo³. Um outro aspecto a ter em conta, assumindo a influência direta ou indireta de «*Des coches*» no pensamento de Lacerda, é que este, seguindo a deixa de Montaigne, associe ao despotismo a possibilidade de grandeza no modelo clássico (de Roma e dos Gregos), que tanto parecia agradar ao explorador português, e que Montaigne descreve com cativante pormenor⁴. Esta relativa reavaliação

¹ *Idem, ibidem*, p. 192.

² *Idem, ibidem*, p. 290.

³ O ensaio «*Des cannibales*» corresponde ao capítulo XXXI do primeiro livro de *Essais*, o «*Des coches*» ao VI do livro III.

Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 239-253, 1005-1024.

⁴ Ambos os ensaios, constituindo o núcleo duro do pensamento de Montaigne, em *Essais*, sobre o Novo Mundo, com certeza apelariam a José Lacerda, cuja larga carreira de explorador decorreu em grande parte no continente Americano.

António Mendes Correia, *Montaigne e a Antropologia*, Coimbra, Publicações do Instituto Francês de Portugal, 1934, pp. 12-17; Francisco José de Lacerda e Almeida, *Diário de viagem pelas capitãncias do Pará, Rio Negro, Matto-Grosso, Cuyabá e S. Paulo, nos anos de 1780 a 1790*, São Paulo, Typ. de Costa Silveira, 1841; Gilbert Chinard,

não pode deixar de agradar à mundivisão de Lacerda, formada no contexto do iluminismo tardio português (e tendo em conta o seu pendor classicista), e bem expressa em “Observações sobre a viagem da costa d'Angola á costa de Moçambique” no uso do termo “sol benigno” para se referir aos monarcas absolutos portugueses¹. Estes parecem assim diferir dos “déspotas” americanos e africanos apenas pela sua ilustração relativa, que difundiam “sobre as trevas da ignorância dos outros seus semelhantes”, e não devido à natureza absoluta do seu poder².

Por outras palavras, o “déspota negro” surge na obra de José Lacerda como um duplo em negativo do monarca absoluto europeu (a principal “fonte” nos textos de José Lacerda para a construção do conceito), abominável não de per si, ou pela natureza absoluta do seu poder (que aliás era ostensivamente fictícia no caso africano) mas porque irradiava não luz, mas trevas (tal como os déspotas orientais, sul americanos e clássicos – de acordo com esta *weltanschauung* – se considerados em comparação com o monarca absoluto europeu). É interessante notar portanto que José Lacerda concede aos povos governados pelo “déspota negro” uma clara superioridade face aos “Ganguelas” e demais povos do sertão entre Angola e Sena, não sujeitos a autoridades fortes, e que considera “todos antropofagos”³, bem como face aos “Muizas”, também eles “todos antropofagos”⁴. Torna-se então claro que para José Lacerda a presença de um “déspota negro” assegurava a não quebra do tabu de comer carne humana, o que não deixa de ser uma valorização positiva da mítica figura.

L'exotisme Américain dans la littérature française au XVII^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc., Paris, Hachette, 1911, pp. 193-218.

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4^a Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, pp. 188-189.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, p. 191.

⁴ Quanto aos “Muizas”, José Lacerda reitera ainda esta opinião na seguinte passagem:

“Chegaram os Muizas ao logar onde eu me achava aquartelado, os quaes tinham ficado no logar d'apendencia, disfructando o saque. Aqui me desenganei, que elles são antropófagos, pois na letra da sua cantiga, diziam, que se este caso fosse acontecido na sua terra haveria neste dia muita carne assada”.

É interessante notar mais uma vez que a “letra” de uma cantiga surja como argumento, pois é por de mais óbvio que o autor não teria acesso imediato a esta, sendo que o mais provável é ter perguntado a um tradutor ou outro seu subordinado negro africano sobre que era a música, e este haver respondido vagamente que era sobre canibalismo.

Idem, ibidem, pp. 296, 407.

A passagem em que os africanos sob o jugo do “déspota negro” são comparados aos “peruvianos e mexicanos” viria a indignar sobremaneira Richard Burton, que quase trinta anos após a sua publicação nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, comentaria em nota de rodapé a *The Lands of Cazembe* que:

“Esta asserção dificilmente pode deixar de ser comentada. No México, como no Peru, uma maravilhosa civilização física, principalmente perceptível pelas obras públicas, monumentos, e estradas, um despotismo que assegurava a vida e a propriedade, e uma religião que anualmente matava as suas centenas de vítimas humanas, foi sumariamente destruída por um bando de Conquistadores – homens que nos dias presentes seriam vistos como bárbaros. Mas estes homens tinham, e estes povos não, a fibra do verdadeiro progresso dentro de si. O Peru tem agora as suas armas Blakeley, e o seu caminho-de-ferro: não os teria sob os Incas ou os seus descendentes”.¹

Burton demonstra assim que apesar de concordar com a aproximação entre o “despotismo” africano e americano (colocado sempre num contínuo, como foi demonstrado, com o asiático e árabe – todos imolando “anualmente [...] as suas centenas de vítimas humanas”), bem como com a acusação de “barbárie” lançada aos “Conquistadores”, não deixa de separar as águas, referindo que os nativos da América Central e do Sul não possuíam intrinsecamente “a fibra do verdadeiro progresso dentro de si” (observação racialista, tributária do poligenismo do autor), ao contrário dos espanhóis. No entanto, Burton não se limita a defender os “Conquistadores” de uma forma desinteressada, revelando na sua última frase que é o expansionismo britânico que, ainda que por interposta pessoa, está a ser louvado. Tanto os canhões “Blakeley” como o caminho-de-ferro são invenções britânicas, a que os espanhóis e os portugueses acedem da mesma forma que os hipotéticos governantes descendentes dos Incas, importando-as enquanto bens exógenos que lhes são, sendo que se a sua invenção e produção é a bitola

¹ “*This assertion should hardly pass unnoticed. In Mexico, as in Peru, a wondrous physical civilization, chiefly shown by public works, monuments, and roads, a despotism which secured life and property, and a religion which annually slew its hundreds of human victims, was summarily destroyed by a band of Conquistadores - men who in the present days would be looked upon as barbarians. But these men had, those people had not, the material of true progress within them. Peru has now her Blakeley guns and her railways: she would not have had them under the Incas or their descendants*”.

Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 38.

única do mérito civilizacional, fica claro quem o autor defende verdadeiramente possuí-lo. É interessante pois notar desde já esta posição de Burton, cuja tradução “interessada” da obra de José Lacerda será posteriormente estudada, demonstrando-se como a posição racista do Capitão inglês daria uma “nova vida” não só ao *topos* do “déspota negro”, como ao do “antecessor português”.

Concluindo a análise sumária da reprodução dos diários de viagem de José Lacerda nos *Annaes Marítimos e Coloniaes*, é necessário atender a mais um episódio, revelador não só da opinião do explorador quanto aos sistemas religiosos dos africanos negros com que se cruzava, como da sua “biblioteca colonial”: o da apoteose do explorador europeu. Nos últimos dias que José Lacerda regista no seu diário, refere que havia presenciado “o excesso da superstição destes cafres com os seus finados, pois claramente se vê os consideram como divindades”¹, o que o leva a traçar um plano, a fim de obter a permissão do “Cazembe” para continuar a sua travessia em direção ao sertão angolano:

“...reflectindo, que a fé que o demonio grava no seu coração há de ser firmíssima, e que fazendo eu ao pai do Cazembe algum obsequio estrondoso, para elles que nada têm visto, eu seria muito mais bem visto deles, e como em agradecimento delle, me seria mais fácil conseguir do Cazembe os fins, a que Sua Magestade me mandou para estas terras [...] mandei ao Tenente Coronel Pedro Nolasco e ao Tenente José Vicente Pereira Salema, que com alguns soldados fossem ao dito lugar, e quando lhes parecesse tempo próprio, mandassem dar três descargas, e na mesma ocasião exagerassem quanto lhes fosse possível este obsequio, e signal da maior amizade, que eu podia dar ao rei, e também observasse tudo quanto visse se deveria notar. Este obsequio com effeito produziu no animo do seu sacerdote (não tem distincção alguma externa dos mais Cafres) e de todos os circumstantes em bom effeito, pois o dito sacerdote, depois de ter consultado o oraculo, ou alma do dito pai do Cazembe, exclamou, e depois o povo, **que eu era um deos que tinha vindo ás suas terras**, que podia ir para toda a parte que bem me parecesse, pois todas estas terras eram minhas, etc”.²

¹ *Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 120.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

Esta passagem é interessante por vários motivos, sendo incrivelmente seminal, na sua prescrição de utilizar truques desta categoria na hora de negociar com chefes e delegados de formações políticas africanas independentes¹. Antes de mais, a própria estrutura do mito de apoteose que José Lacerda adota imediatamente revela uma clara inspiração do autor, os diários do Capitão Cook, que de certa forma estabelecem o “guião” da experiência que o explorador português, seu admirador, julga estar a viver². É igualmente Cook que o inspira, quando discorre sobre a superstição dos “nativos”, relacionando-a com a sua ociosidade e com o culto dos mortos, enquanto único traço religioso das populações primitivas:

“Só quando chegava a pouca distancia das casas, ou palhoças das referidas terras, me parecia que estava em paiz povoado, pois todo o espaço que hoje andei, é cheio de espinheiros, com grave incommodo dos passageiros, e inculco por falta de colonos e preguiça dos poucos que ha; porque os cafres, ou suas mulheres (pois os homens não cultivam a terra) semêam muito pouco, e do pouco que por esse motivo colhem, pagam o anual tributo ao senhorio, e o resto, além da massa que fazem e comem (no Brasil Angü) bebem-no em Pombe dentro de pouco tempo, e o gastam tambem nos supersticiosos ritos dos seus finados. Este é um costume, que pela sua

¹ De recordar que José Lacerda traça o seu plano, após ter-lhe sido inicialmente vedada a audiência do Cazembe, de acordo com tabus locais:

“Era minha tenção chegar hoje o mais perto, que me fosse possível do Zimboé [Capital do Cazembe]; mas estes enviados [dois “irmãos do Cazembe” – parentesco simbólico] me disseram, que como eu era grande, ou Mambo, como o Cazembe, que não podia ainda adiantar-me sem primeiramente seu pai desse aos seus Mozimos (finados) os agradecimentos pela minha vinda ás suas terras; e que marchasse mais alguma cousa para estar mais perto do lugar, onde está enterrado o pai do Cazembe, para lhe darem as devidas graças pelo dito beneficio. Ao dito lugar ou casa chamam Massanga. Não convieram com tudo, que eu ainda hoje entrasse na dita povoação, mas pediram-me, que me aquartelasse fóra, pois tinham que dar-me a embaixada de seu pai e rei. Foi preciso conformar-me com os seus usos”.

O espetáculo de que resultaria a suposta “apoteose” de José Lacerda começa assim por ser uma forma de contornar as proibições rituais locais. Entendendo os eventos narrados por José Lacerda de um ponto de vista mais próximo ao proposto por Gananath Obeyesekere no seu *The apotheosis of Captain Cook*, ou seja, tentando partir do interior das matrizes culturais locais, torna-se claro que uma interpretação alternativa dos eventos é possível: o júbilo generalizado que José Lacerda presencia “depois de [o operador ritual local] ter consultado o oráculo” indica que o explorador português provavelmente havia sido considerado ilibado da desconfiança de que era feiticeiro, passando a partir daí os locais a trata-lo com a habitual cortesia reservada a visitas (algo semelhante ao que Lander havia experienciado). Seguindo esta interpretação, as “três descargas” dos soldados de José Lacerda nenhum efeito tiveram no curso dos eventos, e o explorador nunca foi considerado “um deus”.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 118-119, 120; Gananath Obeyesekere, *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

² Sobre a suposta apoteose do Capitão Cook, que se tornou nas últimas décadas um debate central à Antropologia Histórica, consultar as obras essenciais à discussão do tema, de Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere.

Idem, ibidem; Marshall Sahlins, *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

generalidade ainda entre os insulares muitos distantes da terra firme novamente descobertos por Mr. Cook, e pelo que eu mesmo observei praticado entre os índios catholicos romanos das possessões hespanholas da provincia de Moxos, muito me admira. Parece que o medo natural, que os homens de limitadíssimo discurso têm dos falecidos, é a primitiva origem do tributo, que pagam ás suas almas, para que as tenham propicias, e não lhes façam mal, como notou Plinio, quando disse = *Timor fecit Deos* = Daqui vemos fomes que os cafres todos padecem anualmente...”.¹

Mais uma vez recorrendo à sua formação classicista, José Lacerda, no espírito iluminista, propõe uma teoria para entender não só a origem das superstições africanas (que faz equivaler às americanas, oceânicas e da antiguidade clássica) como a miséria das populações, que através delas chegam ao ócio, sendo que o território “inculto por falta de colonos e preguiça dos poucos que há” surge assim como convidativo à colonização. Desta interpretação estão contudo ausentes quaisquer considerandos essencialistas sobre os “homens de limitadíssimo discurso”, sendo a sua religião (quando tida como existente), ainda que baseada na “fé que o demonio grava no seu coração”², apresentada como naturalmente decorrendo do temor dos mortos (“medo natural” que em teoria podia alicerçar um sistema legal passível de uma síntese jusnaturalista ao estilo iluminista)³. De facto, apesar de José Lacerda adotar um tom cada vez mais crispado⁴ conforme o seu diário progride – sem dúvida resultado do agravar das dificuldades logísticas e de saúde que resultariam na sua morte –, mesmo quando censura os costumes dos negros africanos enquanto deslustres⁵, atesta que a cor da pele não era uma barreira para a sua adoção:

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, pp. 336-337.

² *Idem*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 120.

³ José Lacerda reitera de novo esta ideia quando define da seguinte forma o termo “Muzimos: (finados, que consideram como Divindades)”.

Idem, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, pp. 336-337; 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 63.

⁴ Desabafa José Lacerda: “Tudo quanto tenho dito até agora a respeito das paradas, pouco adiantamento da viagem e desaforo dos cafres, me tiram o somno, e passo a maior parte dos dias velando, e escogitando meios de remediar tantas, e tão repetidas insolencias, fazendo a minha a salvo, para que os cafres não fiquem rindo, e se façam ainda mais insolentes”.

Idem, ibidem, p. 23.

⁵ A passagem do seu diário em que José Lacerda mais se aproxima de uma posição racalista é a seguinte:

“A multidão dos Muizas, que se passaram para os domínios de Caperemera, não foi sem razão, conforme o nosso proverbio = Onde me vai bem, ali é minha terra = [...] Já não vejo aos que se deixaram ficar no seu

“...o pasmo em que me põe a conformidade, que acho no modo de pensar dos cafres com o de alguns brancos, que me acompanham, e que me forão inculcados, como inteligentes nos usos e costumes cafreas, me fazem uma efeverscencia no sangue, que não posso dulcificar com a reflexão [...] eu ainda não descobri nelles [estes chamados “praticos” – sertanejos brancos ou mestiços¹] outra mais [virtude], do que terem adoptado os seus usos [dos africanos negros], costumes, religião, superstição, e todos os seus abominaveis vícios, que unidos aos proprios se fazem detestáveis”.²

Ao encenar a sua apoteose, José Lacerda parece portanto sugerir que uma substituição na liderança (religiosa e secular) destes homens sob a alçada de um “déspota negro”, não tão bárbaros “como os geografos de vidraças” os “costumam pintar”³, seria o suficiente para terminar com a sua ociosidade e “abomináveis vícios”. Esta posição é perfeitamente condicente com o posterior plano expansionista de Sá da Bandeira (e com a prática de insistir na vassalagem das autoridades das formações políticas africanas independentes), que nos anos 40 do século XIX mobiliza os diários do logrado explorador⁴, tentando avançar com uma agenda de ocupação militar e missiológica. Porém, quando José Lacerda descreve os ordálios de veneno e o destino último dos “feiticeiros”

proprio paiz, com tanto horror pela razão de serem Antropophagos, **pois talvez a necessidade, que não tem lei, como se costuma dizer, os terá obrigado a cevarem-se de carne humana, quando se lhes offerece occasião de guerra; se todavia este aboninavel costume não provêm da inteira satisfação da sua ira e vingança.** Por outra parte, eu tambem os desculpo de obrarem esta acção, que a natureza repugna, pois o crime é tanto mais aggravante quanto maior é o conhecimento que delle tem o homem. **Qual é o discernimento destes Africanos? Até me parece que ignoram serem racionais**”.

Aqui José Lacerda, próximo do auge do desgaste psicológico e físico que o vitimaria, começa a questionar a noção que anteriormente defendera, de que apenas a necessidade, tal como na Europa, levaria os africanos negros ao canibalismo, propondo que a “ira” e “vingança” poderiam influir na adoção da antropofagia. No entanto, logo de seguida, quando diz que mesmo esta forma abominável de justificar o canibalismo devia ser desculpada, fá-lo alegando a extrema falta de lustre e “discernimento destes Africanos”, que considera ignorarem “serem racionais” por falta de educação e liderança, e logo não irracionais de per si.

Idem, ibidem, p. 109 (ênfase não no original).

¹ E igualmente luso-asiáticos, pois o goês Gonçalo Caetano Pereira será igualmente apelidado de “pratico dos mattos” quando o Padre Francisco Pinto toma conta da escrita do diário da expedição.

Idem, ibidem, p. 272.

² *Idem, ibidem*, pp. 21-22.

³ *Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 290.

⁴ Como havia sido anteriormente mobilizada a obra de Bowdich, que umas décadas antes havia já parafraseado José Lacerda.

Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, pp. 548-549; Thomas Edward Bowdich, *ob. cit.*, 1824.

por eles “justiçados”¹, é aos gradualistas defensores do “resgate humanitário” que está a conceder argumentos:

“...é grande o numero das caveiras e homens justiçados que hontem e hoje temos visto **desamparados nas estradas**; estes amiudados exemplos hão de fazer respeitar, e mais que tudo temer muito a este Rei [“Chipaco”, tributário do “Cazembe”], e como sabem, que elle mesmo procurou a nossa amizade, não deixarão seus vassallos de nos darem os auxílios que necessitamos. **Alguns dos ditos infelizes terão perdido a vida por serem accusados de feiticeiros; pois é constante em toda esta parte de Africa a persuasão, que têm os cafres (e á sua imitação muitos e muitos brancos, como observei em Moçambique) que todo o individuo, que morre, é por effeitos dos feitiços. Quando qualquer cafre é accusado de ter morto outro com feitiços, e nega o facto (outros brutalmente confessam serem aggressores) vai á prova do Mave.** Ella consiste em lhe darem a beber uma tintura de certa casca de páo, que faz o effeito de violento purgante; como a porção é copiosa, ordinariamente o chamado feiticeiro morre super-purgado, e com horriveis ancias. Quando estive doente gravemente áquem do Java, disseram os Muizas, que se eu fôra Cazembe, já muita gente teria sido morta por causa da minha molestia. Quanto é cego, pesado, e afflictivo o imperio do demonio, e suave, e de paz o jugo de Jesus Christo! Se tem o chamado feiticeiro a felecidade de vomitar o remedio, então nada lhe succede, é festejada com muita alegria a sua innocencia, e o accusador tem pena pecuniaria. Os Maraves queimam os feiticeiros: esta é a morte que lhes dão”.²

É interessante notar que logo anteriormente a reproduzir esta passagem, José Lacerda afirma, quanto a Chipaco, o súbdito do Cazembe responsável pelas “caveiras e homens justiçados”, o seguinte: “Ah vaidade e amor proprio! É possível que ainda no meio dos mattos não deixes livre do teu veneno os homens incultos e quasi nús! Mas os vicios nascem com os homens”³. Apesar portanto de estar a descrever um “déspota negro” africano, contribuindo decisivamente para o mito que sobre estes se viria a cristalizar⁴, José Lacerda mantém a sua mundividência iluminista, temperada pela piedade Católica ao estilo

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 112.

² *Idem, ibidem*, pp. 112-113 (ênfase não no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ O de líderes de “grupos políticos com estocadas cravejadas de caveiras”, a que se refere Martin Chanock. Martin Chanock, *ob. cit.*, p. 34.

peninsular, ao não transformar esta forma de conceder justiça – pois usa o termo “homens justificados” – em um traço essencial discriminatório dos africanos negros. É este portanto o legado que os “teóricos” portugueses mobilizam, ao reproduzir na década de quarenta do século XIX os textos de José Lacerda, nas páginas dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*.

A cooptação racialista do legado de José Lacerda por parte de Richard Burton – e a recepção deste em Portugal

Não discriminar de forma essencialista entre africanos negros e europeus brancos não seria, porém, a opção tomada por Richard Burton (1821-1890)¹, quando aproximadamente um século depois apresenta ao público inglês mais alargado a figura de José Lacerda, que apelida de “mártir na causa da ciência”². A herança iluminista do explorador português – a crença em um monogenismo de inspiração Cristã, e da equidistância dos indivíduos e povos rudes face ao Homem polido das Luzes – já não é então instrumentalizável pelos ideólogos colonialistas da época, sendo que o aventureiro inglês era mesmo um dos principais defensores de uma forma de racialismo ainda mais extremada do que a que viria a resultar das interpretações científicas da proposta de Darwin³: a assente no poligenismo⁴. De recordar que por esta mesma altura Thomas Henry

¹ Para uma biografia crítica e atual do mítico, e mitómano, “homem do renascimento” vitoriano, consultar a obra de Dane Kennedy ou de Mary Lovell.

Dane Kennedy, *The highly civilized man: Richard Burton and the Victorian world*, Cambridge, Harvard University Press, 2005; Mary Lovell, *A Rage to Live – A Biography of Richard and Isabel Burton*, Nova Iorque, Norton, 1998.

² “...martyr in the cause of science”.

Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 1.

³ Patrick Brantlinger, *ob. cit.*, p. 184.

⁴ Richard Burton e James Hunt fundam em 1863 a *Anthropological Society of London*, em claro confronto com a prévia *Ethnological Society of London* (1843), como forma de atacarem as posições teóricas da segunda. As associações diferiam em uma série de pontos, sendo no entanto a questão central que as dividia a oposição entre defesa do monogenismo (pela *Ethnological*) ou do poligenismo (pela *Anthropological*). Esta escolha levou a que a organização de Burton não estribasse a sua “ciência” no darwinismo (que a sua rival aceitou e acomodou à sua visão prévia, monogenista e vagamente mesológica) e que defendesse não a escravatura (tabu em Inglaterra) mas o trabalho forçado como única “solução” para a raça negra – o que sem dúvida influenciou a escolha da *Anthropological* de apoiar o lado confederado na Guerra Civil Americana. Para além desta associação académica, Burton funda paralelamente um clube de cavalheiros, o *Cannibal Club*, que funcionará como mais um fórum em que ventila as suas opiniões raciais fundadas na crença no poligenismo

Huxley, o famoso darwinista social que havia dado ao prelo *Man's Place in Nature* (1863), havia recuperado também ele uma herança de inspiração portuguesa: as xilogravuras do século XVI que ilustravam um suposto talho humano em África, mobilizando-as como “prova” implícita da maior proximidade dos africanos negros aos gorilas, que aos europeus brancos (figuras 15 e 16)¹. A partir das décadas de 1860 e 1870, marcadas não só pelo impacto de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) mas também pelo desenrolar e rescaldo da Guerra Civil Americana (1861-1865) e da Rebelião da Jamaica (1865) – conflitos fortemente marcados pela clivagem de posições face a injustiças “raciais”, a forma como cada vez mais eram apercebidas as trágicas heranças do tráfico –, o binómio “déspota negro”/“hordas canibais” passaria então cada vez mais a ser instrumentalizado em discussões científicas sobre a colonização, a evolução humana, e os sistemas de classificação “racial”.

Da conhecida posição racialista de Burton, revelada sistematicamente nas suas notas de rodapé à obra de José Lacerda – como naquela em que o autor se insurge contra a

humano (que a obra *The Descent of Man*, de 1871, havia condenado largamente às margens do circuito académico).

Dane Kennedy, *ob. cit.*, pp. 131-164, 168-169; John Wallen, “The Cannibal Club and the Origins of 19th Century Racism and Pornography (Conference Paper)”, in *The Victorian*, vol. I, n.º 1, pp. 1-13.

¹ A gravura que Thomas Henry Huxley reproduz em *Man's Place in Nature* (1863) é da autoria dos irmãos Johann Theodor de Bry (1561-1623) e Johann Israel de Bry (falecido *circa* 1611), sendo uma ilustração da narrativa de Duarte Lopes a Filippo Pigafetta. Conforme Michiel van Groesen explica em *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590-1634)*, no ponto do suposto canibalismo dos “jagas”, motivo da ilustração em causa, os irmãos de Bry a par com as suas imagens sensacionalistas propositadamente manipularam o a sua tradução do texto (de forma diferente para as várias línguas nas quais editavam obras), de forma a proporcionar uma imagem mais marcada da antropofagia africana, que assim é apresentada como rotineira:

“*The modifications in India Orientalis I are systematic, and they are found in various stages of textual transformation. The De Brys, after having translated the account proper, also altered overseas representations when adapting the translation for the captions. While the full German text mentioned that the Anziquans, living north of the Congo, “had abattoirs or slaughterhouses for human flesh, like we have for oxen, sheep, and other meats”, the corresponding caption claimed that they “had abattoirs for human flesh, which were just as common as ours for all types of livestock”, suggesting that these abattoirs were a regular public feature of sub-Saharan Africa. The accompanying picture showed a standard contemporary image of a cannibal's slaughterhouse [a imagem da figura 16]* (As modificações em *India Orientalis I* são sistemáticas, e elas encontram-se em várias fases de transformação textual. Os de Brys, depois de traduzirem o relato, alteravam igualmente as representações ultramarinas quando adaptavam a sua tradução para as legendas das imagens. Enquanto o corpo do texto em alemão mencionava que os Anzicas [atuais Bateke], vivendo a norte do Congo, “tinham talhos ou matadouros para carne humana, como aqueles que temos para bois, ovelhas, e outras carnes”, a legenda que lhe corresponde afirmava que “eles tinham matadouros para carne humana, que eram tão comuns como os nossos para todos os tipos de carne”, sugerindo que estes matadouros seria uma ocorrência normal na África subsaariana. A imagem que acompanhava este texto mostrava uma versão comum de uma imagem de um açougue canibal”).

Michiel van Groesen, *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590-1634)*, Leiden, Brill, 2008, pp. 185-186; Thomas H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature*, Nova Iorque, D. Appleton and Company, 1863.

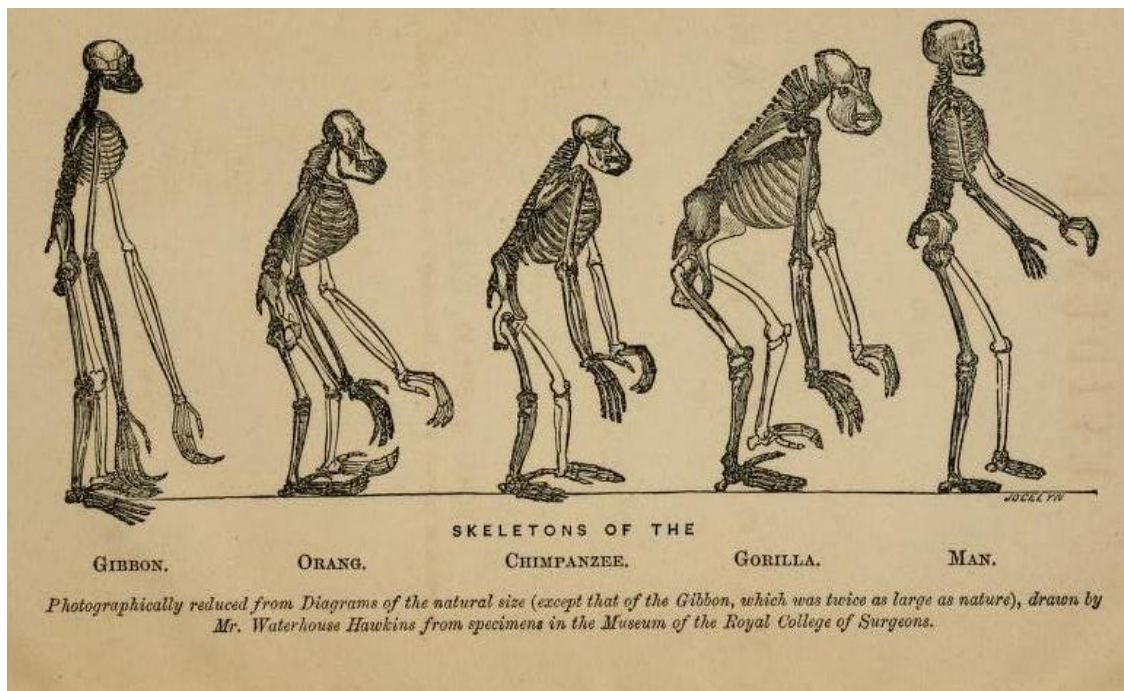


Figura 15 – Gravura que Thomas H. Huxley utiliza como frontispício do seu *Evidence as to Man's Place in Nature*¹:

“Esqueletos do GIBÃO. ORANG. CHIMPANZÉ. GORILA. HOMEN. Reduzidos fotograficamente de diagramas de tamanho natural (excepto o do gibão, que era duas vezes o tamanho natural), desenhados pelo Sr. Waterhouse Hawkins a partir de espécimes do Museu do *Royal College of Surgeons*”.²

¹ *Idem, ibidem*, p. 2.

² “*Skeletons of the GIBBON. ORANG. CHIMPANZEE. GORILLA. MAN. Photographically reduced from diagrams of the natural size (except that of the Gibbon, which was twice as large as nature), drawn by Mr. Waterhouse Hawkins from specimens in the Museum of the Royal College of Surgeons*”.
Idem, ibidem, loc. cit.



Figura 16 – Detalhe da primeira das duas páginas que Thomas H. Huxley dedica em *Evidence as to Man's Place in Nature* ao canibalismo dos Anzicas [atuais Bateke]¹. Como o próprio autor repara, o tópico surge na sua obra de forma completamente extemporânea:

“Folheando a versão de Pigafetta da narração de [Duarte] Lopes, que citei acima, encontrei uma curiosa e inesperada antecipação, em mais de dois séculos e meio, de uma das mais perturbadoras passagens da narrativa do Sr. Du Chaillu, e não posso deixar de chamar a atenção para este facto nesta nota, apesar de, tenho de o confessar, o assunto não ser estritamente relevante para a matéria que vem a ser tratada”.²

Significativamente, Huxley havia optado no capítulo anterior por não utilizar os dados que Du Chaillu (1835-1903) vinha publicando sobre os gorilas, por não os considerar fidedignos³. Igual parâmetro epistemológico não foi evidentemente estendido à avaliação do conhecimento sobre os africanos negros⁴. Sobre a génese e história conturbada desta gravura dos irmãos de Bry, consultar a obra de Michiel van Groesen⁵.

¹ *Idem, ibidem*, p. 69.

² “*In turning over Pigafetta's version of the narrative of Lopez, which I have quoted above, I came upon so curious and unexpected an anticipation, by some two centuries and a half, of one of the most startling parts of M. Du Chaillu's narrative, that I cannot refrain from drawing attention to it in a note, although I must confess that the subject is not strictly relevant to the matter in hand*”

Idem, ibidem, loc. cit.

³ Sobre Paul Belloni du Chaillu, e a sua atribulada carreira científica e literária, consultar os artigos de Henry Bucher e Stuart McCook.

Henry H. Bucher Jr., *ob. cit.*; Stuart McCook, *ob. cit.*.

⁴ Thomas H. Huxley, *ob. cit.*, p. 68; Stuart McCook, *ob. cit.*, pp. 177-197.

⁵ Michiel van Groesen, *ob. cit, loc. cit.*

passagem em que o explorador português ecoa Michel de Montaigne¹ – resulta uma clara antipatia com os povos peninsulares, cuja antecedência no teatro colonial mundial o autor inglês reconhece, para logo de seguida tornar claro que era à raça saxónica que cabia continuar com a obra “civilizacional” que os anteriores impérios europeus haviam encetado². Na tradução de Richard Burton à passagem sobre Chipaco e o destino último dos “feiticeiros”, esta descolagem do tradutor face à posição de José Lacerda é evidente não só na escolha dos termos utilizados (“homens justicados” tornam-se “corpos largados à beira da estrada”³), como na anotação subversiva do texto. Assim, Burton comenta da seguinte forma a esperança de José Lacerda de obter, graças à colaboração com Chipaco, facilidades logísticas: “é sempre um prazer, depois de viajar pelas tribos semi-republicanas de África, a chegada aos quartéis de um forte e sanguinário despotismo”⁴.

O sarcasmo não podia ser maior, não só se reafirmando nesta passagem uma imagem muito mais negativa do “déspota negro” do que a que José Lacerda havia transmitido, como ao mesmo tempo denegrindo o explorador luso (anteriormente apresentado como a fina-flor do Império Português) que se associava com tais parceiros (uma crítica por metonímia a toda a empresa colonial portuguesa). Ao mesmo tempo que mobiliza o mito do “déspota negro” para assim igualmente atacar os portugueses, Richard Burton apelida

¹ Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 38.

² É expressiva a seguinte passagem do primeiro volume de *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, em que o autor reconhece a influência da história portuguesa no seu projeto colonial, ao mesmo tempo avançando que cabia agora aos ingleses continuarem no caminho anteriormente percorrido por demais Impérios europeus:

“*What shall we do with it?*” [com a costa ocidental de África] *My humble opinion, [...] has ever been this. If we are determined not to follow the example of the French, the Dutch, the Portuguese, and the Spaniards, and not to use the country as a convict station [...] we should also resolve to retain only a few ports and forts, without territory, at points commanding commerce, after the fashion of the Lusitanians in the old heroic days* (O que faremos com ela?” A minha humilde opinião [...] foi desde sempre esta. Se estamos determinados a não seguir o exemplo dos franceses, holandeses, portugueses, e espanhóis, e portanto não usar o território como colónia penal [...] devíamos também apenas reter alguns portos e fortes, sem território, em pontos que comandassem o comércio, como o faziam os Lusitanos nos dias heróicos de antigamente).

Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, vol. I, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876, p. x.

³ “...corpses cast out upon the road”.

Idem, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Résumé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, p. 96.

⁴ “*It is always a pleasure, after travelling through the semi-republican tribes of Africa, to arrive at the head-quarters of a strong and sanguinary despotism*”.

Idem, ibidem, loc. cit.

em notas de rodapé “convicção negra universal” a crença na morte provocada pela “feitiçaria”, o ordálio de veneno como “quase universal em África”, e o costume de matar os “feiticeiros” como “assustadoramente comum na região dos Grandes Lagos”¹. Desta anotação de Richard Burton² resulta portanto uma associação entre os costumes descritos por José Lacerda enquanto constantes culturais da área (partilhados inclusivamente por brancos crioulos ou europeus³) com a “raça” negra em exclusivo, mudando as bases destes de culturais para biológicas, e assim readaptando o texto iluminista de José Lacerda ao racismo cientificista do tradutor: o mito do “déspota negro” e a lenda negra que associava à crença na feitiçaria holocaustos sangrentos passam a ser argumentos a favor da discriminação racial das populações (enquanto em Portugal ainda eram mobilizadas a favor do “resgate humanitário”).

As opiniões raciais de Richard Burton moldam no entanto a sua versão da obra de José Lacerda não só através das anotações copiosas do tradutor, mas igualmente na questionável escolha de palavras que o autor faz para traduzir certas passagens do corpo do texto, sendo especialmente reveladora a seguinte passagem, que já havia surgido parafraseada na obra de Bowdich⁴: “Em relação à religião, apenas pudemos aprender que

¹ “...*universal negro belief* [...] *almost universal in Africa* [...] *fearfully prevalent in the Lake Regions*”.
Idem, ibidem, loc. cit.

² Inspirada, muito provavelmente, pela sua leitura de Paul Belloni du Chaillu, autor que Richard Burton confessa em *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo* ter como inspiração. Conforme demonstra Stuart McCook, du Chaillu, após encontrar séria resistência em ter as suas obras reconhecidas nos meios académicos mais puristas enquanto ciência, depressa se volta para a “divulgação científica” através da publicação de obras para o público juvenil. Nestas, du Chaillu propaga os *topoi* acerca da universalidade do fetichismo, bem como do funcionamento do ordálio de veneno, que Richard Burton viria a aceitar enquanto verídicos. Para uma análise sucinta da carreira de Paul du Chaillu, consultar o artigo de Henry Bucher.

Henry H. Bucher Jr., “Canonization by repetition ; Paul du Chaillu in historiography”, in *Revue Française d’Histoire d’outre-mer*, vol. LXVI, n.º 242-243, 1979, pp. 15-32; Paul Belloni du Chaillu, *Explorations & Adventures in Equatorial Africa; Accounts of the Manners and Customs of the People, and of the Chase of the Gorilla, Crocodile, Leopard, Elephant, Hippopotamus, and other animals*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1861; *Stories of the Gorilla Country, Narrated for young people*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1867; *Wild Life Under the Equator, Narrated for young people*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1869; Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, vol. I, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876, p. vii; Stuart McCook, “‘It May Be Truth, but It Is Not Evidente’: Paul du Chaillu and the Legitimation of Evidence in the Field Sciences”, in *Osiris*, vol. XI, 1996, pp. 177-197.

³ Conforme António Gil havia amiúde referido.
António Gil, *ob. cit.*

⁴ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 3ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843, *loc. cit.*

os Muizas e o povo do Cazembe têm ídolos **ocos** (fétiches?)”¹. Aqui, a troca de uma simples palavra implica toda uma reconsideração da religião dos “Muizas” e do “povo do Cazembe”, que, relembre-se, José Lacerda havia considerado serem, os primeiros, “materialista[s]”², e, os segundos, praticantes de uma religião decorrente do “medo natural” à morte, por via do culto dos antepassados³. Burton, porém, ao traduzir erradamente “côncavos”⁴ por “*hollow*” (“ocos”), introduz na descrição de Lacerda a hipótese de este se ter referido não às taças côncavas em que se tomava um ordálio ao estilo do “juramento de indua” (a “prova do Mave”), mas a hipotéticos *minkisi minkonde* (singular *nkisi nkonde*)⁵ – as estatuetas bacongo de peito oco a que normalmente se reservava o título de fétiche, dando azo à sugestão de Burton, “(fetishes?)”, e à seguinte nota de rodapé do explorador inglês, colocada no texto logo de seguida à expressão “*hollow idols*” (“ídolos ocos”):

“O que quer dizer que eles não têm Deus [pois os “ídolos ocos” seriam fétiches e não “verdadeiros” ídolos]. Todos os antropólogos estão de acordo quanto a esta particularidade da raça Kafir. Portanto, na língua falada em Tete, e percebida pelos Maraves e Chérvas, “Murungo,” a palavra normalmente empregue [pelos missionários] para traduzir “Deus” significa [apenas]

¹ “With regard to religion, we could only learn that the Muizas and the Cazembe’s people have **hollow idols** (fetishes?)”. Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tete on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, p. 45 (ênfase não no original).

² O que, por suprema ironia, os coloca numa posição muito mais próxima da de Burton e os seus associados agnósticos do *Cannibal Club*.

Dane Kennedy, *ob. cit.*, p. 201.

³ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 297.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 296.

⁵ Para uma abordagem clássica aos *minkisi minkonde*, consultar os artigos “Complexity, Astonishment and Power: the Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”, e “Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective”, de Wyatt MacGaffey. Para um olhar mais recente, partindo da história da arte, consultar os brilhantes e revolucionários artigos de Cécile Fromont, “Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800”, e “Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo”.

Cécile Fromont, “Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800”, in *African Arts*, vol. XLIV, n.º 4, 2011, pp. 52-63; “Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 59-60, 2011, pp. 109-123; Wyatt MacGaffey, *ob. cit., loc. cit.*; “Complexity, Astonishment and Power: the Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”, in *Journal of Southern African Studies*, vol. XIV, n.º 2, 1988, pp. 188-203.

trovão [...]. Então, o Dr. Livingstone ('Second Expedition,' capítulo XXIII) faz [erradamente e de forma interessada] o povo parecer confundir Deus e trovão em "Murungo"¹.

Richard Burton, após esta passagem claramente racista (em que acusa Livingstone de haver "fabricado" evidências de um culto teísta em "raças" inferiores incapazes de o conceber), interpreta a passagem de José Lacerda que havia acabado de adular², explicando o suposto uso do termo "*hollow*" ("oco", mas igualmente "vazio, desprovido de significado") por parte do português como um comentário deste em relação à incapacidade da "raça dos cafres" conceber a ideia de Deus – suposta inépcia que leva Burton a definir estas "raças" como fetichistas por deficiência mental congénere³. Por outras palavras, Burton acaba recorrendo ao método que denuncia ser o de Livingstone, a fim de avançar com uma tese oposta à do missionário, e que lhe era bastante querida (a do "ateísmo fetichista" dos africanos negros por insuficiência cognitiva). O "erro" de Burton é tão mais grave, e difícil de desculpar enquanto inocente, quanto é possível comprovar que o autor, tendo acesso à obra do Major António Cândido Pedroso Gamito (1806-1866)⁴ cujo resumo

¹ "Meaning that they have no God. All anthropologists are agreed upon this peculiarity of the Kafir race. So in the tongue spoken about Tete, and understood by the Maraves and Chérvas, "Murungo," the word generally translated "God," means thunder [...]. So Dr. Livingstone ('Second Expedition,' chap. XXIII) makes the people confound God and thunder in "Morungo".

Richard F. Burton, *ob. cit.*, *loc. cit.*

² Ao errar na tradução para o inglês do termo português "côncavos". Mais "erros" surgem na tradução de Burton, sendo que um outro em que a nova versão altera consideravelmente a compreensão da "religião" dos povos de Cazembe tem lugar quando o explorador inglês traduz a cena em que, segundo Lacerda os operadores rituais haviam "consultado o oráculo, ou alma do dito pai do Cazembe" da seguinte forma: "*after consulting his oracle, the ghost of the Cazembe's father*". Na versão de José Lacerda, é incerto se os oráculos (adivinhação) ou a alma do pai do Cazembe (mediante um culto dos antepassados) são consultados, na tradução de Burton o oráculo é o "*ghost*" ("espírito", mas igualmente o mais negativo "fantasma") do pai do Cazembe: mais uma vez a tradução de Burton desvia o texto original no sentido de defender a sua tese de que os costumes locais não passavam de "*fetichism*".

Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Marítima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 296; 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 120; Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 103.

³ Interpretação de José Lacerda que não faria sentido mantendo o sentido original de "ídolos côncavos".

Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Marítima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 296.

⁴ A riquíssima obra de António Gamito, dada ao prelo em 1854, e posteriormente reeditada em português em 1937 e traduzida para o inglês na sua totalidade em 1960, não será aqui analisada em detalhe de forma a não alongar em demasia o presente capítulo. Tal como Ian Cunnison refere no prefácio à sua tradução de 1960 (em dois volumes), devido a uma série de fatores, de entre os quais avultou o escárnio que Burton reserva ao Major em *The Lands of Cazembe*, os autores ingleses do século XIX tenderam a ignorar ou menosprezar a obra de Gamito.

da autoria de C. T. Beke anexa a *The Lands of the Cazembe*¹, podia comprovar através de uma ilustração incluída na obra do Major a natureza dos “ídolos côncavos, dentro dos quaes deitam suas medicinas antes de as beberem” (figura 17)².

A importância que Richard Burton confere no edifício conceptual que subjaz à sua teoria racial poligenista à incapacidade cognitiva dos africanos negros para manterem religiões assentes não em meros “objetos”, como os “fetiches” ou *nkisi*, mas em conceitos abstractos, como os cultuados através de ídolos, havia já ficado clara em uma outra sua nota, à tradução da passagem de Lacerda em que este afirma que “[e]stes barbaros [sic] e cegos povos não reconhecem divindade, nem se lhes observam vestígios alguns de religião”³:

“A grande raça Kafir ignora a ideia de uma divindade. Em ‘Lake Regions of Central Africa’ (vol. II, Cap. XIX) eu tentei traçar a origem deste fenómeno na sua deficiência no desenvolvimento moral e sentimental; sendo uma questão que se mantém saber se o homem primevo não

António Cândido Pedroso Gamito, *O Muata Cazembe e os Povos Maraves, Chévas, Muizgas, Muembas, Lundas e outros da África Austral. Diário da Expedição Portuguesa Commandada pelo Major Monteiro, e Dirigida Aquelle Imperador nos Annos de 1831 e 1832 redigido pelo Major A. C. P. Gamitto, Segundo Commandante da Expedição. Com um Mappa do Paiz Observado Entre Tete e Lunda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854; *O Muata Cazembe e os Povos Maraves, Chévas, Muizgas, Muembas, Lundas e outros da África Austral, Diário da expedição portuguesa comandada pelo major Monteiro e dirigida àquele Imperador nos anos de 1831 e 1832. Redigido pelo segundo comandante da expedição, com um mapa do país observado entre Tete e Lunda*, 2 volumes, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colónias, 1937; António Cândido Pedroso Gamito, Ian Cunnison (trad.), *King Kazembe and the Marave, Cheva, Bisa, Lunda, and other Peoples of Southern Africa, being the Diary of the Portuguese expedition to that Potentate in the years 1831 and 1832, by A. C. P. Gamitto Second-in-Command of the expedition*, vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1960, pp. 11-12.

¹ Ian Cunnison sugere mesmo que a decisão de apenas anexar a *The Lands of Cazembe* um resumo apressado da obra de Gamito foi interessada porque assim Richard Burton guarda para si a fonte de grande parte da erudição que vai demonstrando nos comentários que faz aos textos resultantes da expedição de José Lacerda.

António Cândido Pedroso Gamito, Ian Cunnison (trad.), *ob. cit.*, *loc. cit.*.

² E que António Gamito apelida simplesmente de “gamella com a bebida do Muáve”.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, *loc. cit.*; António Cândido Pedroso Gamito, *O Muata Cazembe e os Povos Maraves, Chévas, Muizgas, Muembas, Lundas e outros da África Austral. Diário da Expedição Portuguesa Commandada pelo Major Monteiro, e Dirigida Aquelle Imperador nos Annos de 1831 e 1832 redigido pelo Major A. C. P. Gamitto, Segundo Commandante da Expedição. Com um Mappa do Paiz Observado Entre Tete e Lunda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854, p. 98.

³ E que Burton traduz como “*these blind barbarians recognise no divinity, nor do they show any remnant of true religion*”. Richard F. Burton, *ob. cit.*, pp. 18-19.

começou o seu culto das umbras eras antes dos fantasmas se tornarem heróis e deuses, que podiam impor vingativamente a sua própria adoração”.¹

A associação entre o “fetichismo”, o “ignora[r] a ideia de uma divindade” e a “deficiência no desenvolvimento moral e sentimental” – que hoje seria definida como cognitiva – é importante, e como tal é interessante abrir um breve parêntesis de forma a ter em conta a obra de William Pietz². Resumindo de forma extrema o argumento deste autor na sua seminal série de artigos dedicados ao tema do “*fetish*”, a teoria do fetichismo que segundo Pietz surgiu durante o iluminismo centro-europeu enquanto uma forma de criar um “Outro” constitutivo ao “Homem” das Luzes³, assentava no pressuposto de que os africanos negros eram incapazes de “extrair” do seu meio envolvente (a “Natureza” na ontologia iluminista europeia) princípios abstratos aos quais cultuar, na forma de ídolos⁴. Os “*fetish*” eram assim apresentados enquanto objetos criados de acordo com as regras da metonímia (tidas como meros caprichos, por parte dos observadores europeus coevos), e não da metáfora (ao contrário dos ídolos, que seriam assumidamente materiais, mas referentes metaforicamente a um princípio abstrato)⁵. Pietz demonstra como esta natureza aparentemente metonímica dos “*fetish*” foi essencial ao seu funcionamento enquanto *loci* de mediação transcultural entre portugueses e demais viajantes europeus e os africanos negros, possibilitando a comunicação num contexto marcado pelo contacto de universos culturais até então incomensuráveis⁶.

¹ “The great Kafir race ignores the idea of a deity. In the 'Lake Regions of Central Africa' (vol. II. Chap. XIX.) I have attempted to account for this fact by their deficiency in the moral or sentimental development; and it is a question whether primeval man did not begin his worship of the ancestral umbrae long ages before the ghosts became heroes and gods, who could vindicate for themselves adoration”.

Idem, ibidem, loc. cit.

² William Pietz, *ob. cit.*; “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, pp. 23-45; “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.

³ *Idem, ibidem*, pp. 105-124.

⁴ *Idem*, “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, p. 45.

⁵ *Idem*, “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.

⁶ *Idem*, “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, p. 6.



Figura 17 – Detalhe da “Estampa VII” da obra de António Cândido Pedroso Gamito, *O Muata Cazembe e os Povos Maraves...*, de título “Marave tomando o Moáve”, contando com a seguinte legenda¹:

“Explicação da estampa VII: – 1 Pendical, ou vaso de barro posto no lume onde se cose ou verve o Muáve – 2-2-2 pedra onde descança o Pendical que serve de trempe – 3 Ganga que dá o Muáve – Marave na acção de tomar o juramento, bebendo o Muáve – 5 gamella com a bebida do Muáve – 6 Marave que segura com os dedos mínimos os do que bebe o Muáve – 0-0 manilhas de marfim”.²

¹ António Cândido Pedroso Gamito, *ob. cit.*, encarando a página 98.

² *Idem, ibidem*, p. 98.

Contudo, conforme as teorias do “*fetishism*” transformam estes objetos, e as práticas que lhes estavam associadas, na totalidade da religião ou religiosidade local, depressa esta sua natureza metonímica passa a ser apresentada como a evidência de uma incapacidade dos africanos negros pensarem de forma abstracta – preconceito que entraria no âmago do pensamento filosófico europeu com toda a pompa e circunstância proporcionada por Georg Hegel (1770-1831), a quem convém citar longamente:

“A peculiaridade do carácter Africano¹ é difícil de compreender, pela razão que, ao aproximarmo-nos desta, somos forçados a abandonar o princípio que naturalmente acompanha todas as **nossas** ideias, – a categoria da Universalidade [...]. O grau de cultura que os Negros ocupam pode ser melhor apreciado tendo em consideração o aspeto que a **Religião** toma entre eles. Aquilo que forma a base das concepções religiosas é a consciência por parte do homem de um Poder Superior [...] em relação ao qual este se sente um ser fraco, e humilde. A Religião começa com a consciência de que existe algo mais elevado que os homens, mas mesmo Heródoto apelidou os Negros de feiticeiros: – ora na **feiticeira** não temos a ideia de um Deus, ou uma fé moral: nesta o homem apenas se apresenta como o poder mais elevado, entendendo-se como o único a ocupar uma posição de comando sobre o poder da Natureza. Não temos aqui nada que ver com uma adoração espiritual por Deus, ou com um império do Direito. Deus tropeça, mas não é por isso reconhecido enquanto tal². [...] O que eles entendem como o poder em questão [fetiches tipo amuletos ou *nkisi*] não é portanto nada de realmente objetivo, tendo um ser substancial e diferente deles mesmos, mas a primeira coisa que se lhes depara. Isso, escolhido de forma completamente aleatória, eles exaltam até à dignidade de um “Génio;” pode ser um animal, uma árvore, uma pedra, ou uma figura de madeira³. Isso é o seu *Fetish* – uma palavra que os Portugueses pela primeira vez divulgaram, e que é derivada de **feitizo** [sic], magia. Aqui, no *Fetish*, uma espécie de independência objetiva contrastável com o capricho arbitrário dos indivíduos parece manifestar-se; mas como a objetividade não é nada mais do que o

¹ É importante esclarecer que aqui Hegel se refere apenas aos habitantes de uma das três partes em que divide a África, neste caso os territórios a sul do Saara. As restantes duas partes são a África do Norte, que define como “europeia”, e a África nílótica. Note-se que a edição de *Lectures on the Philosophy of History* que citamos pertenceu a Oliveira Martins.

Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *Lectures on the Philosophy of History by G. W. F. Hegel, translated from the third edition by J. Sibree M. A.*, Londres, George Bell e Filhos, [1857]1878, p. 95.

² Note-se a forma como o argumento de Hegel se articula com a admoestação pública de Richard Burton a Livingstone, revelando mais uma possível influência hegeliana no explorador.

Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 45.

³ Nas duas últimas frases Hegel pura e simplesmente glosa Willem Bosman.

Robert Bernasconi, “Hegel at the Court of the Ashanti”, in Stuart Barnett, *Hegel After Derrida*, Nova Iorque, Routledge, 1998, p. 53; William Pietz, “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.

capricho do indivíduo projetando-se no espaço, o ser humano individual continua a ser o mestre da imagem que adota. [...] Um tal *Fetish* não tem independência enquanto um objeto de culto religioso; tem-na ainda menos estética enquanto obra de arte; é apenas uma criação que exprime a escolha arbitrária do seu criador, e que sempre permanece nas mãos deste”.¹

¹ A tradução no corpo do texto é da responsabilidade do autor da presente tese, tendo sido efetuada a partir da tradução para o inglês de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* da autoria de John Sibree ([1857]1878). Desta forma, esperou-se proporcionar uma aproximação do conteúdo da versão disponível não só a Oliveira Martins (pois a edição tida como base pertencia à sua biblioteca) como à generalidade do público britânico na época em estudo. Tendo em conta as limitações da tradução de John Sibree – que é baseada nos manuscritos bastante incompletos de Karl Hegel (1840) –, e que este ato de dupla tradução, apesar de interessante para explicar como as ideias de Hegel foram introduzidas em Inglaterra, em muito mutila o fluir da prosa de Hegel para português, em rodapé será transcrita não só a versão de Sibree como os trechos aproximados desta da tradução de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* para o português por Artur Mourão (a partir da sua edição crítica de Johannes Hoffmeister, 1955). Desta forma se pretende igualmente ilustrar como John Sibree, estribando-se em Karl Hegel, moldou pela via da divulgação de uma simplificação do pensamento de Hegel a *weltanschauung* vitoriana sobre África.

“The peculiarly African character is difficult to comprehend, for the very reason that in reference to it, we must quite give up the principle which naturally accompanies all **our** ideas, – the category of Universality [...]. The grade of culture which the Negroes occupy may be more nearly appreciated by considering the aspect which **Religion** presents among them. That which forms the basis of religious conceptions is the consciousness on the part of man of a Higher Power [...] in relation to which he feels himself a weaker, humbler being. Religion begins with the consciousness that there is some thing higher than man but even Herodotus called the Negroes sorcerers: – now in **sorcery** we have not the idea of a God, of a moral faith: it exhibits man as the highest power, regarding him as alone occupying a position of command over the power of Nature. We have here therefore nothing to do with a spiritual adoration of God, nor with an empire of Right. God thunders, but is not on that account recognized as God. [...] What they conceive of as the power in question is therefore nothing really objective, having a substantial being and different from themselves, but the first thing that comes in their way. This, taken quite indiscriminately, they exalt to the dignity of a “Genius;” it may be an animal, a tree, a stone, or a wooden figure. This is their *Fetish* – a word to which the Portuguese first gave currency, and which is derived from **feitizo**, magic. Here, in the *Fetish*, a kind of objective independence as contrasted with the arbitrary fancy of the individual seems to manifest itself; but as the objectivity is nothing other than the fancy of the individual projecting itself into space, the human individuality remains master of the image it has adopted. [...] Such a *Fetish* has no independence as an object of religious worship; still less has it aesthetic independence as a work of art; it is merely a creation that expresses the arbitrary choice of its maker, and which always remains in his hands”.

“Tentamos indicar aqui o espírito universal, a figura geral do carácter africano, em conformidade com o que transpareceu em rasgos particulares. Mas este carácter é difícil de captar, porque é inteiramente diverso da nossa cultura e possui algo de inteiramente remoto e alheio ao modo da nossa consciência. Devemos esquecer todas as categorias em que se funda a nossa vida espiritual, e a subsunção nestas formas; a dificuldade, no entanto, reside em que o que temos nas nossas representações passa sempre e de novo despercebido. [...] Mas os africanos ainda não chegaram ao reconhecimento do universal; a sua religião é o constrangimento em si: o que chamamos religião, Estado, o ente em si e para si, o que tem validade absoluta, tudo isto ainda ali não existe. [...] Se, pois, nos virarmos primeiramente para a religião do africano, importa referir que, segundo a nossa concepção de religião, o homem reconhece um ser supremo, que existe em si e por si, uma essência pura e simplesmente objectiva, absoluta e determinante, um poder superior, face ao qual o homem se situa como algo de mais fraco e inferior.[...] A religião começa com a consciência de que existe algo de superior ao homem. Esta forma não existe entre os negros. [...] Neste estado, o homem tem a representação de que ele e a natureza se contrapõem entre si, embora ele domine sobre o natural – eis a relação fundamental de que já temos o testemunho antiquíssimo de Heródoto. Podemos resumir o seu princípio religioso na frase por ele expressa: em África, todos são feiticeiros. Ou seja, o africano, como espiritual, arroga-se um poder sobre a natureza; eis o que se deve entender por feitiçaria. [...] Na feitiçaria, não existe a representação de um Deus, de uma fé ética, mas a concepção de que o homem é o poder supremo, de que ele se comporta apenas imperativamente face ao poder da natureza. Não se fala, pois, aqui da adoração espiritual de Deus, de um reino de direito. Deus troveja e não é reconhecido: para o espírito do homem, Deus deve ser mais do que um trovejador, mas não é o que acontece entre os negros. [...] O

Tendo *Lectures on the Philosophy of History* em mente, depressa se torna clara a inspiração de Richard Burton, na passagem da sua obra *The Lake Regions of Central Africa: A picture of exploration* (1860) a que na sua anterior citação havia feito referência, e onde expressa precisamente que:

“*Fetissism* [sic] – a palavra é derivada do português feitiço [em português no original], “uma coisa feita” [“*a doing*”] – a saber [“*scil.*”], magia, por eufemismo – é ainda a única fé conhecida no Este de África. A sua origem é facilmente explicável por um aspeto do mundo físico, que coloriu os pensamentos e dirigiu assim a crença do homem: ele reflete, de fato, o caráter monstruoso e fantástico das produções animais e vegetais em seu redor. A Natureza, nestas regiões raramente sublime ou bela, mormente terrível e desolada, com a floresta sombria, a impérvia selva, a colina emaranhada, e a uniformemente desoladora planura habitada por inquilinos mortíferos, estimula na sua mente uma sensação de vulnerabilidade extrema¹, um vago e impossível de nomear assombro. [...] O *Fetissism* [sic] é a adoração, ou melhor, a propinação de objetos naturais, animados ou inanimados, aos quais certas influências misteriosas são atribuídas. Não admite nem deus, nem anjo, nem demónio [...]. Um modificado ateísmo prático é a característica proeminente desta superstição”.²

segundo momento da sua religião consiste em eles trazerem o seu poder à intuição, o porem fora da sua consciência e dele fazerem imagens. Da coisa mais próxima e melhor que, segundo eles imaginam, sobre eles tem poder fazem um génio: animais, árvores, pedras, figuras de madeira. Os indivíduos apanham aqueles que recebem do sacerdote. Tal é o feitiço, uma palavra que os Portugueses primeiramente puseram em circulação; feitiço tem a ver com feitiçaria. Aqui, no feitiço, parece entrar em cena a autonomia contra o arbítrio do indivíduo, mas visto que esta objetividade nada mais é do que o arbítrio individual que se traz à autointuição, ele permanece também senhor da sua imagem. [...] Semelhante feitiço não tem independência religiosa nem, muito menos ainda, artística; permanece simplesmente uma criatura que expressa o arbítrio de quem a cria e fica sempre nas suas mãos”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad.), *A Razão na História*, Lisboa, Edições 70, 2013, pp.7, 206-211; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, pp. 97-99 (ênfase no original).

¹ Compare-se esta passagem com a seguinte de Hegel, em que o filósofo recorre à descrição da geografia africana de forma a introduzir as suas considerações sobre as particularidades mentais dos africanos negros: “...towards the interior,[...] , a girdle of marshland with the most luxuriant vegetation; the especial home of ravenous beasts, snakes of all kinds, – a border tract whose atmosphere is poisonous to Europeans (...em direção ao interior, [...] uma cintura da mais luxuriosa vegetação; o lar predilecto de bestas enraivecidas, cobras de todos os tipos, – uma zona fronteiriça cuja atmosfera é venenosa para os Europeus).

“...mais para dentro, encontra-se a cintura mais pantanosa, coberta da mais exuberante vegetação, que é ao mesmo tempo um domicílio de todos os animais ferozes e tem um atmosfera pestífera, quase venenosa”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad.), *ob. cit.*, pp. 204; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, p. 95.

² “*Fetissism* – the word is derived from the Portuguese feitiço, “*a doing*” – *scil.* Of magic, by euphemism – is still the only faith known in East Africa. Its origin is easily explained by the aspect of the physical world, which has colored the thoughts and has directed the belief of man: he reflects, in fact, the fantastical and monstrous character of the animal and vegetable productions around him. Nature, in these regions rarely sublime or beautiful, more often terrible and desolate with the gloomy forest, the impervious jungle, the tangled hill, and the dread uniform waste tenanted by deadly inhabitants, arouses in his mind a sensation of utter feebleness, a vague and nameless awe. [...] *Fetissism* is the adoration, or rather the propitiation, of natural objects,

Conforme fica claro nesta passagem, ao formular a sua teoria do “*Fetissism*” Richard Burton pretende ultrapassar com recurso ao racismo anteriores teorias mesológicas e teológicas, transformando a teoria do “*fetishism*” fundacional ao iluminismo centro-europeu¹ em uma capaz de justificar, conjugada com o racismo cientificista, uma nova fase de exploração imperial de África marcada por uma violência cada vez mais extrema, porque livre do *tabu* de ser dirigida contra seres com uma ontologia humana de *bona fide*. Este seu projeto é claramente estribado em Georg Hegel, que, por sua vez, e de acordo com Robert Bernasconi, baseia as poucas páginas dedicadas aos africanos negros em *Lectures on the Philosophy of History* nas seguintes fontes: *Istorica descrizione de'tre regni Congo, Matamba, Angola* de Cavazzi; *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, de Bowdich; *Description of the Coast of Guinea* de Bosman; e *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire*, de Tuckey². Tal como Bernasconi laboriosamente desconstrói no seu capítulo de *Hegel after Derrida*, o filósofo alemão não só glosou estas fontes e, tal como tendencialmente o faziam os autores do século XIX, escolheu propositadamente “enegrecer” hiperbolicamente todas as descrições de canibalismo, sacrifícios humanos e demais hecatombes³. Resta notar, desde já, a tendência que estas fontes têm em estabelecer circuitos fechados de citações, que, devido à tendência ao exagero sucessivo, descrevem não círculos mas espirais, ao longo das quais a lenda negra sobre os africanos se vai agravando.

Continuando a análise da tradução de Richard Burton, é interessante notar que a sua opinião, apesar de destoar da de José Lacerda, se aproxima da do Padre Francisco João Pinto, o autor que após a morte do explorador continua a escrita do diário da expedição⁴. Assim, o “Rei Cazembe” que Francisco Pinto descreve longe de ser o “déspota” benévolo que José Lacerda sugere, é um tirano obcecado com a feitiçaria: “Á nossa chegada o Rei

animate and inanimate, to which certain mysterious influences are attributed. It admits neither god, nor angel, nor devil [...]. A modified practical atheism is thus the prominent feature of the superstition”.

Richard F. Burton, *The Lake Regions of Central Africa: A picture of exploration*, vol. II, Londres, Longman, Green, Longman, e Roberts, 1860, pp. 341-342.

¹ William Pietz, *ob. cit.*, pp. 105-124.

² Robert Bernasconi, *ob. cit.*, pp. 44-45.

³ *Idem, ibidem.*

⁴ Cujas inúmeras incongruências Richard Burton não deixa de tomar nota, apelidando o diário de Francisco Pinto de “*bull* (treta)”.

Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, *ibidem*, p. 107.

[“Cazembe”] já estava fóra de suas casas, e no lugar que disse, com pequena fogueira diante de si, cercado de varias pontas em que tinha os seus remedios preservativos de feitiços”¹. Desta crença, afirma Francisco Pinto, resultava um holocausto semelhante ao descrito pelos mais acirrados defensores do “resgate humanitário”:

“Dias 4 e 5. - [de janeiro de 1799] De tal sorte foi crescendo a enfermidade de Cazembe [...]. Os seus medicos não se fartavam de sacrificar quantas victimas umanas podiam immolar ás suas fantasias, e á sua barbara politica. Sahiam pela manhã, ao meio dia, e pelas 10 horas da noute tocando seus tamborinhos pelos caminhos, e todos aquelles que elles apontavam, logo eram tomados como feiticeiros, e sem remissão mortos; quantos cafres não morreram nesta occasião”!²

Apesar de esta passagem aparentemente ir no sentido do que José Lacerda já havia afirmado quando escreveu que “que se eu fôra Cazembe, já muita gente teria sido morta por causa da minha molestia”³, ambas diferem em um aspeto essencial: para o explorador as vítimas só o seriam após serem confirmadas como “feiticeiros” pelos ordálios (uma forma de justiça, ainda que bárbara); já para Francisco Pinto, o que acontecia era que estas eram “sacrificadas” e imoladas “ás suas fantasias”, não concedendo o Padre qualquer espaço para a atuação do ordálio: “todos aquelles que eles [os seus medicos] apontavam [...] eram tomados como feiticeiros”⁴. Quando Richard Burton traduz esta passagem, anota não só que “estes africanos, como todos os selvagens e bárbaros, acreditam que nenhum homem morre exceto por feitiçaria ou outra causa”⁵, mas aproveita para atacar a posição benevolente por excesso de Livingstone (discípulo de Buxton, recorde-se), unindo esta

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 156.

² *Idem, ibidem*, p. 164.

³ *Idem, ibidem*, pp. 112-113.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 164.

⁵ “...these Africans, like all savages and barbarians, believe that no man dies except by witchcraft or other cause”. Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 117.

passagem às anteriormente descritas nas já analisadas obras de Lander e Buxton (bem como do próprio Burton¹):

“Compare-se com este trecho [o referente nos diários de Lacerda aos dias quatro e cinco de janeiro de 1799] a afirmação do Dr. Livingstone (‘Second Expedition’, capítulo XXV): “Num remoto e pequeno canto do país, de nome **Daomé**, a religião Africana degenerou numa superstição sangrenta.” Será que este escritor nunca ouviu falar de **Ashanti** ou do **Benim**, do Uganda ou de Bunyoro? De novo podemos ler “esta desvalorização tenaz da vida humana, mencionada por Speke e Grant, é bastante excepcional.” **Excepcional!** Se o Dr. Livingstone se tivesse dado ao trabalho de ler o meu livro sobre as “Regiões dos Grande Lagos”, ele teria visto como excepcional é sim a “suavidade” da religião Africana”.²

Igualmente próxima da obsessão de Lander e Buxton com os supostos rituais antropófagos africanos que envolviam elementos aparentemente decalcados diretamente do libelo de sangue medieval contra os judeus (a manipulação cíclica e mensal de sangue – como contraponto à menstruação feminina –, o consumo de corações humanos)³ é a passagem em que Francisco Pinto descreve da seguinte forma o “déspota” Cazembe:

“É inclinado á severidade, porque quasi de ordinario os seus castigos são de pena capital, ou pelo menos de cortamento de maos, e é barbaro, pois em todas as luas novas envia um cafre ao seu medico, para matar, e com o seu sangue, coração, e alguma parte das entranhas, preparar os seus remedios, para cuja composição sempre entra azeite. Estes remedios depois de preparados acomodam-se em pontas de diferentes animaes, e até em dentes meudos de marfim, os quaes

¹ *Idem, A mission to Gelele, King of Dahome. With notices of the so called “Amazons,” the Grand Customs, the Yearly Customs, The Human Sacrifices, The Present State of The Slave Trade, and the Negro’s Place in Nature*, 2 volumes, Londres, Tinsley Brothers, 1864.

² “Compare with this Dr. Livingstone’s statement (‘Second Expedition,’ chap. XXV.): “In one remote and small corner of the country, **called Dahomey**, the African religion has degenerated into a bloody superstition.” Has the writer never heard of **Asiante** [Ashanti] **and of Benin**, of Uganda or of Unyoro? Again we read “this reckless disregard of human life mentioned by Speke and Grant is quite exceptional.” **Exceptional!** If Dr. Livingstone had taken the trouble to read my book on the ‘Lake Regions,’ he would have found how exceptional is the “mildness” of the African religion”.

Idem, The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Résumé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke, Londres, Royal Geographical Society, 1873., p. 118 (ênfase não no original).

³ *Encyclopaedia Judaica Jerusalem, ibidem, loc. cit.*

são tapados com rolhas de pão, ou de panno, e repartidos pelas portas, sem ter alguma destas pontas ao p  de si, j mais falla a pessoa alguma com receio que o enfeiticem. [...] Sendo Cazembe achacado de supersti es como   o resto de todos os cafres dos cert es, contudo não   tanto como os outros. Não visita pessoalmente pessoa alguma...”.¹

Tal como anteriormente, ao traduzir esta passagem Richard Burton aproveita para projetar no passado as bases da sua teoria do *fetishism*:

“Ele   bárbaro; todas as luas novas faz com que um Cafre seja morto pelo seu curandeiro [“*medicine-man*”], e com o sangue, cora o e parte das entranhas da vítima, fazem um medicamento [“*medicine*”], sempre misturado com  leo. Quando estes amuletos [“*charms*”] estão preparados, eles são inseridos nos cornos de variados animais [...] Estes fétiches são distribuídos pelo seu palácio e os seus terreiros [“*courts*”]”.²

Em ambos estes trechos se torna então claro que as passagens que as anteriores gera es abolicionistas inglesas haviam manipulado a fim de justificar a expansão de um protetorado “benevolente” sobre África (via comércio, ocupa o militar ou pela envangeliza o) estavam agora a ser mobilizadas para justificar uma agenda racialisista, assente na suposta inferioridade mental dos africanos negros (via teorias do *fetishism*), supostamente provada pelos mesmos holocaustos decorrentes na crença da feitiçaria que já vinham há muito justificando o “resgate humanitário” (nas mãos dos portugueses escravagistas, e posteriormente gradualistas³). Assim,   importante notar que o nadir do abolicionismo português, na década de 1870⁴, coincidiu precisamente com a aproxima o

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publica o Mensal Redigida sob a Direc o da Associa o Maritima e Colonial*, 5  Série, parte n o oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 265-266.

² “He is barbarous; every new moon causes a Caffre to be killed by his medicine-man, and with the victim’s blood, heart, and part of the entrails, they make up the medicine, always mixing it with oil. When these charms are prepared, they are inserted into the horns of various animals [...]. These fetishes are distributed about his palace and courts...”.

Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 126.

³ Bem como nas de Hegel.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, pp. 213-214; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, pp. 100-103.

⁴ João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Aboli o do Tráfico de Escravos*, pp. 67-76; “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.  180, 2006, pp. 671-672;

dos ideólogos imperiais racialistas britânicos das formas discursivas, *topoi*, e *corpora*, utilizados pelos gradualistas lusos, cuja posição não podia assim deixar de ser reforçada, mesmo que nem estes nem a generalidade da esfera pública portuguesa ou lusófona partilhassem ainda da *weltanschauung* cientifista hegemónica no mundo anglófono.

No Império Britânico, esta agenda racialista resultaria em última instância no *lobbying* a favor das políticas mais extremadas de *indirect rule* em “colaboração” com “déspotas negros” locais, que desaguiariam já no século XX na criação dos bantustões Sul-Africanos, e na manutenção de políticas baseadas diretamente em científicimos racistas, como o *apartheid*¹. Richard Burton, ao estar na dianteira desta reestruturação na forma como se dava o recurso político aos *topoi* sobre África constituintes da lenda negra sobre os africanos negros entra assim amiúde em conflito com Livingstone, o herdeiro direto de Thomas Buxton, e o representante máximo de uma outra corrente de pensamento em Inglaterra, ainda herdeira do abolicionismo dos anos trinta do século XIX (e como tal alheia às teorias raciais científicistas, e mais próxima de uma *weltanschauung* assente em valores religiosos – aos quais a aceitação de um monogenismo de inspiração bíblica era condição *sine qua non*). Curiosamente, a figura de Livingstone afigura-se às elites coloniais portuguesas como imediatamente mais ameaçadora do que Richard Burton, dando os seus escritos azo à mobilização do mito da “Herança Sagrada” em que o *topos* do “antecessor português” é irremediavelmente figura central, que a crescente hegemonia do racismo não deixaria de retrabalhar². Assim, o famoso explorador e missionário, ao deixar de referir a antiga

Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras – Estudos sobre Escravidão*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, pp. 46-53.

¹ Mahmood Mamdani, *ob. cit.*; Matthew Lange, *ob. cit.*

² Numa primeira instância, é José Maria Lacerda (1802-1877), sócio efectivo da Academia Real de Ciências de Lisboa, quem reage à crescente aclamação internacional do missionário, dando ao prelo o seu *Exame das Viagens do Doutor Livingstone*, em que começa por desde logo afirmar:

“Em verdade são escassas as notícias averiguadas dos territórios do interior africano, mas, se carecemos d’ellas nós portuguezes, que melhor do que nenhuma outra nação devíamos conhecê-los, muito maior mingua padecem, como provam documentos incontestáveis, outros quaesquer povos. Aos nossos antigos viajantes e escriptores deveram pouco fervoroso desvelo os objectos de que a sciencia, nas suas differentes relações, podia tirar proveito e gloria; e os viajantes de nações estranhas, que vieram ao depois, pouco têm conseguido adiantar de modo menos incerto ou mais avantajado”.

Posteriormente, uma reacção a *Exame das viagens do Doutor Livingstone*, escrita por Silva Porto em 1868, seria dado ao prelo em 1891, pela Sociedade de Geografia de Lisboa, reacendendo a polémica em relação à forma como Livingstone havia retratado os “antecessores portugueses”, não só fazendo *tabula rasa* do seu conhecimento, como significativamente os classificando de “mulatos”.

Para uma história da forma como os ideólogos coloniais portugueses lidaram com o legado de Livingstone, de um ponto de vista anglófilo que tem o missionário como “*heroic solitary figure* (figura heróica solitária)”,

presença portuguesa nos territórios que cruza¹ – mantendo a ficção que se movia em *terra incognita*, tal como Tuckey o havia feito a inícios do século, seguindo o exemplo de Humboldt² – cria mais antipatia no Império Português do que Burton, que ao recolher detalhes da lenda negra sobre os africanos de fontes lusas as reconhece como provas da anterioridade da presença africana dos portugueses.

Como foi já demonstrado, porém, desde o início os *topoi* da lenda negra sobre os africanos igualmente serviam para, nas mãos dos propagandistas ingleses, denegrir os “antecessores portugueses”. É portanto de esperar que agora tal subalternização passe a assentar cada vez mais em pressupostos raciais (antes a partilha de costumes entre portugueses e africanos negros podia ser mero índice do deslustre de ambos, agora cada vez mais implicava a mesma “má formação” cognitiva ou “degenerescência” biológica). Então, a crença na feitiçaria, agora entendida sob o prisma das teorias racialistas do *fetishism*, volta a ser um dos *topoi* centrais à lenda negra sobre os africanos, tanto mais que esta, e as descrições hiperbólicas segundo as quais do recurso a ordálios resultavam verdadeiras hecatombes³, se coadunavam bem com a figura do “déspota negro”, supostamente responsável pelo curvar do canibalismo que passa a ser reservado como apanágio das

consultar o capítulo “Livingstone and the Portuguese” de *Portuguese Africa*. Neste, James Duffy comenta de forma extremamente sarcástica:

“*The Exame [das viagens do Doutor Livingstone], there can be no doubt, is sentimentally and politically Portugal’s official answer to Livingstone’s claims and accusations. Replete with ancient maps and lengthy quotations, it is a synthesis of Portuguese activities in interior Africa, an effective and scholarly legal brief which did not fail to convince the Portuguese, at least, of the rightness of their case (O Exame, não restem dúvidas, é sentimentalmente e politicamente a resposta oficial de Portugal às afirmações e acusações de Livingstone. Repleto de mapas antigos e citações longas, é uma síntese das atividades portuguesas no interior de África, um documento legal e académico eficaz, que não falhou em convencer os portugueses, pelo menos, da justeza da sua causa)*”.

António Francisco da Silva Porto, *Silva Porto e Livingstone: manuscrito de Silva Porto encontrado no seu espolio*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1891, pp. 24-26; James Duffy, *Portuguese Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 187; José Maria Almeida e Araújo de Portugal Correia de Lacerda, *Exame das viagens do Doutor Livingstone por D. José de Lacerda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. vi.

¹ James Duffy assegura de que tal se deve ao facto de Livingstone ser “*impatient with ancient maps* (imaciente para com os mapas antigos)” e apenas respeitar um punhado de exploradores portugueses, de entre os quais Francisco José de Lacerda e Almeida.

James Duffy, *ob. cit.*, pp. 189-190.

² Dane Kennedy, *The Last Blank Spaces: Exploring African and Australia*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 6-8, 32-33.

³ Quando Francisco Pinto afirma que “os crimes mais abominados entre estes cafres são os da feitiçaria, adultério, e furto [...] o primeiro como mais feio de todos é punido com pena de morte”, Richard Burton traduz “*their deadliest crimes are witchcraft, adultery, and theft. The first, and the most enormous, is always punished capitally*”, referindo mais uma vez que a imputação de prática de feitiçaria era mortal, e alargando essa característica a todo o tipo de crimes.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 270; Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 129.

“tribos” ou dos grupos de africanos negros em que uma forte autoridade central não era reconhecida¹: “é sempre um prazer, depois de viajar pelas tribos semi-republicanas de África, a chegada aos quartéis de um forte e sanguinário despotismo”².

O “prazer” sem dúvida resultava igualmente da possibilidade, que estes míticos “déspotas negros” pareciam oferecer, de estender um forte controlo Europeu sobre África apenas recorrendo ao *indirect rule*, ou à assinatura de autos de vassalagem – ilusões paralelas do Império Britânico e Português. A forma portuguesa de lidar com o “déspota negro”, porém, passava pela sua inclusão em idêntica ordem do “Mesmo”, ainda que em posição subalterna (e mediante um “auto de vassalagem” mais crioulo que anacrónico³), reservando-se para as “hordas canibais” a posição de “Outro” constitucional⁴. Esta “autofagia” do “déspota negro” por parte do sistema português cria assim uma proximidade entre europeus e africanos maior do que a que o sistema de *indirect rule* britânico proporcionava – o que leva à exposição de mais um flanco perante os teóricos coloniais racialistas britânicos.

Tendo em conta o uso interessado que Richard Burton faz do legado de Lacerda – que publica *The Lands of Cazembe* no mesmo ano em que Bowdich tem a sua obra reeditada em Inglaterra⁵ – é interessante analisar a forma como este autor, claramente antipático em relação às “raças” que não a anglo-saxónica, é acolhido em Portugal, pois tal revela que a mesma tensão que se havia verificado aquando da escolha de divulgar a obra de Bowdich nos *Annaes Maritimos e Coloniaes* se mantém (entre o desejo de transmitir as posições de uma autoridade estrangeira prestigiada que reconhece o estatuto histórico português, e a posição francamente antipática face a Portugal dessa mesma personalidade). Que Burton relega para um plano inferior não só a “raça cafre”, mas igualmente os povos peninsulares, que apesar de serem reconhecidos como “antecessores” dos britânicos, são tidos como

¹ Hegel contraria esta tendência, associando tando “déspotas negros” como as “hordas” africanas ao canibalismo, conforme será analisado na secção seguinte deste capítulo.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, p. 213-221; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, pp. 98-101.

² Richard F. Burton, *ob. cit.*, p. 96.

³ Sobre o *undamento* ou o ritual crioulo de *undar* – forma como localmente eram denominados os autos de vassalagem, consultar a obra de Mariana Candido.

Mariana Candido, *ob. cit.*, pp. 50-54.

⁴ E de reserva de mão-de-obra “resgatável”, conforme é analisado no capítulo anterior.

⁵ Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873.

inferiores, é claro após uma leitura cuidadosa das entrelinhas das suas notas de rodapé a *The Lands of Cazembe* – não sendo necessária uma análise mais extensa das obras do prolífico autor¹ –, mas o modo como estes povos europeus eram associados por via do *fetishism* aos “negros canibais” que obcecavam o explorador inglês apenas se torna explícito tendo em conta um poema, privado, que o seu amigo Algernon Swinburne escreve como hino do *Cannibal Club*, intitulado “*The Cannibal Catechism*”:

“Livrai-nos de nossos inimigos,
Tu que és o Senhor do sol e dos céus,
Cuja carne e bebida é o recheio das tartes,
E o sangue nas taças!
Pela tua doce misericórdia, amaldiçoa os seus olhos,
E amaldiçoa as suas almas.
O canibal que se comporta,
Reconhece o Senhor seu salvador,
Cujas dádivas de especial favor
O empanturram,
A quem uma oferta de especial sabor
São todos os condenados.”²

¹ Que, como já foi referido, dedica grande parte do capítulo “The Slaver and the Missionary in the Congo river” de *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo* à narração de anedotas em que o catolicismo português e congolês é impossível de distinguir do suposto “fetichismo” das religiões autóctones da África negra.

Richard F. Burton, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, vol. II, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876, pp. 307-329.

² “Preserve us from our enemies,/Thou who art Lord of suns and skies,/Whose meat and drink is flesh in pies,/And blood in bowls!/Of Thy sweet mercy, damn their eyes,/And damn their souls./The cannibal of just behavior/Acknowledges the Lord his saviour;/With gifts of whose especial favour/He hath been crammed,/To whom an offering of sweet savour/Are all the damned”.

Algernon Charles Swinburne, *The Cannibal Catechism*, Londres, Thomas J. Wise (impresso para circulação privada), 1913, *apud* Carol Poster, “If thou art, God, avenge thyself!”: Sade and Swinburne as Christian

Este “Catecismo Canibal”, de circulação privada, demonstra perfeitamente que para o círculo de Richard Burton (que não o escreveu, mas o aceitou como hino do seu *Club*), a equivalência entre comer o “corpo de Cristo” e o canibalismo imputado aos selvagens¹ – eterno tema de *witticisms*, mais dirigidos contra Católicos que contra Cristãos em geral² – havia sido recuperada num contexto de teorização sobre o *fetishism*; um em que as supostas “incapacidades mentais”³ na base deste “tipo” de crenças eram consideradas “provas” do poligenismo das “raças humanas” (e de uma sua hierarquia “natural”). Tendo esta posição em conta, é necessário entender que Richard Burton, ao recuperar as fontes portuguesas, e mesmo ao elogiar o “bando de heróis”⁴ lusos que ocuparam desde o século XVI ambas as costas de África (considerando conseqüentemente os autores lusófonos as maiores autoridades sobre o continente desde os escritores clássicos), o faz sempre tendo como pano de fundo a subalternidade das raças peninsulares, e a sua menor capacidade mental, algo que se insinua mesmo na sua descrição panegírica de José Lacerda⁵:

“Ele moraliza muito, e é um pouco profuso em demasia nas suas reflexões, muito mais avisadas do que originais; ao mesmo tempo que é demasiado dado a utilizar o seu pronome pessoal. Ele é grandiloquente como um Castelhana; ele compõe frases horrivelmente longas, e ele arrasta para

Atheists” in Fantina Richard (ed.), *Straight Writ Queer: Non-normative Expressions of Heterosexual Desire in Literature*, Jefferson, McFarland Press, 2006, pp. 244-257.

¹ Bem como a entre os “quadros” do Inferno “pintados” pelos Católicos e as hecatombes que segundo a lenda negra sobre os africanos negros tinham lugar em África. Proximidade que não era em nada surpreendente, existindo a possibilidade desta mesma tradição escatológica cristã haver inspirado a forma dos missionários dos séculos XVI e XVII exagerarem os horrores que supostamente presenciavam nos sertões africanos, fazendo-o assim numa linguagem facilmente compreensível nas suas metrópoles, e que apenas visava transmitir a ideia de que o sítio onde havia vivido a sua *via dolorosa* era um Inferno.

² Para uma genealogia do termo “fétiche” que demonstra como desde a sua origem no termo português “feitiço” este engloba no seu seio uma crítica conjunta aos costumes Católicos e africanos negros, consultar os influentes artigos de William Pietz, “Bosman’s Guinea” e a série “The Problem of the Fetish”.

William Pietz, “Bosman’s Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse”, in *Comparative Civilizations Review*, n.º 11, 1982; “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, pp. 23-45; “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.

³ Ou nos termos de Burton, “*deficiency in the moral or sentimental development*”.

Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, pp. 18-19.

⁴ “...heroic band”.

Idem, ibidem, p. 1.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

o texto, como um Anglo-indiano, palavras nativas capazes de travar a língua a qualquer um. Finalmente, ele não se esqueceu do seu Hipócrates, e não tem vergonha de citar o seu Horácio”.¹

Apesar desta declarada animosidade face aos “antecessores portugueses”², quando o explorador das fontes do Nilo passa por Portugal, a sua aura romântica de aventureiro (bem como a sua suposta autoridade científica) levam a Sociedade de Geografia de Lisboa (1875) a publicar este breve anúncio no Boletim da instituição, na sua secção de “Noticiário”:

“**Burton.** – Passou há dias por Lisboa o ilustre explorador africano e publicista inglez, nosso consocio, o sr. Richard F. Burton, de passagem para a Costa do Ouro. Visitou logo a nossa Sociedade, e a direcção d’esta sentiu que não pudesse, pela curta demora do grande explorador em Lisboa, proporcionar-lhe occasião de receber directamente as manifestações de sympathia e de respeito a que elle tinha direito, não somente pelos consideráveis serviços prestados á sciencia, e pela sua larga e productiva illustração, mas pela justiça que tem feito a Portugal em muitos dos seus escriptos, e pela afeição que tem manifestado pelo nosso paiz e pelos nossos trabalhos”.³

A “afeição” a que o autor da notícia se referia, face ao anteriormente exposto, passa exclusivamente pelo reconhecimento em Inglaterra da antecedência histórica da presença portuguesa numa série de territórios africanos (a “justiça que tem feito a Portugal”), algo que apenas os portugueses entendiam como um obséquo, por cuidarem, erradamente, que

¹ “*He moralises much, and he is somewhat profuse in reflections, far more sound than novel; whilst perhaps the first personal pronoun is made to occur a little too frequently. He is grandiloquent as a Castilian; he indites awfully long-winded sentences, and he drags in, like an Anglo-Indian, breakjaw native words. Finally, he has not forgotten his Hippocrates; and he is not ashamed to quote his Horace*”.

Idem, ibidem, p. 6.

² Algumas páginas após descrever desta forma ambígua José Lacerda, Richard Burton afirma: “*But the old Portuguese were earnest in their reliance upon propagandism, and this often unselfish motive runs like a thread of gold through the coarse web of their luxury, cruelty, and covetousness* (mas os antigos portugueses eram zelosos no seu recurso ao propagandismo, e o recurso a este, por vezes não ditado pelo egoísmo, corre como um fio de ouro unindo a densa teia da sua luxúria, crueldade e inveja)”.

Idem, ibidem, p. 14.

³ *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 2.^a Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880-1881, n.º 7 e 8, p. 600 (ênfase no original).

tal poderia vir a constituir um argumento a favor de uma futura manutenção dos “direitos históricos”. Por outras palavras, neste “diálogo de surdos” em específico, os ingleses ao mesmo tempo que avançavam com uma agenda de subalternização simultânea dos portugueses e dos negros africanos eram aplaudidos pelos autores lusitanos, que, embebecidos ainda pelo mito da “Herança Sagrada”, continuavam a acreditar que o mero reconhecimento da antecedência história tinha qualquer relevância para a aceitação internacional dos territórios reclamados por Portugal em África, quando esta “antecedência história”, a servir de algo, era de prova da proximidade entre os africanos negros e os portugueses – algo de condenatório, à luz das novas teorias raciais e do *fetishism*. Assim, os “heróis lusos” ou outras figurações dos “antecessores portugueses” mais do que um “capital simbólico” passível de ser mobilizado internacionalmente (a esperança auto-ilusória das elites portuguesas) revelam-se uma “evidência” condenatória, que no novo ambiente racista acaba por levar à aproximação simbólica de portugueses com os africanos negros, e com os grandes primatas ou macacos com que estes eram cada vez mais tidos em equivalência¹ (figuras 18 e 19).

A incapacidade das elites culturais portuguesas perceberem e porem fim a este “desentendimento” mantém-se até ao final do século XIX, sendo extremamente revelador que a própria Sociedade de Geografia de Lisboa, fundada tendo a consciência desta subalternização enquanto inspiração, atue de forma subserviente perante Richard Burton, concedendo tão elevado mérito a quem contribuía diretamente para a inferiorização do projeto imperial que a instituição lisboeta visava defender. O primeiro texto a ser dado ao prelo no Boletim desta instituição científica, intitulado “Expedição portuguesa á Africa Central”, e abaixo-assinado coletivamente pela fina-flor da elite colonialista de então, é prova clara da tomada de consciência desta subalternização:

¹ Para uma análise da aproximação entre o *topos* dos “canibais” e a imagem mítica que sobre os gorilas corria na Europa do século XIX, consultar o artigo de Daniel Bivona. Sobre a representação dos gorilas, e a aproximação desta aos africanos negros, na literatura de aventuras vitoriana, consultar a obra de John Miller. Daniel Bivona, “Human Thights and Susceptible Apes: Self-Implicating Category Confusion in Victorian Discourse on West Africa”, in *Nineteenth Century Prose*, vol. XXXII, n.º 2, 2005, pp. 81-107; John Miller, *Empire and the Animal Body: Violence, Identity and Ecology in Victorian Adventure Fiction*, Londres, Anthem Press, 2012.



Figura 18 – Detalhe da página da revista ilustrada *Punch, or the London Charivari* com o *cartoon* de título “The Mischievous Monkey – A New Song to a Very Old Tune (O macaco travesso – um nova canção para uma música antiga)”¹. Nesta gravura, que levou a uma “retaliação” portuguesa nas páginas dos *Pontos nos ii*², “Portugal” é reificado na figura de um macaco³, que, tal como os primitivos descritos por Richard Lander – e na esteira de uma interpretação viquiana do progresso do uso da linguagem – se exprime em rimas infantis:

¹ *Punch, or the London Charivari*, 14 de dezembro de 1889, p. 278.

² *Pontos nos ii*, 19 de dezembro de 1889, vol. V, n.º 234, pp. 316-317.

³ Prática que à época não era de todo original, de acordo com Richard James Hammond.

Richard James Hammond, *Portugal and Africa, 1815-1910: A Study in Uneconomic Imperialism*, Stanford, Stanford University Press, 1966, pp. 131-132.

“Senhor Quim, o macaco, era um petiz danado para a brincadeira –/ *Hepity, lepity, lee!*/ E estava sempre a pregar partidas com um mapa –/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*/ “Ora bolas!” Gritou o macaco, conforme saltou numa cadeira/ *Hepity, lepity, lee!*/ O Mapa de África está outra vez ali pendurado!”/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*/ Então lá foi trepando, até por perto ficar empoleirado/ *Hepity, lepity, lee!*/ Perto do mapa por algo com que o borratar procurou –/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*/ Descobriu então uma garrafa de tinta bem preta –/ *Hepity, lepity, lee!*/ Diz Quim, “Ora bolas! Isto serve, quer me parecer!”/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*/ E agarra numa caneta, este travesso petiz –/ *Hepity, lepity, lee!*/ Para gatafunhar “Anexação” por todo o mapa –/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*/ Mas se a escrever o macaco teve pouco sucesso –/ *Hepity, lepity, lee!*/ Lá salpicou a tinta, e fez uma grande barafunda –/ *Dando um alto dumble, dumble, derree!*”¹

¹ “*Mr. Jacko, the Ape, was a troublesome chap –/ Hepity, lepity, lee! And would always be playing up pranks with a map –/ With a high dumble, dumble, derree! “Odds bobs!” cried the Ape, as he jumped on a chair –/ Hepity, lepity, lee! The African Map is agains hanging there!”/ With a high dumble, dumble, derree! So away scrambled he, till at length he did perch,/ Hepity, lepity, lee!/ Near the map, and for something to spoil it did search –/ With a high dumble, dumble, derree! He discovered a bottle of very black ink –/ Hepity, lepity, lee! Says Jacko, “Odds bobs! This will do it, I think!”/ With a high dumble, dumble, derree! And he snatched up a pen, did this mischievous chap –/ Hepity, lepity, lee! To scrawl “Annexation” all over the map –/ With a high dumble, dumble, derree! But in writing the Ape met with little success –/ Hepity, lepity, lee! But he sputtered the ink, and made a great mess –/ With a high dumble, dumble derree!”.*

Punch, or the London Charivari, ibidem, loc. cit.



Figura 19 – Detalhe de um postal da autoria de Robert Visser¹, de título *Chimpanzés et Fétisch, Ensemble de beautés. Congo Mayumbe*². Este fotógrafo foi activo em várias zonas do Congo Francês, do Estado Livre do Congo e do norte de Angola entre 1882 e 1904³.

¹ Para detalhes biográficos sobre o comerciante, colecionador e fotógrafo Robert Visser consultar a obra de Christraud Geary e Krzysztof Pluskota.

Christraud M. Geary e Krzysztof Pluskota, *In and Out of Focus: Images from Central Africa, 1885-1960*, Londres, Philip Wilson Publishers, 2002, pp. 27-29.

² Robert Visser, “Chimpanzés et Fétisch, Ensemble de beautés. Congo Mayumbe”, disponível em: <http://kangu.skynetblogs.be/archive/2009/01/10/minkisi-fetiches-a-clous-du-mayombe.html>.

³ Christraud M. Geary e Krzysztof Pluskota, *ob. cit.*, p. 27.

“Dos povos actuaes, fomos nós [...] os primeiros que começamos a devassar a Africa á civilização, á sciencia e ao trabalho europeu, e somos nós, ainda, **os que em melhores condições nos achamos**¹, para prosseguir na resolução do grande problema que hoje preoccupa o mundo culto, do conhecimento e exploração do continente africano.

Melhor do que nós, doloroso é dizel-o, parece compreender a nossa situação, os nossos recursos, os nossos proprios deveres, os estrangeiros que nos requestem o auxilio para as suas expedições, **que nos consultam os archivos e as bibliotecas** para elucidação dos seus viajantes.

Elles sabem que lhes **não é fácil percorrer o sertão africano sem encontrar pisadas de portuguezes**; elles sabem que o Tanganyika já não nos era desconhecido no seculo XVI; elles proprios ligam o nome do famoso lago aos dos nossos Diogo Cam, Gonçalo de Souza e Duarte Lopes; elles não ignoram que os celebres Niyauzas aparecem já nas nossas velhas cartas: elles encontram por toda a parte a tradição portugueza – **tradição terrivelmente viciada ás vezes, por compatriotas nossos, n’aquellas regiões**; – são os portuguezes os seus melhores guias, é-lhes frequentemente a nossa língua e a nossa amizade valiosissimo auxilio.

E se **do meio d’esses estrangeiros se alevanta uma propaganda acérrima contra a nossa soberania**; se assumido o **nome portuguez é enxovalhado por ele com as mais violentas e até com as mais injustas acusações**, que nós não esqueçamos no nosso aliás legitimo despeito, **o que há de fundamentado e de dolorosamente verdadeiro n’essas censuras** nem tão pouco os fins que póde atingir essa **propaganda singularmente insistente se não systematica**, a que não menos singular exclusões do nosso conselho e do nosso nome em assumpto que tão perto nos interessa devem dar uma importância maior do que aquella que até hoje tem merecido. A Sociedade de Geographia de Lisboa [...] nascida hontem, recebeu ao alvorecer para a vida e para o trabalho a inspiração d’estas ideias...”.²

¹ Nas duas décadas finais do século XIX diversos pensadores coloniais portugueses repetiriam este vaticínio, defendendo que as relações especiais entre os africanos negros e os portugueses que lhes adotavam os costumes – os “chamados práticos” que Lacerda lamentava profundamente existirem – tornavam o Império luso particularmente apto a colonizar África, com pouco esforço económico e militar. Então, tal como no momento em que a Sociedade de Geografia de Lisboa dá ao prelo este texto, esta afirmação da especificidade portuguesa (quer por via da mera presença histórica dos “antecessores portugueses”, quer pela admissão de os agentes coloniais lusos adotarem sem pejos práticas locais) tem resultados altamente ambíguos, pois do ponto de vista internacional o que esta implicava era a admissão de uma proximidade com as culturas e os povos africanos que é tida como índice de decadência ou inferioridade relativamente a demais povos metropolitanos europeus.

Annaes Marítimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 21-22.

² *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, Tipografia de Christovão Augusto, 1.ª Série, n.º 1, 1877[1876], pp. 15-22 (ênfase não no original)

Neste trecho matricial da Sociedade de Geografia de Lisboa não só é feita uma referência aos “arquivos e [à]s bibliotecas” lusas, como às “pisadas de portugueses”, sendo que ao mesmo tempo elementos da propaganda inglesa contra o Império Português são aceites (o libelo “dolorosamente verdadeiro” dirigido à “tradição terrivelmente viciada”), o que é profundamente paradoxal porque a sua natureza propagandística é claramente reconhecida (“propaganda singularmente insistente se não systematica”)¹.

O paradoxo de ter uma organização que se funda com base num tal texto, seis anos após receber de forma extática Richard Burton, apenas se percebe se for tido em conta não só o processo longo e complexo de subalternização portuguesa que teve início no dealbar da era vitoriana (marcado pelas obras de Bowdich, Tuckey, Buxton, e Lander), mas igualmente a escolha lusa de focar a propaganda colonial do seu Império Africano na defesa da prioridade histórica (inspirada nos mitos de consumo interno sobre a “Herança Sagrada”). Por outras palavras, este absurdo resulta não só da forma como a transição ideológica em Inglaterra se deu entre os anos vinte e quarenta do século XIX²; como da opção dos portugueses de insistir na divulgação mediante cortes censórios dos textos de propaganda colonial estrangeira, louvando acriticamente todas as instâncias em que eram mencionados, ignorando a carga emocional negativa que nestes lhes era matricialmente associada, de uma forma por vezes bastante subtil.

Assim, o Império Português a finais de oitocentos estava de facto preso aos mitos que os pensadores coloniais lusos e britânicos haviam em conjunto recriado. Os ideólogos portugueses, ao avançarem com a propagação das lendas negras sobre os africanos negros, relacionadas com o seu canibalismo, a onnipresença da feitiçaria, ou com a figura do “déspota negro”, para além de aproveitarem o “valor operativo” destes mitos na defesa da manutenção do trabalho forçado³ ou da ocupação territorial, estavam igualmente a dar credibilidade às narrativas nas quais estas lendas negras se baseavam, e que desde o início igualmente subalternizavam os portugueses pelo recurso ao *pathos*, à “suspensão da

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Pois esta assegurou que a presença na propaganda vitoriana de “antecessores portugueses” fosse digerida com vantagem para o Império Britânico, sendo portanto o conceder do reconhecimento de prioridade de descoberta e/ou ocupação aos portugueses não uma vitória destes, mas parte do contexto da sua derrota final.

³ Seguindo a via gradualista, ou, posteriormente à década de 1890, a do trabalho enquanto “pena correccional”.

descrença”, e às teorias sobre a crença no “*fetishism*” – a linha que une a “Canção dos habitantes de Badagry durante os seus sacrifícios humanos” de Lander¹ ao “Catecismo Canibal” de Swinburne. A aceitação por parte dos portugueses da subalternização dos africanos negros com base em *topoi* que desde a sua criação são igualmente hostís em relação aos lusos leva então ao acatar mais ou menos fatalista de narrativas sobre a “natureza” do povo português marcadamente pejorativas, nas quais as referências “africanas” são explícitas, e cada vez mais expressas na forma de determinismos biológicos (figuras 20 e 21).

É exemplo explícito deste processo o trecho seguinte, parte de uma memória escrita em 1816 por António de Saldanha Gama, mas dada ao prelo apenas em 1880:

“Acabará a escravidão em Africa, se os Europeus deixarem de comprar negros? Infelizmente pôde-se com certeza responder pela negativa: haverá sempre escravos de nascimento e por delictos, enquanto a Africa não for civilizada; e a quasi insensível influencia que os estabelecimentos portuguezes, ali existentes ha seculos, teem operado nas povoações vizinhas, depõe muito contra a possibilidade de civilização d’esta parte do globo, que parece destinada a ser o eterno domicilio da barbaria. Por ter morado muito tempo em Africa, posso afirmar que estes desgraçados, quando não acham sahida por meio do commercio, morrem diariamente ás centenas, victimas da barbaridade das leis, e até muitas vezes para ostentação da grandeza e poder do seu déspota”.²

Claramente traçada em 1816 para defender a lógica do “resgate humanitário”, ao ser recuperada em 1880 esta passagem é acima de tudo um testemunho da “insensível influencia que os estabelecimentos portuguezes” tiveram no sertão, depondo tanto a favor do suposto barbarismo arreigado dos africanos negros como da incapacidade civilizadora dos portugueses.

¹ Richard Lander, *ob. cit.*, p. 262.

² António Saldanha da Gama, *Memoria Historica e Politica sobre o Commercio da Escravatura entregue no dia 2 de Novembro de 1816 ao Conde Capo D'Istria ministro do Imperador da Russia por Antonio Saldanha da Gama (depois Conde de Porto Santo)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880, p. 11.

“Jagas”, “Anzicas” e outras “hordas canibais”:

o reverso estrutural do “déspota negro”

Quando após breve menção Hegel decide nas suas lições, transcritas nas páginas de *Lectures on the Philosophy of History/A Razão na História*, deixar África para trás, para não mais mencionar o Continente por este “aduzir-se no limiar da História Universal”¹, o filósofo havia já procedido a um detalhado catalogar da quase totalidade dos *topoi* analisados neste capítulo². O interessante para esta secção, uma vez que as suas reformulações dos mitos até agora analisados são essencialmente derivativas, é o apurar da situação em que Hegel “abandona” África antes de se dedicar ao “mundo histórico”³, pois o esquema abstrato que de forma sintética propõe será incrivelmente seminal, até quase aos nossos dias⁴. África, na

¹ Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, p. 222.

² Interessante notar que Lewis R. Gordon, em “Fanon, Philosophy, and Racism”, bem como *Her Majesty's Other Children*, propõe uma interpretação da famosa passagem sobre África em *Lectures on the Philosophy of History* diametralmente oposta à aqui defendida, defendendo que o filósofo parte do equacionar da cor negra ou da “negritude” dos africanos com a “ahistoricity (ahistoricidade)” (aproximando a “História” dos brancos Ocidentais) para a conclusão de que a África negra era uma região desumana e sem Deus – o que, segundo Lewis Gordon levaria à sua aceitação subsequente de todos os *topoi* da lenda negra sobre os africanos negros. Neste capítulo defende-se precisamente o inverso, que da aceitação destes elementos narrativos partiu Hegel para atingir a sua conclusão sobre a ahistoricidade do Continente.

Lewis R. Gordon, *Her Majesty's Other Children, Sketches of Racism from a Neocolonial Age*, Boston, Rowman e Littlefield Publishers, 1997, pp. 26-28; “Fanon, Philosophy, and Racism”, in Susan E. Babbitt (ed.) e Sue Campbell (ed.), *Racism and Philosophy*, Nova Iorque, Cornell University Press, 1999, p. 35; Robert Bernasconi, *ob. cit.*

³ Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, *loc. cit.*

⁴ O esquema binário, no abstrato, transparece em várias obras contemporâneas de inegável mérito académico, e de forma alguma catalogáveis enquanto racialmente preconceituosas em relação aos africanos negros. O que tal revela, portanto, é o contínuo apelo heurístico, para os académicos ocidentais, do recurso a uma versão mais ou menos reelaborada do esquema simplista de Hegel (higienizada, claro está, do *dictum* de que África está aquém do “limiar da História Universal” bem como de qualquer tipo de racismo), cujo apelo parece ser igualmente composto de um elemento estético – a proposta de um par binário mais ou menos “trancado” num movimento perpétuo e cíclico agrada pelo seu carácter simples, autocontido, e dinâmico apesar de previsível.

Um exemplo já referido do recurso hodierno a uma semelhante heurística – em que o par binário é apenas utilizado enquanto forma de entender um período histórico concreto de África, o coevo com o feudalismo ocidental, e não como forma de descrever uma realidade repetida *ad aeternum* – é a obra de Jack Goody, em que este propõe o par conceptual “Estados complexos” e “sociedades acéfalas”.

Para além desta obra, *Kings and Kinsmen: the Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, de Joseph Miller, representa o melhor exemplo da aplicação da heurística de um equivalente de “déspota”/“horda” ao entendimento de um período histórico do território Angolano. No caso de Miller, os termos que aqui utilizamos para descrever o par binário – directamente tributários dos *topoi* que se cristalizaram sobre ambos os polos no século XIX – são substituídos pelas duplas “Mbundu”/“Imbangala” e “ngundu [sing.] ou jingundo [plr.] (linhagem ou linhagens Mbundu)”/“kilombo (quilombo)”. Neste caso, quilombo deve ser entendido como o acampamento militar das “hordas” Imbangala no seu conjunto material e sociológico (de regras, leis,

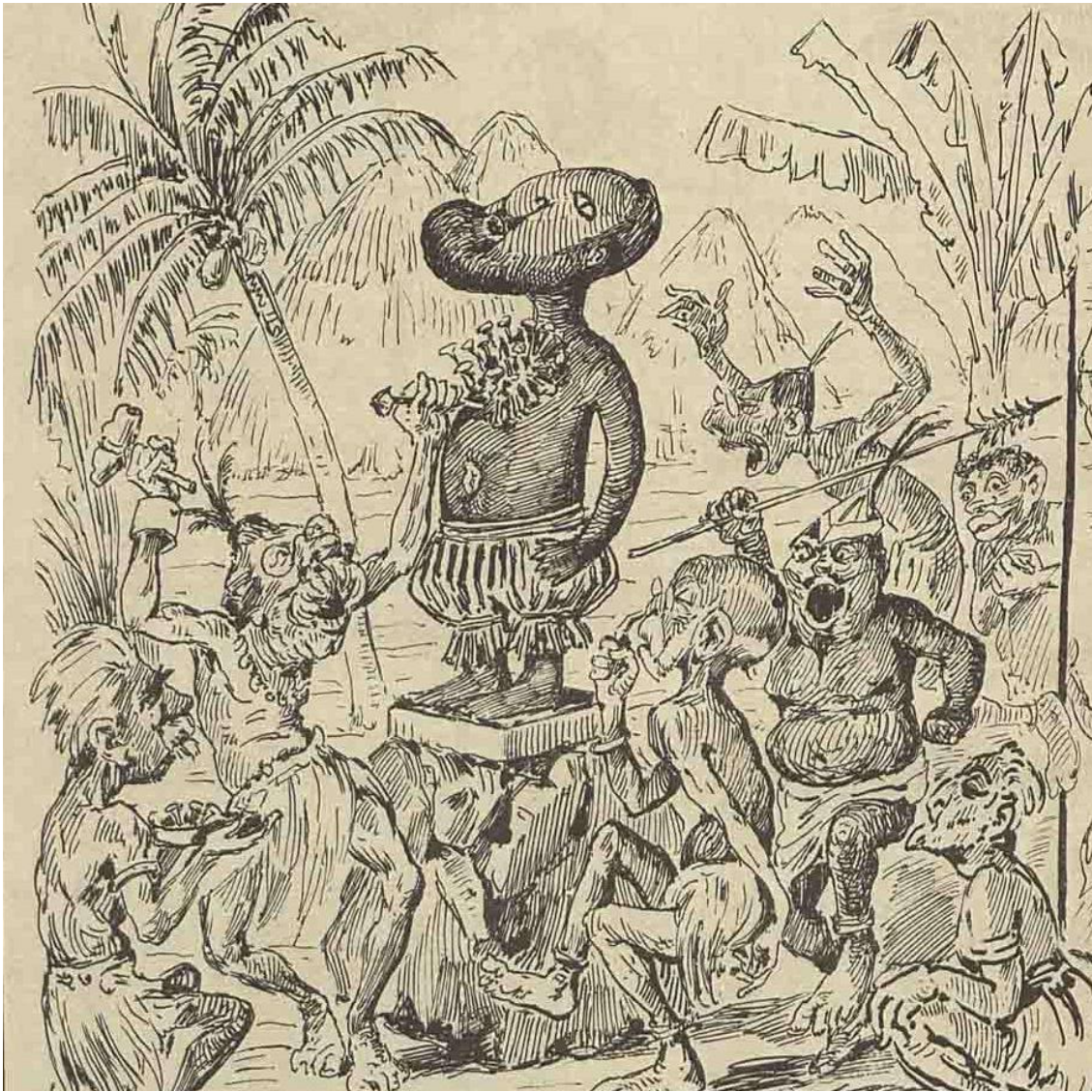


Figura 20 – Detalhe de cartoon político da autoria de Rafael Bordalo Pinheiro intitulado “Na Bacôcolandia. Topa – manipanso grande – Feitiço dos empréstimos em terra de brancos”¹:

“Assim como os devotos enchem os altares dos seus santos predilectos com braços e pernas de cera, assim os bacôcos selvagens enchem de pregos os seus manipansos por cada milagre que lhe pedem. Querendo eles agora o milagroso milagre d’um empréstimo, resolveram ferrar mais um prego na pansa do manipanso”.²

¹ *António Maria*, 2ª Série, n.º 454, dois de dezembro de 1897, pp. 4-5.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*



Figura 21 – Detalhe de cartoon político da autoria de Rafael Bordalo Pinheiro intitulado “Não somos mais do que isto: Os Zulus da Europa”¹.

¹ *Idem*, 1ª Série, n.º 289, onze de dezembro de 1884, p. 400.

sua concepção, é ocupada em parte por centros de despotismo, pois, na ausência de capacidade cognitiva de abstração:

habitus, observações e crenças religiosas), sendo que para Miller os Imbangala seriam os “Jagas” das fontes portuguesas e italianas (reconhecendo o autor que o uso do termo “Jaga” entretanto se generalizou de forma a significar todas as “hordas” africanas). Tendo este aspeto em conta, no capítulo “*The Kilombo and the Lineages* (O quilombo e as linhagens)”, Joseph Miller narra uma sucessão de eventos que após a análise à proposta de Hegel no remanescente desta secção se tornará bastante familiar. Recorrendo não só à sua recolha oral em Angola no ano de 1969, como às fontes históricas sobre o Congo, que constituem o segundo núcleo de narrativas analisadas neste capítulo, Miller traça o momento do “ciclo” hegeliano em que a “horda” Imbangala se acomoda ao sistema linhageiro Mbundu, assumindo o carácter dos conquistados, e ficando portanto exposta a novas “hordas”:

“*Although the Mbundu* [cujas formações políticas linhageiras haviam sido derrotadas pelos Imbangalas] *found themselves grouped into new states ruled by Imbangala kings after 1650, they underwent very little permanent change as a result of the introduction of the kilombo. The lineageless Imbangala bands* [as “hordas” remanescentes] *represented the greatest potential threat to lineage identity that the Mbundu had yet faced [...]. The lineages once again successfully resisted incorporation into centralized and homogenous kingdoms, for the kilombo began to disappear even as the Imbangala kings consolidated their control over their new states. It served the kings as an effective instrument of conquest, but after the initial victories it dissolved as its members adopted the customs of the Mbundu kinsmen they had defeated. Hardly a trace of the original kilombo remained by the end of the seventeenth century* (Apesar dos Mbundu terem se encontrado agrupados em Estados governados por reis Imbangala depois de 1650, eles poucas alterações sofreram apesar da introdução do **quilombo**. Os Imbangala sem linhagem representavam a maior ameaça potencial à identidade linhageira que os Mbundu haviam enfrentado até à data [...]. As linhagens mais uma vez resistiram com sucesso à incorporação em reinos homogêneos, pois o **quilombo** começou a desaparecer conforme os reis Imbangala consolidavam o seu poder sobre os novos Estados. Serviu aos reis como um instrumento efectivo de conquista, mas depois das vitórias iniciais dissolveu-se e os seus membros adoptaram os costumes dos homens de linhagem Mbundu que haviam derrotado. Dificilmente se encontra um traço do **quilombo** original no século XVII).

Miller sugere igualmente que a dinâmica dos quilombos seja bastante próxima da dos *impi* dos Zulu, referindo ainda os Mau-Mau do Quênia, Maji Maji da Tanzânia, e Simba do Congo, enquanto movimentos (ou “hordas”) similares aos Imbangalas, demonstrando a sua abertura ao entendimento deste esquema binário (“comunidades linhageiras”/“hordas” sem linhagem) como fenómeno em certa medida ahistórico (porque potencialmente cíclico):

“...*the close correspondence of the two phenomena suggests that the extreme discipline and tight organization of the kilombo and the Zulu impi constitute a temporary phase in state formation which inevitably yields to less dramatic but more stable forms of political organization* (...a correspondência próxima de ambos os fenómenos sugere que a extrema disciplina e organização rígida do *kilombo* e do *impi* Zulu constituem etapas temporárias na formação de estados que invariavelmente cedem perante formas menos dramáticas mas mais estáveis de organização política)”.
Com a exposição das continuidades entre as ferramentas heurísticas destes autores e o esquema hegeliano que será apresentado de seguida, não se pretende desvalorizar o pensamento de Goody ou Miller, mas sim demonstrar a dificuldade extrema em formular proposições alternativas – algo que a presente tese não enceta – e alertar para o risco de utilizar como ponto de partida para o estudo do século XIX obras que incluem na sua matriz um esquema binário que se cristalizou nesse mesmo século, a partir das fontes primárias de escopo epistemológico, temporal e geográfico bastante limitado (as imediações do Reino do Congo nos séculos XVI e XVII). Por outras palavras, pretende-se prevenir que ao regressar ao passado com esta ferramenta heurística em mente, a veracidade dos *topoi* que iam sendo construídos pelos pensadores coloniais europeus enquanto universalmente africanos surja naturalizada de forma teleológica (ou seja, enquanto o espelhar de verdadeiras dinâmicas universalmente reconhecíveis no Continente).

Jack Goody, *ob. cit.*; Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972, pp. 388-389, 475, 505, 516, 525, 535 (ênfase no original).

“A Universalidade existe apenas como uma escolha subjectiva arbitrária. O vínculo político não pode portanto possuir um carácter tal que leve a que leis livres unam a comunidade. Não há absolutamente nenhum vínculo, nenhuma restrição sobre esta vontade arbitrária. Nada excepto a força externa pode manter o Estado uno por um momento. Um governante está à sua cabeça, porque o barbarismo sensualista apenas pode ser restringido por um poder despótico”.¹

Esta é portanto a sua ontologia para o “déspota negro”, que Hegel não dissociava do canibalismo, mas entendia como resultado direto do “fetishism”, ou da crença generalizada no poder do “feitiço”, enquanto marcadores de uma insuficiência cognitiva específica. A incapacidade de pela abstração aceder à “Universalidade” condicionaria portanto diretamente a vida política dos africanos negros:

“Pois se a escolha arbitrária é o absoluto, a única objectividade substancial que é concretizada, a mente não pode enquanto tal ter a consciência de nenhuma Universalidade. [...] A tirania é encarada não enquanto mal, e o canibalismo enquanto costumeiro e correto. [...] [O] devorar de carne humana é em tudo consonante com o princípio geral da raça Africana”.²

¹ “*Universality exists only as arbitrary subjective choice. The political bond can therefore not possess such a character as that free laws should unite the community. There is absolutely no bond, no restraint upon that arbitrary volition. Nothing but external force can hold the State together for a moment. A ruler stands at the head, for sensuous barbarism can only be restrained by despotic power*”.

“A forma de governo deve ser essencialmente a patriarcal. O carácter do estágio será o arbítrio sensível, a energia da vontade sensível; e no arbítrio ainda se encontram totalmente por desenvolver as relações éticas, que têm um conteúdo essencialmente universal, que não deixam prevalecer a consciência por si na sua individuação, mas reconhecem o seu valor apenas na sua universalidade interna e, claro está, sob formas diversas: jurídicas, religiosas e éticas. Quando este universal é débil ou remoto, a solidariedade política também não pode ter o carácter de o Estado se reger por leis livres e racionais. [...] Para o arbítrio, a solidariedade só pode ser imposta por um poder externo; por si mesmo, o arbítrio nada tem que impulse os homens a unir-se, pois ele consiste no facto de o homem deixar vigorar a sua vontade particular. Por isso, existe aqui a relação do despotismo; o poder externo é arbitrário, porque não existe nenhum espírito comum racional, de que o governo pudesse ser representante e atuação. À cabeça existe um senhor; a brutalidade sensível só pode ser domada por um poder despótico”.

Idem, ibidem, pp. 216-217; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, pp. 100-101.

² “*For if arbitrary choice is the absolute, the only substantial objectivity that is realized, the mind cannot in such be conscious of any Universality. [...] Tyranny is regarded as no wrong, and cannibalism is looked upon as quite customary and proper. [...] the devouring of human flesh is altogether consonant with the general principle of the African race*”.

“Com efeito, quando o arbítrio é o absoluto e a única objectividade firme é a que ocorre à intuição, o espírito não pode, em tal estágio, conhecer universalidade alguma. [...] A ausência de valor do homem vai até ao inacreditável; existe um ordenamento que se pode considerar como tirania, mas que não surge nem é sentida como injustiça. Entre outras coisas, olha-se como algo de muito espalhado e permitido comer carne humana”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, pp. 212-213; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, p. 99.

Estes “déspotas negros”, resultantes de uma incapacidade mental que apenas permitia a crença em “feitiçaria” e o culto dos mortos¹, existiam no esquema hegeliano em oposição binária com as “hordas” africanas, estando portanto ambos os polos perpetuamente entrelaçados numa dialética que não conduzia a síntese alguma:

“A terra rodeada por estas montanhas é um altiplano desconhecido, a partir do qual por sua vez os Negros por vezes irrompem. No século XVI, ocorreram em muitos pontos distantes, casos [*“outbreaks”*] de hordas terríveis que se precipitaram [*“rushed”*] sobre os habitantes mais pacíficos das encostas. Se algum movimento interno [ao altiplano] havia tido lugar, ou se, sendo esse o caso, com que características, não fazemos ideia. O que sabemos destas hordas é o contraste entre a sua conduta nas suas guerras e assaltos, – nos quais exibiam sempre a maior desumanidade e revoltante barbarismo, – e o fato que depois, quando a sua raiva estava gasta, no tempo calmo de paz, eles se mostravam meigos e com boa disposição em relação aos Europeus que com eles travavam conhecimento”.²

¹ Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, pp. 211-212; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, pp. 98-99.

² “*The land surrounded by these mountains is an unknown Upland, from which on the other hand the Negroes have seldom made their way through. In the sixteenth century occurred at many very distant points, outbreaks of terrible hordes which rushed down upon the more peaceful inhabitants of the declivities. Whether any internal movement had taken place, or if so, of what character, we do not know. What we do know of these hordes is the contrast between their conduct in their wars and forays themselves, – which exhibited the most reckless inhumanity and disgusting barbarism, – and the fact that afterwards, when their rage was spent, in the calm time of peace, they showed themselves mild and well disposed towards the Europeans, when they became acquainted with them*”.

“A característica fundamental é que o território, no seu conjunto, parece ser um altiplano e, em particular, ter uma faixa costeira muito estreita, só habitável em alguns lugares particulares [...] Em virtude desta característica, os europeus pouco se familiarizaram com o interior de África; em contrapartida, de tempos a tempos, houve povos que dali saíram e se mostraram de tão bárbara condição que foi impossível com eles entabular relações. Semelhantes erupções sobrevêm de tempos a tempos; constituem as mais antigas tradições daquela parte do mundo. Têm-se notícias, sobretudo dos séculos XV e XVI, que em vários lugares, muito afastados, se precipitaram sobre os pacíficos habitantes das encostas e sobre os povos costeiros os mais variados enxames, multidões horríveis, que os empurraram para a costa. [...] Algumas das nações situadas na costa ocidental parecem ser restos de tais erupções; foram então mais tarde submetidas e reduzidas à mais miserável condição. Sobre a Abissínia e outras partes caem também hordas de negros. Mas depois de terem desafojado a sua fúria, de se terem detido nas encostas ou no litoral, tornaram-se pacíficos, mostram-se brandos e industriosos, enquanto na sua primeira acometida nada mais tinham revelado que brutalidade. Não se sabe se estas irrupções se seguem a algum movimento interior, e qual seja este. O que nestas multidões se ficou a conhecer é o contraste que oferecem; a sua conduta nas guerras e nas expedições demonstrou a mais inconsiderada desumanidade e a crueldade mais repugnante e, em seguida, uma vez aliviados, mostraram-se, em tempos de calmaria e de paz, benévolos para com os europeus que os visitaram”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, pp. 204-205; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, p. 96.

Segundo Hegel, portanto, as “hordas”, definidas acima de tudo pelo contraste dos seus costumes em relação aos das formações políticas costeiras dominadas por “déspotas” (em certa medida próximas da Europa, pela sua geografia costeira), simplesmente se tornariam indistinguíveis destas sociedades conforme a sua “raiva” se fosse diluindo, sendo que novas “hordas” continuariam a descer ciclicamente dos “altiplanos” (o elemento geográfico africano por excelência, coincidente precisamente, no imaginário de então, com a grande área em branco dos mapas ocidentais)¹ – um ciclo fechado e não conducente a qualquer evolução²: “Nesta parte de África, não pode, em rigor, haver história. Trata-se de casualidades e de surpresas que se seguem umas às outras”³. Se deste trecho de Hegel começa a se tornar claro o seu recurso a fontes sobre antigas zonas de contacto luso-africano, na seguinte passagem tal “inspiração” é nítida:

“A tradição afirma que em tempos remotos um Estado composto de mulheres se fez famoso pela conquista: era um Estado em que à cabeça se encontrava uma mulher. Afirma-se desta que esmagou o seu próprio filho num almofariz, para se besuntar com o seu sangue, e que tinha sempre o sangue de crianças esmagadas à mão. Dela também se diz que afastou ou executou todos os homens, e que ordenou a morte de todas as crianças masculinas”⁴.

¹ No esquema expresso em *A Razão na História*, é a geografia da zona costeira em relação a um mar específico, o Mediterrâneo – “ser natural, integralmente ativo”, “coração do mundo antigo” por ser “uma vertente da comunicação” – que define a essência europeia (outros mares ou oceanos, ao não serem contidos por uma costa reconhecível e com “múltiplos golfos” conduziriam “ao indeterminado”). Como tal, a parcela “europeia” ou “costeira” da “África propriamente dita” (a sul do Saara, e não a “África europeia” de “Marrocos, Fas [...], Argel, Túnis, Trípoli”) – os enclaves costeiros ocupados por “déspotas negros” – seria, porque atlântica e não mediterrânica, em larga medida espúria. De acordo com este mesmo esquema, a “África propriamente dita” seria caracterizada por um elemento geográfico dominante, o “altiplano”, e a Ásia pelos “vales” (logo o equacionar por Hegel do vale do Nilo com a parcela “asiática” de África).

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, pp. 199-201, 203; Robert Bernasconi, *ob. cit.*, pp. 61-62.

² África é portanto o Continente “da concentração”, da “absoluta impossibilidade de [o homem] se desenvolver”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, p. 201.

³ *Idem, ibidem*, p. 205.

⁴ “*Tradition alleges that in former times a state composed of women made itself famous by its conquests: it was a state at whose head was a woman. She is said to have pounded her own son in a mortar, to have besmeared herself with the blood, and to have had the blood of pounded children constantly at hand. She is said to have driven away or put to death all the males, and commanded the death of all male children.*”

“O caso mais terrível foi o de uma mulher que, bem no interior do Congo, governava os Tchacas [“Jagas”]. Converteu-se ao Cristianismo, abjurou e novamente se tornou a converter. Vivia muito licenciosamente, em luta com a sua mãe, que expulsou do trono e fundou um Estado de mulheres, que se tornou conhecido pelas suas conquistas. Ela renunciou publicamente a todo o amor pela mãe e pelo seu filho. A este, menino pequeno ainda, triturou-o num almofariz diante da assembleia, tingiu-se com o seu sangue e dispôs que houvesse sempre uma provisão do sangue de meninos triturados. Aos homens, expulsava-os ou matava-os; as

Com esta reelaboração do mito das Amazonas, fica mais uma vez provada a centralidade dos elementos do segundo núcleo de narrativas portuguesas que marca o século XIX – aquelas centradas na história do Reino do Congo – na elaboração do *topos* das “hordas canibais”¹. Hegel não equivalia contudo a oposição binária “déspotas negros”/“hordas” com a “despotismo”/“canibalismo”, mas sim com o par “zona costeira”/“altiplanos” – que na essência se traduz na oposição hegeliana entre “Europa”/“África”, imediatamente sugerindo como programa colonial a mera substituição dos “déspotas negros” costeiros por mandatários europeus, ou a integração destes nos

mulheres deveriam assassinar os seus filhos varões. As mulheres grávidas deveriam abandonar o acampamento e dar à luz na mata. A frente destas mulheres levou a cabo as mais terríveis devastações. Como Fúrias, destruíram tudo nas vizinhanças, comiam carne humana; e como não cultivavam a terra, eram compelidas a manter-se pelo roubo”.

Idem, ibidem, pp. 220-221; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, p. 101.

¹ A narração de Filippo Pigafetta das descrições de Duarte Lopes refere as “*Amazoni* (Amazonas)”, contudo coloca-as em campo oposto ao dos “*Agagi* (Jagas)”. Como tal, a associação de Hegel dos “Tchacas” [“Jagas”] com um reino de Amazonas prova a sua consulta da obra de Cavazzi, em que este expõe o mito de “Temba-Ndumba”, a “mulher” a quem Hegel se parece referir na tradução de Sibree. Por outro lado, tendo em conta a tradução de Artur Mourão, em que se refere a conversão prévia ao cristianismo desta figura feminina não identificada, é Njinga que parece inspirar o arquétipo hegeliano. A explicação para a confusão entre a mítica “Temba-Ndumba” e a histórica Njinga é facilmente explicável, tendo em conta o esclarecimento de Joseph Miller: havia sido a própria Njinga a informar Cavazzi da narrativa mítica em torno de “Temba-Ndumba” – que é uma personificação das linhagens de Songo descendentes de Tembo a Nbumba [título de sucessão posicional Mbundu, expresso em relação a uma matriz de parentesco perpétuo] – colocando assim estrategicamente uma figura feminina na origem da instituição do “*quilombo* (quilombo)”, cuja eficácia simbólica, ritual e militar a rainha Mbundu estava, no preciso momento em que informa Cavazzi, a tentar cooptar. Por outras palavras, a confusão entre uma mítica “Temba-Ndumba” e Njinga é uma estratégia desta última perante os europeus, que não só procurou projectar uma origem feminina para o “quilombo” no passado, como tecer em torno de si os rumores de desumanidade normalmente associados aos líderes Imbangala dos “quilombos” – associados pelos observadores estrangeiros, seguindo a tradição portuguesa, com os “Jagas”.

Contudo, como explicar que as versões divirjam? Para além de obras de história e geografia, a personagem da Rainha Njinga havia logo em 1769 inspirado um romance, pelo que a sua popularidade perene (como o era a do mito das Amazonas) sem dúvida pode explicar a atração de a referir de uma forma mais nítida, numa transcrição posterior e mais cuidada das aulas de Hegel. Sobre a figura histórica e mítica de Njinga, consultar as notas e introdução de John Thornton e Linda Heywood a *Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecucolo*, bem como a obra colectiva *A Rainha Njinga Mbandi – História, Memória e Mito*, organizada por Inocência Mata. Para uma explicação detalhada das noções de “*positional succession and perpetual kinship* (sucessão posicional e parentesco perpétuo)”, consultar o segundo capítulo da obra de Joseph Miller, em que este expõe como a prática de atribuir sucessivamente o mesmo nome aos líderes de um grupo, mantendo a hierarquia entre estes e os incumbentes (internos ou externos à formação política em causa) de outros títulos com o recurso a um esquema de parentesco perpétuo entre todos, possibilita a historiografia Mbundu com base em tradições orais (*en passant* tornando claro o significado autóctone de “Temba-Ndumba”).

Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *ob. cit.*, p. 77; Giovanni Antonio Cavazzi, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, [1687]1965, pp. 177-179; *Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecucolo*, Lisboa, Escolar Editora, 2013; Georg Hegel, Artur Mourão (trad.), *ob. cit., loc. cit.*; Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit., loc. cit.*; Inocência Mata (org.), *A Rainha Njinga Mbandi – História, Memória e Mito*, Lisboa, Edições Colibri, [2012]2014; Joseph C. Miller, *ob. cit.*, pp.20-87, 317-321, 356; J.-L. Castilhon, *Zingha, Reine D’Angola. Histoire Africaine*, Bourges, Ganymede, [1769] 1993.

sistemas imperiais europeus (mediante, por exemplo, o *indirect rule* britânico ou as práticas de vassalagem portuguesas). Fica porém em aberto a questão de como lidar com as “hordas” africanas (“canibais” ou não), sendo que é para a análise de como foi sendo abordado este “problema” que nos tornamos.

Um ponto de transição importante entre os esquemas meramente derivados a partir de Hegel e o racionalismo prevalecente a finais do século XIX é dado por *Savage Africa* (1864) de William Winwood Reade, obra menor onde o autor ensaia a síntese das vulgatas do hegelianismo e darwinismo que viria a tornar o seu *The Martyrdom of Man* (1872) um sucesso¹. Winwood Reade readapta o par binário “déspota negro”/“horda canibal” invertendo a sua polaridade², ao mesmo tempo que passa a estribar a oposição entre ambos os pólos em condicionantes biológicas, negando porém a existência de diversas “*species* (espécies)” humanas³. O monogenismo do autor é no entanto puramente darwiniano, e não assente já em argumentos religiosos, sendo que é a longa presença dos portugueses na costa de África que lhe serve de argumento: “Encontrei-me na Guiné com descendentes dos Portugueses que aí se haviam instalado séculos atrás. Eles apelidam-se de Portugueses, e falam com desprezo dos negros, dos quais raramente são distinguíveis”⁴. Tendo em conta que Winwood Reade, apesar de não equacionar a existência de “espécies” humanas diferentes – porque encontra nos lusodescendentes prova de que africanos negros e europeus brancos se puderam “cruzar” proficuamente ao longo de séculos – não coloca de lado a hipótese da maior proximidade dos africanos negros com os grandes símios⁵, que

¹ J. D. Hargreaves, *ob. cit., loc. cit.*; Robert Rotberg, *ob. cit.*, pp. 99-100; William Winwood Reade, *ob. cit.*.

² Valorizando, portanto, as sociedades identificadas com o segundo *topos*, no repescar de uma linha de raciocínio viquiana, próxima da defendida por António Gil, temperada porém com cientificismos biológicos: as “hordas” do interior estariam menos contaminadas pelo meio pestilento da costa, bem como pelo contacto com Europeus.

António Gil, *ob. cit.*, pp. 4-5, William Winwood Reade, *ob. cit.*, pp. 408-409.

³ *Idem, ibidem*, p. 411.

⁴ “I have met with in Guinea the descendants of the Portuguese who settled there centuries before. They call themselves Portuguese, and speak with contempt of the negroes, from whom they can seldom be distinguished”.

Idem, ibidem, p. 412.

⁵ Winwood Reade escolhe relatar a “*degradation* (degradação)” do homem africano negro comparando-o, acima de tudo a uma “*child* (criança)”, um “*dotard* (velho senil)”, um “*eunuch* (eunuco)”, um “*idiot* (idiota)”, e repetidamente acentuando a sua aparência e modos femininos (os “Outros” internos do Homem vitoriano, ainda assim dentro do “redil” da espécie humana). Porém, quando se refere ao cérebro – crescentemente tido como o *locus* único do “espírito”, da “mente”, ou da consciência verdadeiramente humana – o autor afirma que: “*As in the lower animals, the brain retreats to the back of the head, and the organ of gluttony becomes the character of the face* (Como nos animais inferiores, o cérebro retira-se para a parte de trás da cabeça, e o órgão da gula transforma-se na característica definidora da face)”.

tinha como antepassados comuns da humanidade, a aproximação a estes do “antecessor português” é mais uma vez reveladora da tendência referida na secção anterior (figuras 18 e 19).

Tendo em conta o argumento de Hegel, o do autor britânico resume-se de forma fácil, notando-se as continuidades e oposições entre ambos (que preservam no entanto a mesma estrutura profunda). No esquema apresentado em *Savage Africa*, os “verdadeiros Africanos” são igualmente os habitantes dos altiplanos, uma “raça de pele vermelha”¹ que cíclica e inevitavelmente se entrega ao impulso em última medida autodestrutivo de invadir as costas ocupadas pelas “formas [ou raças] negras”², estas últimas degeneradas devido a ocuparem um território pestilento – conotado especificamente com os pântanos e a malária³ –, que exerceria imediatamente a sua influência nos recém chegados membros da “raça vermelha”, tornando-os com o tempo indistinguíveis dos “negros”:

“Que a raça vermelha se transfigure em negra assim que desce para as terras baixas, não pode, acredito, ser facilmente contestado. Foi-me dito por residentes no Senegal que há alguns anos atrás era muito raro ver-se um negro *Fula* ou *Puelh* [termos usados para designar os Fulanis]. Hoje é quase impossível encontrar um *Fula* vermelho sem se viajar alguma distância para o interior. Com os *Mandingoes* [Mandinkas] passa-se o mesmo. Estas duas tribos afastaram os

Idem, ibidem, pp. 395-396.

¹ “Red-skinned race”.

Idem, ibidem, p. 400.

² “Negro forms”.

Idem, ibidem, loc. cit.

³ “The reader will still bear in mind that a series of mountains terraces run along the whole length of Western Africa, and that between them and the sea are low and malarious swamps. These mountains are inhabited by the true Africans, a red-skinned race. Nations of these, descending into the swamps, have become degraded in body and mind, and their type completely changed (O leitor terá ainda em mente que uma série de altiplanos correm ao longo da costa da África Ocidental, e que entre estes e o mar estão pântanos baixos maláricos. Estas montanhas são habitadas pelos verdadeiros Africanos, uma raça de pele vermelha. Nações destes, descendo para os pântanos, tornaram-se degradadas em corpo e mente, mudando completamente o seu tipo)”.

Que este esquema de Winwood Reade se estriba em Hegel fica mais uma vez claro, quando este afirma que “In Africa there are three grand races [a que ainda não foi descrita, sendo a que ocupa o Norte de África, e que o autor denomina “Berbers”], as there may be said to be three grand geological divisions (Em África existem três grandes raças, conforme se pode dizer que existem três grandes divisões geológicas)”.

Idem, ibidem, pp. 400-401.

negros de forma a controlar certas posições nas costas dos rios; sendo que o resultado foi transformarem-se elas próprias em tribos de negros”.¹

Em Winwood Reade seria portanto a influência do meio a ditar a dissolução das “hordas” africanas nas formações políticas costeiras – agora apresentada como uma “degradação” ou degenerescência biológica – que o autor descrevia como lideradas por um “déspota negro” desprovido de real poder, invertendo a lógica de Hegel: no seu esquema² o “*fetich*” ocupa um lugar irrelevante quer para explicar, quer para justificar a origem e natureza do despotismo dos africanos negros³, sendo que, de contrário, a crença na “*witchcraft* (feitiçaria)” é mobilizada para expor a fragilidade extrema da posição destes mesmos “déspotas”:

“Estes homens-do-fetich [*fetich-man*] são sacerdotes-médicos [*priest-doctors*], como aqueles dos antigos Germanos. Eles têm um profundo conhecimento das ervas, e também da natureza

¹ “*That the red races change to black when they descend into the low lands can not, I think, be easily disputed. I was told by the Senegal residents that some years ago it was very rarely that one saw a black Fula or Puelb. It is now almost impossible to find a red Fula without traveling some distance into the interior. With the Mandingoes it is much the same. These two tribes are driving out the negroes, that they may command certain positions on the river; the result of which is, that they are becoming negroes themselves*”.

Idem, ibidem, p. 409.

² O canibalismo, na formulação de Winwood Reade, seria apanágio de ambos os pólos – tal como havia defendido Hegel – sendo o canibalismo *gourmet* tido como transversal em África, e a antropofagia simbólica apenas associada aos “déspotas” que dirigiam as “formas negras”.

Idem, ibidem, pp. 186-189.

³ Tal não é surpreendente visto que ao contrário de Hegel, Winwood Reade assenta a inferioridade cognitiva dos africanos, “negros” ou “vermelhos”, na sua fisiologia cerebral e morfologia craniana, tornando-se o “*fetich*”, e a suposta lógica que lhe subjaz, desnecessário enquanto *index veri* da inferioridade mental africana. Assim, Winwood Reade descreve rapidamente os “*fetich*” enquanto meros componentes materiais de uma religião monoteísta “degenerada” e idólatra, não indicativos portanto de qualquer diferença ontológica, especialmente entre africanos negros ou “vermelhos” e Católicos:

“*It is also true that they have a material religion – a religion of fetich; that is to say, of image and animal veneration. They reverence these fetiches as things sanctified by God; they are symbols (for the negroes still exist in the symbolic age), but they are not regarded as gods. It is possible that some of the more stupid and ignorant negroes may believe that these charms or sacred things themselves contain the spirit of the Deity. But this is a doctrine of transubstantiation which is not confined to Africa. In all countries the illiterate are alike superstitious* (É igualmente verdade que eles têm uma religião material – uma religião do *fetich*; ou por outras palavras, de veneração de imagens e animais. Eles reverenciam estes *fetiches* como coisas santificadas por Deus; estas são símbolos (pois os negros existem ainda na Era simbólica), mas não são tratados como deuses. É possível que alguns dos negros mais estúpidos ou ignorantes possam acreditar que estes amuletos ou coisas sagradas contenham o espírito de uma Divindade. Mas esta doutrina da transubstanciação não está confinada a África. Em todos os países os iletrados são igualmente supersticiosos)”.

Idem, ibidem, pp. 418-419.

humana, pois sempre monopolizam o poder do Estado [das “raças negras”]; mas é muito duvidável eles possuírem qualquer segredo para além de saberem extrair a virtude e os venenos de algumas plantas [...]. A crença nos poderes sobrenaturais dos homens-do-fetiche é geral por entre os nativos.

[...] O rei é um déspota, secretamente controlado pelos seus ministros. [...] Os casos criminais são trazidos normalmente perante os sacerdotes [“*priests*”], e são testados por vários tipos de ordálios. Os dois mais comuns são os da bebida, que já descrevi¹, e o do ferro quente. [...] O chefe dos sacerdotes ocupa a posição de pontífice [“*pontiff*”] no Estado. Mesmo o rei o teme, e procura o seu favor. A população encara-o quase como um deus.

[...] Eu já descrevi as constituições em que se funda a África Ocidental, e que são ou patriarcais [“raças vermelhas”] ou despóticas [“raças negras”]. Mas eu devo lembrar ao leitor que o déspota Africano é um escravo, a quem colocam no trono. O seu palácio é uma prisão; os seus carcereiros os sacerdotes². Ele é a vítima de um milhar de costumes absurdos, que, no entanto, pesam sobre o povo”.³

A leitura de Reade aproxima-se assim da retórica em que se estribava o argumento do “resgate humanitário” dos gradualistas “pragmáticos” portugueses, sendo que o autor atribui aos ordálios um papel de destaque na vida das formações políticas lideradas pelos “déspotas negros”, não mais que joguetes nas mãos dos operadores rituais africanos⁴. Contudo, as “soluções” propostas pelo britânico divergiriam obviamente das avançadas pelos defensores portugueses da manutenção da escravatura encapotada. Segundo

¹ *Idem, ibidem*, pp. 214-215, 286.

² Contrariamente a Hegel, que os subordinava firmemente ao “déspota”:

“Os reis têm ministros e sacerdotes, e em parte uma hierarquia perfeitamente organizada, os quais, como funcionários, devem praticar a feitiçaria e dar ordens aos poderes naturais, ao tempo. Quando as suas ordens já não revelam qualquer eficácia, eles são espancados”.

Georg Hegel, Artur Mourão (trad), *ob. cit.*, p. 209.

³ “*These fetich-men are priest-doctors, like those of the ancient Germans. They have a profound knowledge of herbs, and also of human nature, for they always monopolize the real power in the state; but it is very doubtful whether they possess any secrets save that of extracting virtue and poison from plants. [...] The belief in the supernatural powers of the fetich-man is general among the natives*”.

“*The king is a despot, secretly controlled by his ministers. [...] Criminal cases are usually brought before the priests, and are tested by various kinds of ordeal. The two commonest are those of the drink, which I have already described, and of the hot iron. [...] The chief of the priests occupies the position of pontiff in the state. Even the king fears him, and seeks his favor. The populace look upon him almost as a god*”.

“*I have already described the constitutions which are found in Western Africa, and which are either patriarchal or despotic. But I must again remind the reader that an African despot is a slave, whom they set upon the throne. His palace is a prison; his jailers are the priests. He is the victim of a thousand absurd customs, which, however, impose upon the people*”.

William Winwood Reade, *ob. cit.*, pp. 211, 286-287, 422.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 214-215, 285-287.

Winwood Reade, caberia à França e à Inglaterra dividir entre si todos os pontos costeiros do Continente, substituindo de facto o governo dos ineficientes “déspotas negros” – não mais que líderes supersticiosos e simbólicos de “raças degeneradas” – pelo das duas potências europeias, deixando assim apenas de fora da órbita imperial europeia os altiplanos ocupados pelas “hordas”¹. Estas, porém, não eram tidas pelo autor como alheias à “História Universal”, sendo que o exemplo que Reade escolhe para demonstrar como as “raças vermelhas” poderiam ser revolucionárias é revelador: o autor torna-se para a “história” dos “Jagas”, que considera serem os “Árabes da África Ocidental”, propondo uma personagem que na sua opinião suplantaria mesmo a de Njinga².

O autor apresenta “*Tembandumba*, rainha dos Jagas”, e portanto monarca dos “canibais” (figura 22)³. A história de “*Tembandumba*”, porém, em tudo reproduz a que Cavazzi havia avançado para a mítica legisladora das “*quijila*” que regiam o “quilombo” dos “Jagas” Imbangala, “*Temba-Ndumba*”⁴:

“Conforme envelheceu ela [Temba-Ndumba] tornou-se mais cruel, mais voluptuosa e mais caprichosa. Ela abraçava um dia um amante, e jantava-o no dia seguinte. Mas apesar desta inconstância, ela foi por fim capturada, e todas as paixões que ela tinha tornado tão fatais para os outros, acabaram por se virar contra si mesma. Ela apaixonou-se por um homem chamado Culemba [Kulembe]⁵. [...] Mas com o decorrer do tempo, a rainha aborreceu-se da vida de

¹ De notar que Reade considera o Cristianismo – Católico em particular, mas na sua vertente missionária em África, no geral – inepto para reformar de qualquer forma a realidade social africana.

Idem, ibidem, pp. 440-443, 451.

² “*But Shinga [Njinga] was a mere milksop in comparison with Tembandumba, queen of the Jagas. These Jagas appear to be the Arabs of Western Africa* (Mas Njinga foi apenas um “pãozinho de leite” em comparação com *Tembandumba*, rainha dos Jagas. Estes Jagas parecem ser os Árabes da África Ocidental)”. William Winwood Reade, *ob. cit.*, p. 290 (ênfase no original).

³ “*Tembandumba, queen of the Jagas*”

Idem, ibidem, loc. cit.

⁴ Giovanni Antonio Cavazzi, *ob. cit.*, pp. 177-189.

⁵ Joseph Miller explica que tal como “*Temba-Ndumba*” nesta narrativa personifica as linhagens Songo descendentes das lideradas pelo incumbente do título de parentesco perpétuo Tembo a Mbumba, “*Culemba*” ou *Kulembe* se trata de um título posicional, sendo que o “casamento” entre ambos deve ser entendido de acordo com a tradição historiográfica Mbundu:

“*These “marriages” represent a purely formal description of the ties which bind the networks of political titles, or kingdoms, to the underlying lineage structure of Mbundu society. Each “marriage” unites a male name representing a political title with a female name denoting the matrilineage it rules* (Estes “casamentos” representam uma descrição puramente formal das relações que unem as teias de títulos políticos, ou reinados, ao substrato linhageiro da sociedade Mbundu. Cada “casamento” une um indivíduo masculino representando um título político, com um nome feminino significando as matrilineagens que este passa a governar)”.

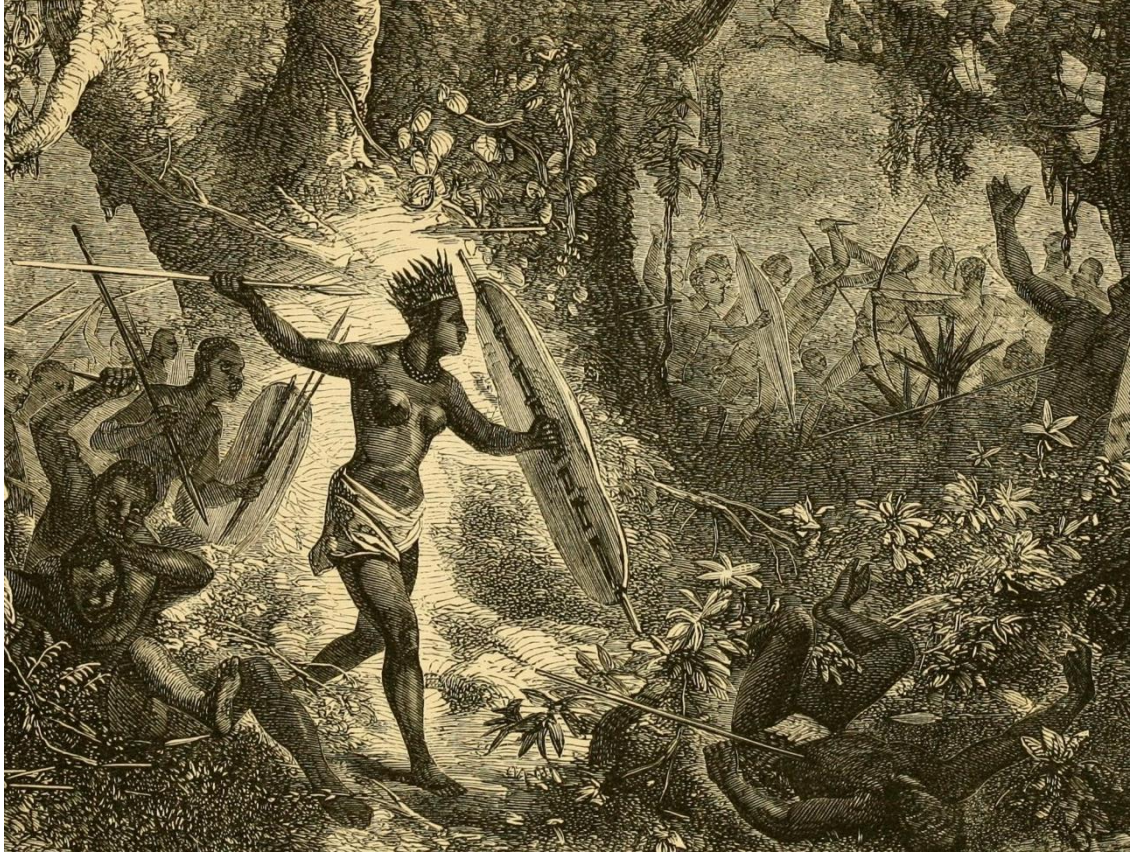


Figura 22 – Ilustração da obra *Savage Africa* intitulada “A Rainha dos Canibais”¹, parte do capítulo dedicado ao “Império Congo”². De notar a inclusão na gravura de um gorila, tornando-a parte nos debates que decorriam à época sobre a natureza ontológica destes primatas, a sua relação com os africanos negros, e o suposto canibalismo de ambos.

¹ “*The Queen of the Cannibals*”.

Idem, ibidem, p. 293.

² *Idem, ibidem*, pp. 285-295.

casada. Ela bocejava por vezes; e era bem sabido que esses bocejos engoliam a vida dos jovens amantes. Culemba usou todos os artifícios em seu poder para manter o seu afecto, e teve sucesso em adiar a sua determinação. Mas quando ele viu o seu mandato de morte escrito na cara [de Temba-Ndumba] [...] ele convidou-a a jantá-lo – o maior elogio que um Jaga pode prestar a outro. Ele entreteve-a de forma magnífica [alimentando-a] (provavelmente com crianças do sexo masculino); vinho de Lisboa, e licores das colónias da Costa, eram-lhe servidos nas caveiras dos seus inimigos. Ela bebeu e morreu ali mesmo. Culemba fingiu uma dor tão profunda, [...] que ninguém supôs que a tivesse envenenado [...] o infeliz Culemba [...] sucedeu-lhe no trono [dos “Jagas”]”.¹

Na narração deste breve episódio, em que “*Culemba* [Kulembe]” é aproximado de forma interessada com Sheherazade, não só se delinea a “solução” de Winwood Reade para as “raças vermelhas”, como mais uma vez os portugueses são associados, por metonímia, a um banquete canibal (servido com vinho de Lisboa). O autor britânico, levando até às últimas consequências a sua ideia de que os “Jagas” – representantes perfeitos dos habitantes dos altiplanos – eram os “Árabes de África” propõe que o interior do Continente, cujas orlas costeiras caberia a França e ao Reino Unido dividir, seja entregue ao “Islão”, única forma de manter os costumes locais, “revolucionando-os” numa série de pontos, dos quais a ascensão ao poder de “*Culemba* [Kulembe]” – nítido símbolo patriarcal

O que tal significa é portanto que Winwood Reade reinterpreta de forma literal a narrativa tradicional da fundação do quilombo Imbangala – tal como, previamente, Hegel e Cavazzi, todos acabando por se deixar influenciar pela propaganda política de Njinga, cujo interesse residia em que os europeus entendessem estes títulos posicionais enquanto figuras históricas/míticas das quais a rainha esperava estribar a sua própria legitimidade perante os invasores ultramarinos.

Joseph C. Miller, *ob. cit.*, pp. 34, 318-320.

¹ “*As she grew older she became more cruel, more lustful, and more capricious. She embraced a lover one day, she dined off him the next. But, in spite of this inconstancy, she was at last entrapped, and those passions which she had rendered so fatal to others were adroitly turned against herself. She fell in love with a man named Culemba. [...] But in the course of time the queen found married life a little dull. She yawned sometimes; and it was well known that such yawns swallowed young men’s lives. Culemba used every art in his power to retain her affection, and succeeded in postponing her determination. But when he saw his death-warrant written in her face [...] he invited her to dine with him – the highest compliment which one Jaga can pay to another. He entertained her magnificently (probably with male infants); Lisbon wine and ratafia, from the budding colonies on the Coast, were handed to her in the skulls of her enemies. She drank, and died upon the spot. Culemba displayed such violent grief, [...] that no one supposed that he had poisoned her [...] the unhappy Culemba [...] succeeded to the throne*”.

William Winwood Reade, *ob. cit.*, p. 295.

na ótica de Winwood Reade¹ – é sintomática: os excessos femininos simbolizados por Njinga e “Tembandumba”/“Temba-Ndumba” seriam finalmente curvados².

Tendo em conta tanto o esquema de ocupação colonial de África derivável a partir da obra de Hegel, como o que Winwood Reade propõe³, é interessante notar que em ambos surgem como preocupação estratégica não só os “déspotas negros”, mas igualmente o seu reverso estrutural, as “hordas” que ocupam os altiplanos africanos (ainda revestidos de um carácter mítico de *terra incognita*, servindo portanto de metonímia para o *binterland* desconhecido dos geógrafos europeus). Se para a cristalização da noção de “déspota negro” a obra de Francisco José de Lacerda e Almeida se havia revelado central, para o *topos* das “hordas canibais” tal como este foi instrumentalizado de forma generalizada pelas potências europeias a partir do século XIX, a figura mítica dos “Jagas” parece desempenhar portanto um semelhante papel. O apaixonante debate em torno da espessura ontológica deste povo ou povos é extenso, e detalhadamente relatado e bibliograficamente anotado por Paulo Jorge de Sousa Pinto em “Os «Jaga» na História do Congo e Angola – em torno de um problema de identidade”, bem como, mais sinteticamente, na obra *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, de Mariana Candido; sendo que para a presente tese é acima de tudo relevante a associação estreita de todo o complexo mitológico dos “Jaga” com o *topos* das “hordas canibais”⁴.

O recurso ao termo “Jaga”, como Mariana Candido defende, parece ter sido acima de tudo uma forma de os portugueses catalogarem conjuntamente os mais diversos povos, que apenas partilhavam entre si uma característica: resistirem de forma relativa ou absoluta ao avanço luso⁵. Contudo, esta mesma autora repara na relação antitética entre “Jagas” e “sobas”, sendo o último termo reservado a potentados equiparáveis à figura do “déspota

¹ Que, como já foi demonstrado, falhou em perceber o significado metafórico vernáculo desta narrativa.

² Pelos europeus nas costas, e os muçulmanos no interior. Um exemplo do raciocínio do autor: “*The Africans are frivolous and effeminate: they spend their nights in singing and dancing. The Koran forbids such amusements* (Os africanos são frívolos e efeminados: eles passam as noites a dançar e cantar. O Corão proíbe tais divertimentos)”. *Idem, ibidem*, pp. 446-451.

³ E que viria a influenciar grandemente Cecil Rhodes. Robert Rotberg, *ob. cit.*

⁴ Jan Vansina, *How societies are born: governance in west central Africa before 1600*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004, pp. 197-199;); Joseph C. Miller, “Requiem for the “Jaga””, in *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XIII, n.º 49, 1973, pp. 121-149; Mariana P. Candido, *ob. cit.*, pp. 54, 57-61; Paulo Jorge de Sousa Pinto, “Os «Jaga» na História do Congo e Angola – em torno de um problema de identidade”, in *Mare Liberum*, n.º 18-19, 1999-2000, pp. 193-243.

⁵ Mariana P. Candido, *ob. cit., loc. cit.*

negro”, ainda que apenas por passarem, por via de auto de vassalagem, a integrar o universo crioulo português¹. Joseph C. Miller, porém, traça na sua influente tese de doutoramento uma história muito mais matizada da relação entre portugueses e um dos povos que foi denominado de “Jagas” de forma mais consistente: os Imbangala². De acordo com Miller, não só o termo “Jaga” era de cunho português, e utilizado para descrever Imbangalas³ e “a maioria das outras povoações saqueadoras de Angola”, como era empregue enquanto “título honorário” conferido a chefes mercenários dispostos a combater pelos portugueses⁴. Assim, como Joseph Miller demonstra, até ao século XVII, amiúde os portugueses surgiam como aliados dos “Jagas”, cujo suposto canibalismo mobilizavam não só de forma a manter sob controlo pelo terror populações agrícolas das quais provinham os escravos destinados ao mercado atlântico⁵, como para enfrentar potentados de formações políticas africanas independentes⁶.

¹ Conforme o caso que Mariana Candido expõe, do “Jaga”/“soba” “Peringue”: “*Being a jaga or soba was positional and could change depending on the relationship between colonial authorities and African forces* (Ser um Jaga ou soba era contingente e podia variar conforme a relação entre autoridades coloniais e forças africanas)”. A autora parece assim igualmente propor um par binário análogo ao do “déspota negro”/“horda canibal”.

Idem, ibidem, loc. cit.

² Segundo Joseph Miller, os portugueses, apesar de privilegiarem tanto formalmente (ao nível administrativo; por exemplo encarregando-os de cobrar impostos e recolher mão-de-obra gratuita) como informalmente (ao nível comercial) os “sobas” Mbundu linhageiros – “*usually either lineage head-men or holders of lineage-controlled political titles* (normalmente ou cabecilhas de linhagens ou depositários de títulos políticos controlados pelas linhagens)” –, acabaram utilizando os “Jagas”/Imbangala não só como mercenários, mas como intermediários políticos, na posição de potentados de uma cintura em torno de Luanda de formações políticas mais ou menos independentes, que serviam como “feira” de escravos. A forte atração económica do mercado negroiro atlântico, bem como a hostilidade perante ambos das linhagens Mbundu contribuía assim para manter esta união de interesses.

Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972, pp. 400-401, 456, 525-527, 534.

³ Segundo Miller, o termo “Imbangala” seria por sua vez derivado da palavra umbundo para “*wandering marauder* (salteador ambulante)”.

Idem, ibidem, p. 380.

⁴ “*most other marauding peoples of Angola* [...] “*honorific title*”.

Idem, ibidem, pp. 388-389.

⁵ O terror do canibalismo seria manipulado tanto pelos próprios Imbangalas, de forma a manter a sua dominação sobre os Mbundu firmemente assente no respeito sobrenatural que estes lhes tinham, enquanto seres “não-humanos” (sendo a sua suposta antropofagia um dos marcadores por excelência desta natureza), como pelos portugueses, que não só cooptavam esta dominação, como chegavam mesmo a justificar a falta de escravos nas alfândegas (e que eram na verdade contrabandeados) com a desculpa destes haverem sido “comidos” pelos canibais. Do ponto de vista Mbundu, este canibalismo era igualmente entendido a um nível simbólico, enquanto forma de descrever a capacidade que os Imbangala tinham de absorver (“comer”) na estrutura iniciática do quilombo elementos das suas linhagens (que ficavam assim para sempre arredados destas).

Carlos M. H. Serrano, “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”, in *Revista USP*, n.º 28, 1995/1996, pp. 136-141; Joseph C. Miller, *ob. cit.*, pp. 431, 433, 512-513.

⁶ Prática que levaria mesmo o Rei do Congo a dirigir uma queixa contra os Portugal ao Vaticano.

Conforme o século XIX raia, porém, esta proximidade lusa com o “arquétipo” do *topos* das “hordas canibais” mais do que funcional para subjugar inimigos nos campos de guerra africanos, não pode deixar de se tornar problemática, face ao cada vez mais consequente “juízo civilizacional” do Império português na arena internacional. Tendo este aspeto em conta, é interessante regressar ao contexto lusófono, notando até que ponto os teóricos coloniais portugueses foram capazes não só de articular uma proposta autónoma de “domesticação”, conceptual ou prática, das “hordas canibais”, como de reagir à aproximação dos “antecessores portugueses” a estas (se não pela via da antropofagia, pela da ahistoricidade). Por outras palavras, verificar se conseguem desvencilhar-se da “armadilha” que o *topos* das “hordas canibais” lhes lançava, em tudo semelhante àquela em que os *topoi* em torno da ubiquidade da crença no feitiço os haviam feito “cair”¹. Em Portugal, já em pleno século XIX, o *corpus* de narrativas do século XVI e XVII sobre o Reino do Congo viria desde logo a ser trabalhado na década de 1840, por Lopes de Lima, cujos ensaios estatísticos sobre Angola seriam publicados em 1846². O autor começa então a dar ao prelo nos *Annaes Maritimos e Coloniaes*, a partir de 1845, uma síntese sobre a história do Congo³, recuperando não só relatos quanto à suposta barbaridade dos seus antigos Reis (que agora⁴ podiam ser entendidos à luz do novo mito do “déspota negro”)¹, como a figura ubíqua dos “Jagas”:

Idem, ibidem, p. 456.

¹ Ou seja, apurar se a aproximação dos “antecessores portugueses” aos “Jagas” repete o padrão subalternizante da sua aproximação aos negros “fetichistas”, pela via do realçar de contiguidades tornadas evidentes com a recuperação de elementos históricos da longa presença portuguesa no Continente africano.

² Sendo que a sua já analisada “Notícia da Cidade de S. Filipe de Benguella e dos Costumes dos Genticos Habitantes Daquelle Sertão” vem a fazer igualmente parte da quinta série dos *Annaes Maritimos e Coloniaes*. *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 486; Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*

³ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 93-108, 194-199.

⁴ Num contexto anterior estes mesmos Reis haviam sido entendidos como os melhores parceiros para assegurar a propagação do Catolicismo no Continente. Para um breve sumário de como as concepções dos Capuchinos do século XVIII associavam a noção de “*sine Duce et sine Lege vagantur* (vagueavam sem chefe e sem lei)” à de “sem fé, sem lei, sem rei”, usada pelos portugueses para descrever as povoações nativas do Brasil, e contrapunham ambas ao histórico Reino do Congo, governado por um *Rei* – o que provava a predestinação desta formação política à conversão ao Catolicismo – consultar a obra Cécile Fromont.

É de ressaltar, porém, que apesar destes “déspotas” serem entendidos logo de início como parceiros ideais no curvar e converter das “hordas” africanas, tal não implicava que estes fossem dissociados do *topos* do canibalismo, conforme fica claro nas seguintes linhas da *Miscellanea e variedade de Historias* de Garcia de Resende:

“[53] E começo em Guinee,/& Manicôgo, por tēer/ costume de se comer/ hūs a outros, comoo he/ muy notorio se fazer./ cõprã homēs como gaados,/ escolhidos, bem criados,/ & matam hos regateiras,/ cozidos

“Os Jagas são povos quasi nómadas mui esforçados e temidos, oriundos do interior d’Africa, que vivem de andar sempre em guerra transportando de uma a outra parte os seus arrayaes, a que chamam **Quilombos**, e por onde passam levam o ímpeto de uma torrente assoladora: há-os nas fronteiras do Congo, Angola, e Benguella, aonde alguns se alugam como aventureiros a qualquer Potentado para servirem na guerra mediante condições estipuladas”.²

Na introdução à sua monografia *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella e Suas Dependencias na Costa Occidental d’Africa ao Sul do Equador*, Lopes de Lima dá por sua vez a seguinte definição de “Jagas”:

“**Jagas** ou **jacas** são uns povos quasi nómadas mui valentes, oriundos do interior da Africa, que vivem de andar sempre em guerra, transportando de uma a outra parte os seus arrayaes, a que chamam **quilombos**, governados por um chefe a quem obedecem cégamente, e lhe dão por excellencia o titulo de **jaga**. Tambem se alugam como aventureiros a um potentado nas suas guerras com algum vizinho, mediante certas condições. Em muitas das nossas guerras nos foram elles auxiliares, – e noutras contrários: se tivesse havido melhor politica para os ter seguros e contentes, muito mais longe poderia ter ido a nossa conquista. Os presentes que mais presam

em caldeiras/ hos comē tambem assados. [54] Por muito mais saborosa/ carne das carnes há tēm,/ por melhor & mais gostosa,/ mais tenra, doce, cheirosa,/ que quantas na terra veem./ nos que trazem a matar/ nam ha chorar nem fallar,/ mas como mãsos cordeiros,/ ou ouelhas, ou carneiros,/ se deixam espedaçar. [...] [56] Em Benij de antigamēte/ tem por costume, por ley/ matarem da nobre gente/ & principal, que he presente,/ qndo quer q morre ho rey/para la ho acompanharem/ no outro mūdo, & estarem/ com elle sempre presentes,/ & assi morrem contentes/ sem as vidas estimarem. [57] Dixe al rey hūo fecticeiro,/que seu pay guerra fazia/ no outro mūdo, & queria/ gente, que fosse primeiro,/ & mais da q elle pedia:/quinze mil homēs juntou,/ degollar todos mandou/ em hūo poço por jūtos yrē,/ & a seu pay accodirem/ & desta arte lhos mandou”.

Cécile Fromont, “Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800”, in *African Arts*, vol. XLIV, n.º 4, 2011, pp. 57-59; Garcia de Resende, *Miscellanea e variedade de historias, costumes, casos, e cousas que em seu tempo aconteceram*, Coimbra, França Amado, [1554]1917, pp. 21-23.

¹ Na introdução ao seu *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella* Lopes de Lima descreve da seguinte forma o Reino do Congo, dando ênfase às práticas relacionadas com a feitiçaria:

“...nação, que ainda hoje, depois de tantas guerras, e outras vicissitudes, e diuturno abandono, conserva muito dos nossos usos antigos, da nossa língua, e da nossa religião, – tudo á mistura com as praticas nunca desarraigadas da feiticeira africana, – e os vicios e liberdades da concupiscência intertropical, e demais paixões usuas em gente barbarizada pela ignorancia”.

Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, p. vii.

² *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, p. 102.

são os de vinho. No Congo lhes chamam **zimbos**¹. Nas fronteiras de Angola alguns se tem fixado permanentemente, como os de **Cassange e Bailundo**”².

Comparando ambas as passagens, e tendo em conta a análise da forma como o projeto colonial dos gradualistas defensores do “resgate humanitário” se articula na obra de Lopes de Lima, torna-se evidente que o autor aproxima o polo “Jagas”/“hordas canibais” das “Dependencias” dos “Reinos de Angola e Benguella” a partir das quais seria legítimo “resgatar” mão-de-obra de forma a manter a economia de ambas as colónias³. Como tal, é sem surpresa que os atributos dos “Jagas” – não os dos históricos chefes de mercenários, Imbangala, ou outros povos concretos; mas os míticos, cristalizados no *topos* das “hordas canibais” – viessem a ser por Lopes de Lima associados aos ocupantes das “Dependencias”, invariavelmente as partes da sua “Carta Geographica”⁴ deixadas a branco (figuras 2 e 3). Assim Lopes de Lima nega aos “Jagas” – “mui valentes” e “mui esforçados”⁵, e com quem admite os portugueses lidarem – os atributos hiperbólicos que lhes eram imputados nas fontes do século XVI e XVII, dando dos “Mu-Ganguellas”, nome pelo qual começavam a ser descritos os povos de variadas origens, sistemas políticos, culturas e línguas, situados a este do Bié, a seguinte descrição: “**Mu-Ganguellas** – canibais feroces, bons frecheiros, jagas vagabundos, vestidos de pannos que fabricam da casca de uma arvore chamada **Mulemba**, e barbaros em trato e costumes”⁶. Claramente, o *topos* das “hordas canibais” estribado na figura dos “Jagas” era assim cooptado, e transferido livremente para outros contextos, de uma forma que ilibava os portugueses de acusações de aproximação a estes “novos” povos “vagabundos”⁷.

¹ De acordo com Cavazzi, o termo “Muzimbo” [homen de Zimbo] ou “Azimbo” [homens de Zimbo] era empregue para designar os “Jagas”, pelo facto do seu primeiro líder se ter chamado Zimbo.

Giovanni Antonio Cavazzi, *ob. cit.*, p. 175.

² Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, p. xxxv (ênfase no original).

³ Conforme foi explicitado no capítulo anterior.

Idem, ibidem, encarando a página vi.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 5ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, *loc. cit.*; Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, p. xxxv.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 53 (ênfase no original).

⁷ Esta ligação com a retórica do “resgate humanitário” explica igualmente porque em contextos lusófonos, contrariamente a Hegel, a “feitiçaria” ou o “fetichismo” não são associados especificamente aos “déspotas

Imediatamente se torna claro que, se para ideólogos coloniais britânicos, como Winwood Reade, o esquema hegeliano que explicava a suposta ahistoricidade do Continente africano com base na dialéctica inconsequente do par “déspotas”/“hordas” constituía um desafio – indo as suas “soluções” no sentido de deslindar este nó górdio a fim de levar o “progresso” a África –, para os defensores lusos de um projeto colonial angolano assente no “resgate humanitário” a suposta natureza estática deste equilíbrio era não só desejável, como essencial à manutenção do *status quo*. Assim, é sem surpresa que quando Francisco Manuel de Melo Breyner, mais conhecido pelo seu título de Conde de Ficalho¹, se dedica ao tema do canibalismo, já em 1884 e após o eclodir em força na esfera internacional das teorias racialistas, o faça de forma em tudo idêntica a Lopes de Lima. Este autor, tal como Thomas Huxley o havia feito, interrompe as páginas da sua obra de botânica para tecer considerações sobre as “hordas canibais” africanas, imiscuindo o “estudo” da antropofagia com o da dispersão de espécies vegetais cultiváveis de uma forma imediatamente reminescente das ilustrações da obra de Cavazzi (figura 23).

A abordagem de Conde de Ficalho às “hordas canibais” parte de uma sua tentativa humboldtiana² de “dar um exemplo das interessantes aproximações que se podem fazer entre a deslocação e contacto dos povos e a dispersão das culturas”, escolhendo como estudo de caso a propagação da espécie *Eleusine Coracana*, referida por Duarte Lopes com a designação vernácula de “luco” enquanto um dos cereais cultivados no Congo, mas de origem no Nilo³. A partir de então, o autor especula sobre o “vetor” de dispersão do “luco”, apontando imediatamente para os “Anzicos [Bateke]”, os mesmos cuja suposta antropofagia Thomas Huxley havia reafirmado, baseando todo o seu argumento no entendimento destes como “horda canibal”⁴:

negros”, sendo igualmente apanágio das “hordas canibais”: do ponto de vista dos gradualistas, quando mais *topoi* da lenda negra sobre os africanos negros fossem associados às “reservas” de mão-de-obra resgatável, melhor.

¹ Para uma breve introdução à vida e obra de Francisco Manuel de Melo Breyner consultar o “Antelóquio” à reedição de *Plantas Úteis da África Portuguesa* (1947), da autoria de Ruy Telles Palhinha.

Francisco Manuel de Melo Breyner, *Plantas Úteis da África Portuguesa*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colónias, [1884]1947, pp. vii-xvi.

² Alexander von Humbolt havia publicado em 1805 *Essai sur la géographie des plantes : accompagné d'un tableau physique des régions équinoxiales, fondé sur des mesures exécutées, depuis le dixième degré de latitude boréale jusqu'au dixième degré de latitude australe, pendant les années 1799, 1800, 1801, 1802 et 1803*, dando o mote para estudos idênticos.

³ Francisco Manuel de Melo Breyner, *ob. cit.*, p. 37.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 38-39.

“Conquanto descreva os Anzicos como extremamente selvagens e crueis, diz também [Duarte Lopes] serem sofreadores, destemidos, sinceros e leais, a ponto tal, que os Portugueses tinham neles mais confiança que em qualquer outra tribo. [...] Todas estas boas qualidades ficavam, porém, obscurecidas pelo facto repugnante de serem antropófagos na mais clara, mais lata e mais definida acepção da palavra, pois não comiam carne humana unicamente nas ocasiões de guerra, excitados pela batalha, ou nos momentos de fome e escassez, mas de modo constante”.¹

A partir desta sua “característica” – “a prática da antropofagia” – o Conde de Ficalho imediatamente associa os “Anzicas” a dois “povos modernos da África equatorial, notoriamente canibais, os Fans e os Niam-niam [Azande]”², dos quais havia respectivamente obtido informações a partir da obra *Explorations & Adventures in Equatorial Africa* de Du Chaillu, e *Heart of Africa* (1874), do botânico alemão Georg August Schweinfurth (1836-1925) – sendo esta última monografia prefaciada na sua versão inglesa por Winwood Reade³. Tendo em conta esta influência do Conde de Ficalho, é interessante apurar que este, apesar de seguir as teorias de Winwood Reade acerca da união ontológica entre os povos que ocupavam o *hinterland* desconhecido do continente – a “raça vermelha” teorizada por Reade, que Ficalho nunca refere, mas cuja unidade filogenética é a única sustentação da sua hipótese acerca da dispersão da *Eleusine Coracana* –, não propõe qualquer “solução” para o futuro colonial, parecendo sim sugerir, de acordo com Hegel, que “hordas canibais” sucessivamente irradiariam dos altiplanos africanos⁴, sendo que as atuais em nada diferiam dos “históricos” “Anzicas”, e, previsivelmente, dos “Jagas” (que o autor, seguindo Schweinfurth, identifica com os primeiros):

¹ *Idem, ibidem*, p. 39.

² *Idem, ibidem*, pp. 39-40.

³ Francisco Manuel de Melo Breyner, *ob. cit.*, p. 41; Georg August Schweinfurth, *Heart of Africa. Three years' travels and adventures in the unexplored regions of central Africa from 1868 to 1871. By Dr. Georg Schweinfurth, translated by Ellen E. Frewer with an introduction by Winwood Reade*, 2 volumes, Nova Iorque, Harper & Irmãos, 1874; Paul Belloni du Chaillu, *Explorations & Adventures in Equatorial Africa; Accounts of the Manners and Customs of the People, and of the Chase of the Gorilla, Crocodile, Leopard, Elephant, Hippopotamus, and other animals*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1861.

⁴ Para além dos “Fans” e dos “Niam-niam”, Conde de Ficalho refere ainda como exemplos de “hordas” e/ou “canibais” os “canibais do *Arumimi*, de Stanley”, os “canibais do *Uelle*, de Schweinfurth”, os “Mombutu”, os “Zulos e outros povos Cafres”, os “*Wa-tutá*” referidos por Burton em *The Lake Regions*, os “Ba-bisa, ou Muizas”, os “Galas, na Abissínia”, os “Ban-gala de Cassange”, os “Zimbas em Moçambique”, os “Sumbas na Serra Leoa”, e finalmente os “Macalaca, alistados sob os Macololo”.

Francisco Manuel de Melo Breyner, *ob. cit.*, pp. 42, 45-47; Richard F. Burton, *The Lake Regions of Central Africa: A picture of exploration*, 2 volumes, Londres, Longman, Green, Longman, e Roberts, 1860.



Figura 23 – Ilustração de um “coqueiro”, apensa a *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* de Giovanni Antonio Cavazzi¹. A oposição entre uma espécie vegetal comestível e o recurso alimentar ao canibalismo serve aqui mais uma vez de metáfora, neste caso visual, para a oposição entre os costumes das sociedades linhageiras dedicadas à agricultura, como as Mbundu, e as práticas das “hordas canibais” Imbangalas, ou dos “déspotas negros” que as governavam (quer “Jagas” Imbangala quer “sobas” Mbundu), “comendo” o seu tributo, por vezes na forma de seres humanos (*viz.* escravos) – forma de expressar a o direito a receber tributações políticas perenemente mal interpretada por observadores europeus².

¹ Giovanni Antonio Cavazzi, *ob. cit.*, p. 44.

² Joseph C. Miller, *ob. cit.*, pp. 512-513.

“Seria impossível tratar incidentalmente esta interessante questão dos Jagas como ela deve ser tratada, mas não posso deixar de dizer sobre ela algumas palavras. [...] Noto unicamente que as notícias relativas ao Congo se referem a uma invasão vinda de leste ou nordeste, enquanto as relativas à Serra Leoa mencionam uma invasão vinda de sueste. Todas, pois, indicam o centro da zona equatorial, – a Anzicana –, como origem destes movimentos. [...] Tomando pois em globo a soma de informações fornecidas por escritores antigos e modernos, vemos: que uma onda ou ondas sucessivas de povos guerreiros e antropófagos invadiram, em épocas passadas, as terras ocidentais; que uma população densa de povos guerreiros e antropófagos ocupa hoje a África central equatorial, desde os limites da bacia do Nilo e da bacia do Chari, pela bacia média do Zaire, até ao próximo do Gabão. Nada mais natural do que identificar uns com os outros, os Jagas com os Anzicos, e ambos com os Niam-niam ou Zandei [...]. Isto posto, voltemos [...] à *Eleusine Coracana*. [...] Diz mais Duarte Lopes que as sementes vinham do rio Nilo [...]. Tanto a época da introdução como o sítio ou direcção da procedência estariam, pois, de acordo com a ideia de que fosse trazida pelos Jagas [...]”¹

O possível “trajecto migratório” da *Eleusine Coracana* é assim deduzido pelo Conde de Ficalho a partir da relação filogenética que estabelece entre uma série de povos que apenas partilham o fato de haverem sido a dado momento identificados, pelos portugueses ou representantes de outros Impérios coloniais europeus, com o *topos* da “horda canibal”. Esta dedução, como o próprio admite, tem por base as obras de “escritores antigos e modernos”, demonstrando-se assim que um suposto recurso à história e à botânica das espécies cultiváveis mais não é do que uma forma de naturalizar de forma pseudocientífica os elementos constituintes da lenda negra sobre os africanos negros apontados como características essenciais das “hordas canibais” africanas – *topoi* deduzidos não de uma nova abordagem empírica ou da reflexão sobre dados científicos referentes à distribuição de espécies vegetais, mas do recurso à “biblioteca colonial”. Estas supostas “hordas canibais” surgem então como “trancadas” na sua ahistoricidade – que mais não é do que o reflexo da reutilização circular de fontes antigas.

Um outro exemplo demonstra perfeitamente esta dinâmica. Quando inspirada por Richard Burton e Thomas Buxton, Margarite Hutchinson publica em 1881 *A Report of the Kingdom of Congo, and of the Surrounding Countries; Drawn out of the Writings and Discourses of the*

¹ Francisco Manuel de Melo Breyner, *ob. cit.*, pp. 43-50.

*Portuguese Duarte Lopez, by Filippo Pigafetta*¹, a figura dos “Jagas” obviamente surge na tradução inglesa da narrativa de Duarte Lopes, sendo a sua antropofagia referida *en passant*: “Eles são uma raça cruel e assassina, de grande estatura e horrível aparência, e comem carne humana, mas são muito corajosos e valentes em batalha [...]. Estes povos não têm rei, e vivem em cabanas na floresta, segundo o costume dos pastores”². Já em relação aos “Anzicas [Batekes]”, Duarte Lopes e Pigafetta, o seu relator, produzem o seguinte trecho sobre os “talhos” humanos, que havia já inspirado Thomas Huxley, e era agora traduzido – e portanto epistemologicamente reatualizado e legitimado – na íntegra para o inglês:

“Eles têm talhos de carne humana como nós temos da de animais, comendo mesmo os inimigos que matam no campo de batalha, e vendendo os seus escravos caso consigam obter por eles um bom preço; caso contrário, eles entregam-nos ao talhante, que os corta em peças e vende para serem assados ou estufados. É um facto incrível da história deste povo, que aqueles que se sintam cansados da vida, ou que queiram provar ser bravos e corajosos, estimem ser uma grande honra exporem-se à morte, num ato que prove o seu desprezo pela vida. Então, eles oferecem-se para o abate, e, como fiéis vassalos dos seus príncipes, desejando prestar-lhes serviço, não só se entregam para serem comidos, como aos seus próprios escravos, engordados, mortos e comidos. É verdade que muitas nações comem carne humana, como nas Índias Orientais, Brasil, e noutros locais, mas devorar a carne dos inimigos, amigos, súbditos, e mesmo parentes, é um costume singular...”³

¹ Margarite Hutchinson (trad.), *ob. cit.*

² “They are a cruel and murderous race, of great stature and horrible countenance, and eat human flesh, but are very courageous and valiant in battle [...] These people have no king, and live in huts in the forest, after the manner of shepherds”.
Idem, ibidem, p. 96.

³ “They have shambles for human flesh, as we have of animals, even eating the enemies they have killed in battle, and selling their slaves if they can get a good price for them; if not, they give them to the butcher, who cuts them in pieces, and then sells them to be roasted or boiled. It is a remarkable fact in the history of this people, that any who are tired of life, or with so prove themselves brave and courageous, esteem it great honour to expose themselves to death by an act which shall show their contempt for life. Thus they offer themselves for slaughter, and as the faithful vassals of princes, wishing to do them service, not only give themselves to be eaten, but their slaves also, when fattened, are killed and eaten. It is true many nations eat human flesh, as in the East Indies, Brazil, and elsewhere, but to devour the flesh of their own enemies, friends, subjects, and even relations, is a thing without example...”.

Idem, ibidem, pp. 28-29.

Contrariamente a Lopes de Lima, que, confrontado com as narrativas do século XVI e XVII sobre o Reino do Congo, reage com uma atitude crítica em relação às suas fontes¹, Margarite Hutchinson comenta da seguinte forma, em nota, a passagem cuja tradução foi acima transcrita:

“(P. 28) “Canibais.” – Canibais são todos, especialmente os selvagens Ganguelas (uma grande tribo entre o rio Gango, um ramo sul do Cuanza de São Paulo de Luanda, e o Cubango), eles devoram os que foram mortos nas suas intermináveis, fúteis e despropositadas guerras; eles matam para comer os cativos velhos e sem utilidade, enquanto os novos são mantidos para venda. – *Lands of Cazembe*, p. 17”.²

O círculo mais uma vez se completa: Hutchinson reforça a credibilidade dos habitantes a norte do Reino do Congo serem canibais (no século XVI) referindo uma passagem da tradução anotada de José Lacerda (original do século XVIII³) por Richard Burton (meados do século XIX) – sendo que Lacerda provavelmente havia herdado o seu preconceito dos autores de crónicas sobre o Reino do Congo (do século XVI e XVII), que estavam agora a ser apresentados ao público inglês (com os seus erros originais reconfirmados pela autoridade de autores prestigiados como Richard Burton). Os

¹ Na introdução a *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella* Lopes de Lima assegura em nota de rodapé o seguinte:

“...evitarei porém citar os fabulistas Pigafetta, Cavazzi, Merolla, Zuchelli, bem como Labat, e outros que escreveram d'Angola e Congo, errando as divisões geográficas, alterando as posições, estropiando e confundindo as nomenclaturas, e falsificando grosseiramente a historia: o contagio de seus erros alcançou Bowdich, e influíu nas Cartas de Dapper, e d'Anville”.

Lopes de Lima não se fica porém pela declaração de intenções, e amiúde nas suas notas de rodapé ridiculariza os “fabulistas” (sem porém questionar certas “fábulas”, como as relacionadas com o canibalismo):

“Ha na cidade de Benguella corretores, que não vivem de outra ocupação, que de fornecer aos navios, que allí aportam, gaiolas destes passarinhos já domesticados, – mais ou menos sortidas conforme o preço – bem como o **massango** – especie de alpiste de que elles se sustentam: chegam ás vezes a encarecer muito por mui procuradas. Não ha comtudo allí nenhum passaro, que entoe o santo nome de **Jesus Christo**, como escreveram **Cavazzi**, e **Merolla**: nem tão pouco os **dragões** do tamanho de carneiros com azas verdes, de que Lopes escreveu ter visto muitos na capital do Congo!!!”.

Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, pp. x, 20 (ênfase no original).

² “(P. 28) “Cannibals.” – *Cannibals all, especially the savage Ganguelas (a large tribe between the Gango River, a southern branch of the Coanza of St. Paulo de Loanda, and the Cubango), they devour those slain in their ceaseless, causeless wars; they kill for food the old and valueless captives, whilst the young are carefully preserved for sale.* – *Lands of Cazembe*, p. 17.”.

Margarite Hutchinson (trad.), *ob. cit.*, pp. 152-153 (ênfase no original).

³ Que por sua vez devia ter influenciado a descrição do canibalismo dos “Mu-Ganguellas” por Lopes de Lima.

Joaquim José Lopes de Lima, *ob. cit.*, pp. x, 53.

preconceitos e desentendimentos presentes nas fontes do século XVI e XVII deixam portanto de ser questionados, conforme o eram no período iluminista, passando de novo a ser incorporados como factuais nos discursos de finais de Novecentos, sendo entretanto a sua veracidade epistemologicamente reforçada não só pela “aura” de autoridade que era concedida aos seus novos compiladores, como pela sua adequação quer ao erudito e respeitavelmente filosófico esquema abstrato hegeliano que estribava a ahistoricidade do Continente na dialética espúria do par “déspota negro”/“horda canibal”, quer ao crescente racionalismo pseudocientífico.

Conforme se torna claro, esta mesma síntese hegeliana seria a base de duas abordagens diferentes às “hordas canibais”, enquanto “problema” colonial: a “conservadora”, que era a dos gradualistas “pragmáticos” portugueses apologistas do “resgate humanitário”, conforme foi descrita no capítulo anterior¹; e a “progressista” (no

¹ Nesta abordagem não existe qualquer necessidade teórica de, tal como o fez Hegel, se proceder a uma justificação quer da ontologia dos “déspotas negros”, quer das práticas das “hordas canibais”: bastava, para a manutenção da lenda negra sobre os africanos negros que justificava o “resgate humanitário” que estes *topoi* fossem aceites como plausíveis. Por outras palavras, indagar sobre as causas últimas dos supostos comportamentos dos africanos negros era não só irrelevante, como até mesmo contraproducente para um grupo cuja agenda dependia de que o libelo sobre estes fosse aceite como óbvio, e portanto além da necessidade de prova e discussão.

Que esta atitude epistemológica interessada ganha força em Portugal é bem expresso igualmente na obra de Conde de Ficalho, que permite que sobressaiam fragilidades no seu argumento sobre a *Eleusine Coracana* quanto a questões de erudição histórica ou de interpretação de filologias e etimologias de termos africanos, mas nunca abre espaço para o questionar da característica que tem como unificadora das “hordas” do *hinterland* africano: o seu suposto canibalismo.

Da mesma forma que a existência destas práticas não era nem questionada nem teorizada, o “fetichismo” das populações africanas era igualmente tido como um dado aprioristicamente aceite, sendo que para os teóricos do “resgate humanitário” a crença no “feito” era apanágio de todos os africanos negros – sendo inútil recorrer a qualquer esquema heurístico mais sofisticado, como o proposto por Hegel – o que acarretava a omnipresença de ordálios como o “juramento de indua”, destinados a proceder ao julgamento/apuramento de feiticeiros.

Conde de Ficalho dá conta desta “universalidade”, na sua entrada conjunta sobre as espécies *Erythrophloeum guineense*, *Erythrophloeum ordale*, *Fillea suaveolens*, e *Mavea judicialis*, segundo ele todas “substâncias vegetais venenosas” utilizadas nas “provas judiciais”. A irrelevância de teorizar sobre estes costumes fica então bem patente:

“O exame das causas, superstições ou crenças, que levam os Negros a recorrerem a estas provas conduzir-me-ia a escrever um capítulo de psicologia africana, que seria talvez um pouco deslocado. Limito-me a observar que estas provas bárbaras, às quais têm sucumbido milhares de vítimas, a ponto de se lhes atribuir a diminuição da população em algumas regiões, não são da invenção exclusiva da raça negra. Na nossa Europa, e no nosso Portugal, em épocas que não vão ainda demasiado longe, e que por muitos títulos podemos considerar já civilizadas, os chamados *juizes de Deus*, constituíam uma das provas a que frequentes vezes se recorria pra demonstrar a inocência ou culpabilidade dos acusados”.

Fica assim reafirmado o argumento do “resgate humanitário”, sendo claro como este acaba arrastando consigo a subalternização do “antecessor português”.

Francisco Manuel de Melo Breyner, *ob. cit.*, pp. 33-51; 161-168 (ênfase no original).

sentido de que os seus proponentes buscavam “romper” com a suposta ahistoricidade africana), que era na essência a política britânica de ocupação territorial do *hinterland* africano com base nos pressupostos de uma “*civilizing mission*”, bem como a aproximação a esta, almejada pelos “teóricos” portugueses. Estes últimos, porém, não eram livres para mobilizar o *topos* das “hordas canibais” com a mesma ligeireza com que o eram os teóricos coloniais britânicos, porque mais uma vez a figura dos “antecessores portugueses” surge amiúde associada a “Jagas”, “Anzicas” e demais “avatares” históricos das “hordas canibais”, com as quais os lusos parecem haver invariavelmente colaborado – o que mais não é do que a consequência de as descrições das interações portuguesas com os diversos povos por estes catalogados como “Jagas” haverem sido utilizadas *ab initio* como arquétipo para o *topos*. Como tal, é sem surpresa o paralelo entre o “aceitar” da acusação de “fetichismo”, e o de ser “os Zulus [metonímia para “hordas canibais”] da Europa” (figuras 20 e 21) – a primeira uma capitulação frente ao argumento de que o “povo” português era incapaz de atingir um estágio elevado de evolução cognitiva¹; a segunda, um reconhecimento de que Portugal, à data, se encontrava “aduzido” da “História Universal”.

Que a proximidade histórica dos “antecessores portugueses” com os “Jagas” Imbangala e seus descendentes se torna problemática, é bem claro na breve “Memoria sobre o Sertão de Cassange” (1853) da autoria de Francisco de Salles Ferreira, Major de Infantaria, que descreve uma expedição² ao “Jagado de Cassange”³, uma das formações

¹ Acusação cujo germen, como se demonstra neste capítulo, se encontra desde logo expresso nas práticas de “imperialismo linguístico”, ou “imperialismo onomástico”, de exploradores britânicos como Bowdich, que mais não faziam do que propor a hipótese dos lusos serem incapazes de aceder ao grau de abstracção necessário para procederem à catalogação em nomenclatura binomial das espécies endógenas dos arrabaldes da sua capital.

Londa Schiebinger, *ob. cit.*, pp. 195-225.

² Sobre esta mesma expedição consultar ainda a obra bastante mais detalhada de António Rodrigues Neves, na qual o “mito” de fundação de Cassange, em que tanto Imbangalas como Portugueses são protagonistas, é mais uma vez exposto, bem como os rituais antropófagos de entronização de seguida descritos (que segundo António Neves, são imediatamente seguidos do baptismo Católico do “Jaga”).

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 1ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, pp. 26-28; António Rodrigues Neves, *Memória da Expedição a Cassange em 1850. Africa Ocidental*, Lisboa, Imprensa Silvana, 1854, pp. 96-109, 111-119, 120-122.

³ Sobre a fundação e história do “Jagado” ou reino Imbangala de Cassange, consultar os artigos de referência de Jan Vansina e Jean-Luc Vellut e Joseph Miller, bem como a obra deste último. Para uma análise recente das relações entre Luanda e esta formação política africana, consultar o segundo capítulo da obra de Roquinaldo Ferreira.

políticas africanas que mais directamente ligava a sua ascendência às “hordas” Imbangala associadas ao *topos* em estudo.

Este militar, descreve a eleição do “novo Jaga dos Cassanges” por um “collegio eleitoral”¹, sendo que após as cerimónias de tomada de posse deste, segundo Salles Ferreira, tem lugar o “Sambamento”, que o autor descreve da seguinte forma:

“Resta o Sambamento, ultima das ceremonias para o Jaga ficar no pleno gozo da sua soberania. Não tem marcada a epocha do Sambamento depois da eleição, pelo menos, se se acha, os Jagas o não têm feito, e têm morrido sem esse bárbaro estilo. [...] Quando o Jaga resolve fazer o Sambamento, manda ao Songo a alguns dos Sobas buscar o nicango, que é um preto que não tenha relação de parentesco algum com elle Jaga nem Macota algum: chegado o nicango, é tratado no Quilombo da mesma maneira que o Jaga, nada lhe falta, e até se cumprem as suas ordens como emanadas do Jaga. Designado o dia do Sambamento, [...] é trazido o nicongo, e voltado de costas na frente do Jaga, este com um cutello de meia lua abre o nicango pelas costas até lhe arrancar o coração, que trinca e lança fóra, para depois ser queimado. Findo isto, os Macotas pegam no corpo do nicongo, e voltam sobre o centre do Jaga todo o sangue que sáe pelo furo da cavidade aonde estava o coração; tendo caído no banco, sáe pelo furo que tem, e immediatamente os Maquitas, esfregando as mãos no logar em que cáe o sangue, esfregam o peito e barba, fazendo grande grita, exclamando que o Jaga é grande: e estão cumpridos os ritos do Estado. O nicango é levado para distancia, aonde é esfolado, dividido em pequenos bocados, e cozinhado com carne de boi, cão, gallinha, e outros animaes, e prompta a comida é servido o

Jan Vansina, “The Foundation of the Kingdom of Kasanje”, in *The Journal of African History*, vol. IV, n.º 3, 1963, pp. 355-374; Jean-Luc Vellut, “Le royaume de Cassange et les réseauc luso-africains (ca. 1750-1810)”, in *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XV, n.º 57, 1975, pp. 117-136; Joseph C. Miller, *ob. cit.*, pp. 420-424; “Kings, Lists, and History in Kasanje”, in *history in Africa*, vol. VI, 1979, pp. 51-96; Roquinaldo Ferreira, *ob. cit., loc. cit.*

¹ A “Memoria sobre o Sertão de Cassange” foi analisada por Joseph Miller na sua tese de doutoramento, à luz do seu estudo da história Imbangala e Mbundu. Segundo este autor, Salles Ferreira interessadamente havia tomado o lado das linhagens de “*makota* [pl. de *kota*; origem do português “cota”: chefe linhageiro]” Lunda contra o legítimo herdeiro do título de “Jaga”, ou “rei” dos Imbangala de “Kasanje [Cassange]”. Como tal, narra uma versão das tradições interessada – pelo menos deste ponto de vista:

“...tendo ouvido a alguns velhos [os *makota* Lunda, presume-se] a historia de Cassange, desde o tempo em que aquelle paiz foi occupado pelos ditos Cassanges, não achei destituída de interesse a narração que me fizeram, para deixar de tomar alguns apontamentos sobre ella, certo de que será de bastante curiosidade para muita gente o conhecimento desta Memoria”.

Este facto, porém, apenas é relevante para o assunto em discussão por demonstrar mais uma vez a proximidade extrema entre portugueses e Imbangalas, ou “Jagas”, na política interna dos quais os agentes coloniais lusos se sentiam aptos a conscientemente interferir.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 1ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, p. 26; Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972, pp. 420-421.

Jaga, depois os Macotas, Maquitas, e todos os do povo reunidos [...]. Era costume mandar ao Director da feira de Cassange uma perna do nicango, mas o Director voltava a offerta com o tributo de um ancoretta de aguardente, e fazendas, sem o que o Jaga não consentia que lhe voltasse o que havia mandado, e houve um Jaga, que por o Director repugnar a offerta, e não mandar o tributo, quiz obriga-lo como seu súbdito a comer da carne do nicango, o que se compoz, satisfazendo o Director ao costume”.¹

O português “Director da feira de Cassange” surge assim como directamente envolvido num ritual antropofágico, o “Sambamento”, que “reactualizava” no tempo os elementos da narrativa mítica de “Temba-Ndumba” – citada quer por Hegel quer por Winwood Reade enquanto prova do expoente máximo da selvajaria das “hordas canibais”. Conforme Joseph Miller estabelece, “Sambamento” refere-se à criação do unguento “*maji a samba*”, que “Temba-Ndumba” supostamente havia criado ao esmagar o seu “próprio filho num almofariz, para se besuntar com o seu sangue”², sendo que o recurso obrigatório à decepção nesta cerimónia se prende com o ritual “*kiluvia*”³, que dependia do sacrifício de uma vítima alheada ou iludida quanto ao seu destino (e portanto incapaz de sobrenaturalmente o evitar), e que visava unir o “Jaga” entronizado com o astuto “Kulembe” – o parceiro/algoz de “Temba-Ndumba”⁴. Por outras palavras, o “guião” ritual que Salles Ferreira descreve, a partir não do que presenciou, mas do que ouvir falar, parece ser acima de tudo uma alegoria sobre a reactualização dos mitos fundadores do “*kilombo*” Imbangala, a fonte da legitimidade “vernácula” do poder do “Jaga” de Cassange.

A intervenção de agentes coloniais portugueses nestes costumes, nos quais a figura do “antecessor português” parece estar invariavelmente envolvido, é então altamente ambígua, nunca ficando claro até que ponto as novas gerações de administradores são capazes de os reformar, sem pôr em causa a eficácia que as anteriores “parcerias” rituais entre africanos negros e coloniais lusos pareciam haver obtido. Assim, apesar de Salles Ferreira afirmar o seguinte:

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 1ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841, pp. 27-28.

² “*She is said to have pounded her own son in a mortar, to have besmeared herself with the blood...*” Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *ob. cit.*, p. 101.

³ Joseph C. Miller, *ob. cit.*, p. 381.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 323-324, 332-333, 336-337, 345-346.

“No dia 26 de Abril teve [1851] teve logar a eleição e baptismo do novo Jaga, que tomou o nome de D. Fernando Accacio Ferreira, e que depois prestou juramento de vassalagem á Coroa Portugueza, e de não mais derramar sangue humano, nem comer carne de gente no Sambamento, ou banquete em que se matava um preto e depois de cosinhado era comido por todos os do Estado”.¹

Logo em 1853 a seguinte notícia nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* refere de novo os “rituais” de entronização do “Jaga” de Cassange, desta feita aludindo a um possível regresso do seu suposto conteúdo antropofágico:

“Pelas ultimas noticias de Cassange consta que a Feira se acha em completo socego, [...] notando-se grande falta das fazendas que desta cidade costumam para alli mandar-se, o que talvez seja devido a algumas noticias [...] acerca de um premeditado ataque do Bumba [pretendente rebelde ao Jagado], o que podemos asseverar, não ter fundamento algum [...] tambem porque o Jaga de Cassange começa já a ter grande prestigio entre o seu povo, mui principalmente desde que se concluíram e pozeram em pratica certos ritos”.²

Nesta passagem, destinada sem dúvida a acalmar os ânimos dos comerciantes da praça de Luanda, convidando-os a enviar de novo fazendas para a feira de Cassange, a ambiguidade é assumida e utilizada enquanto instrumento de propaganda: o uso de “certos ritos” dá a entender que, se o prestígio do Jaga dependia do seu canibalismo ritual aquando o “Sambamento”, este havia sido repostado tendo a antropofagia voltado a ser praticada – sem que tal seja no entanto afirmado. O que este exemplo mais uma vez demonstra, portanto, é que os portugueses continuaram utilizando o “fantasma” do canibalismo enquanto recurso tático, o que não podia deixar de os aproximar, de forma subalternizante, do *topos* das “hordas canibais”. Esta aproximação ao “canibalismo” das “hordas” africanas, que cada vez mais era popularmente entendido na Europa a partir das “lentes” do gótico

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, n.º 294, sábado 17 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1851, p. 3.

² *Idem*, n.º 393, sábado nove de abril, Luanda, Imprensa do Governo, 1853, p. 3.

colonial¹ e da criminologia², não podia deixar de marcar os portugueses perante a comunidade internacional enquanto inaptos a “civilizar” os povos dos altiplanos do Continente.

¹ Conforme será analisado no capítulo dedicado à literatura de viagens e aventuras. Maria Leonor Machado de Sousa, na sua análise clássica do gótico ou “literatura “negra” em Portugal conclui que o género foi pouco apreciado – apreciação paradoxal tendo em conta que Camilo Castelo Branco, autor maior do século XIX, a ele se dedicou largamente:

“A Portugal, esta literatura chegou tarde, divulgada por traduções péssimas, que não eram de molde a tornar-se modelo. Os periódicos, embora incluíssem vários contos e novelas do género, não a tomavam a sério. Os emigrados conheceram-na já ofuscada pelo Romantismo e não lhe deram atenção.

São escassas as referências a esta literatura; portanto, a impressão que ela deixou nos nossos escritores só é possível deduzi-la das características das obras originais. Por razões de temperamento, os autores portugueses exploraram sobretudo o que de melancólico e poético a literatura negra apresentava, e o sobrenatural terrífico é raríssimo”.

Esta apreciação da autora – sem dúvida um pouco datada, pois é de ter em conta que parte da sua obra foi escrita em 1956 – apenas faz sentido uma vez tomada a opção de não trabalhar de todo o *corpus* de obras de contexto colonial (provavelmente apercebidas imediatamente como pertencendo a outro género). Tendo estas em conta, é imediatamente óbvio que o gótico em português contou com narrativas de que faziam parte elementos sobrenaturais “exóticos” próximos aos do gótico caribenho anglófono e francófono, que se influenciava no mesmo repositório de elementos culturais originários da África ocidental (e aí transplantados pelos escravos). Uma das mais nefastas consequências do não reconhecimento destas narrativas enquanto parte do género gótico é a sua inclusão na categoria de relatos etnográficos: a lenda negra é assim mais uma vez naturalizada e tida como realista.

Lizabeth Paravisini-Gebert, *ob. cit.*, pp. 229-257; Maria Leonor Machado de Sousa, *A Literatura “Negra” ou de Terror em Portugal (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978, p. 285.

² É interessante notar que Francisco Ferraz Macedo, um dos maiores pioneiros na divulgação da criminologia assente na Antropologia biológica efetuada a partir da antropometria, defende na sua obra *Degeneração e Degenerados na Sociedade* como principais “estigmas” dos africanos não só o “erotismo” e “o desejo de ingestão exagerada de bebidas alcoólicas” como o “nomadismo individual e familiar”, que entendia como “regra ou uso muito aceitável e praticado ainda por varios povos naturaes da Africa”: as “hordas” africanas.

Francisco Ferraz de Macedo, *Degeneração e Degenerados na Sociedade – Ensaio de investigações Antropologicas segundo modernos processos científicos*, Lisboa, Typographia de Commercio, 1899.

CAPÍTULO VII

Popularizando a lenda negra: a literatura de “viagens e aventuras” e o “Laocoonte negro”

Depois de décadas de apuramento, a lenda negra sobre os africanos viria a cristalizar-se num agrupamento de noções ou *topoi* recorrentes – sobre o papel da crença na feitiçaria e na eficácia dos ordálios na perpetuação de enormes hecatombes e sacrifícios humanos, sendo estes intimamente associados à figura do “déspota negro”; ou o canibalismo das “hordas” selvagens desprovidas de autoridades centralizadas – que se articulavam com a noção de “antecessor português”, uma vez que muitas das vezes os relatos de atrocidades (especialmente as passadas) ou tinham fontes portuguesas, ou incluíam alusões à ancestral presença lusa. Desta forma, como foi analisado anteriormente, conforme os africanos negros iam sendo subalternizados, em textos em que o recurso abusivo ao *pathos* e à “suspensão da descrença” (de gosto Romântico) apelavam diretamente às emoções dos leitores e à transferência livre desta carga emocional entre o momento da apreciação de fatos “ficcionais” e o de “verídicos” (esborçando por completo a noção iluminista de que ambos os polos tem um valor epistemológico diametralmente oposto), também a presença “ancestral” de Portugal em África era digerida de uma forma que a tornava acima de tudo desprestigiante¹, num contexto internacional em que o valor operacional destes mitos rapidamente os faziam serem transferidos entre impérios europeus.

¹ Lizabeth Paravisini-Gebert cita, na sua entrada no *The Cambridge Companion to Gothic Fiction* sobre o “Colonial and postcolonial Gothic”, o autor britânico Edward Long, e a suas *Candid Reflections Upon [...] What is Commonly Called the Negroe-Cause* (1772), enquanto exemplo de articulação das ansiedades que o gótico colonial mobilizava para causar terror:

“The lower class of women in England are remarkably fond of the blacks; for reasons too brutal to mention they would connect themselves with horses and asses if the laws permitted them. By these ladies they generally have a numerous brood. Thus, in the course of a few generations more the English blood will become... contaminated with this mixture... [...] till the whole nation resembles the Portuguese and the Moriscos in complexion of skin and baseness of mind (As classes mais baixas das mulheres inglesas apreciam extremamente os negros; por razões demasiado brutais para serem mencionadas, elas ligar-se-iam com cavalos e burros se as leis permitissem. Destas senhoras têm eles uma larga progenitura. Então, no decorrer de umas poucas gerações o sangue Inglês ficará... contaminado com esta mistura... [...] até que toda a nação se assemelhe aos Portugueses e aos Mouriscos em complexão de pele e baixezça de espírito)”.

O trabalho de construção literária do “*Dark Continent*”¹, ou “África Portentosa”², nas palavras de Oliveira Martins, não se limitou porém à recuperação de antigos relatos, ou à edição de livros científicos ou historiográficos (coligidos mais por antiquários do que interpretativos, conforme a obra de Feo Cardozo³) – para além dos censos, mapas e estatísticas ao gosto dos reformadores liberais, e que têm em Lopes de Lima⁴ um expoente máximo – mas foi igualmente feito através da divulgação de textos populares escritos utilizando o tempo verbal presente, ou que narram acontecimentos recentes. Por outro lado, mesmo quando os relatos de explorações continuam a ser apresentados como científicos (o que era difícil de justificar em certos casos), o género nascente que cada vez mais os influencia – e que mais contribui para a articulação de uma relação, no presente, entre europeus brancos ou demais agentes coloniais e os *topoi* da lenda negra sobre os africanos negros – é o da literatura de aventuras, formato especialmente dirigido a um público juvenil, masculino e das classes médias burguesas (figuras 24 e 25).

A intromissão de narrações de aventuras dá-se mesmo nos principais periódicos estatais sobre Angola, os *Annaes do Conselho Ultramarino* e o *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*. Para além desta irrupção da literatura de aventuras nas páginas não oficiais destas publicações, uma outra novidade que merece ser analisada, e que se dá em tandem com o crescente gosto das classes médias alfabetizadas pelo Gótico (por vezes bem

Nesta passagem fica claro como o horror à mistura (cultural e biológica) com populações negras africanas – um dos elementos perenes do gótico, presente logo no matricial *The Story of Henrietta* (1800) de Charlotte Smith – depressa se estende aos Portugueses, cuja “ancestralidade” em África passa portanto a ser entendida de uma forma bastante negativa.

Edward Long, *Candid Reflections Upon the Judgement Lately Awarded by Court of King’s Bench, in Westminster-Hall, On What is Commonly Called the Negroe-Cause*, Londres, T. Lowndes, 1772, *apud* Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257.

¹ Patrick Brantlinger, “Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent”, in *Critical Inquiry*, vol. XII, n.º 1, 1985.

² Segundo Oliveira Martins, no seu *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, a “terra dos monstros – **África portentosa**, como lhe chamavam os romanos”.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. III, n. 64, domingo, 15 de agosto de 1880, pp. 124-126; Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]1953, pp. 239-249 (ênfase no original).

³ J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825.

⁴ Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d’Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d’Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846.

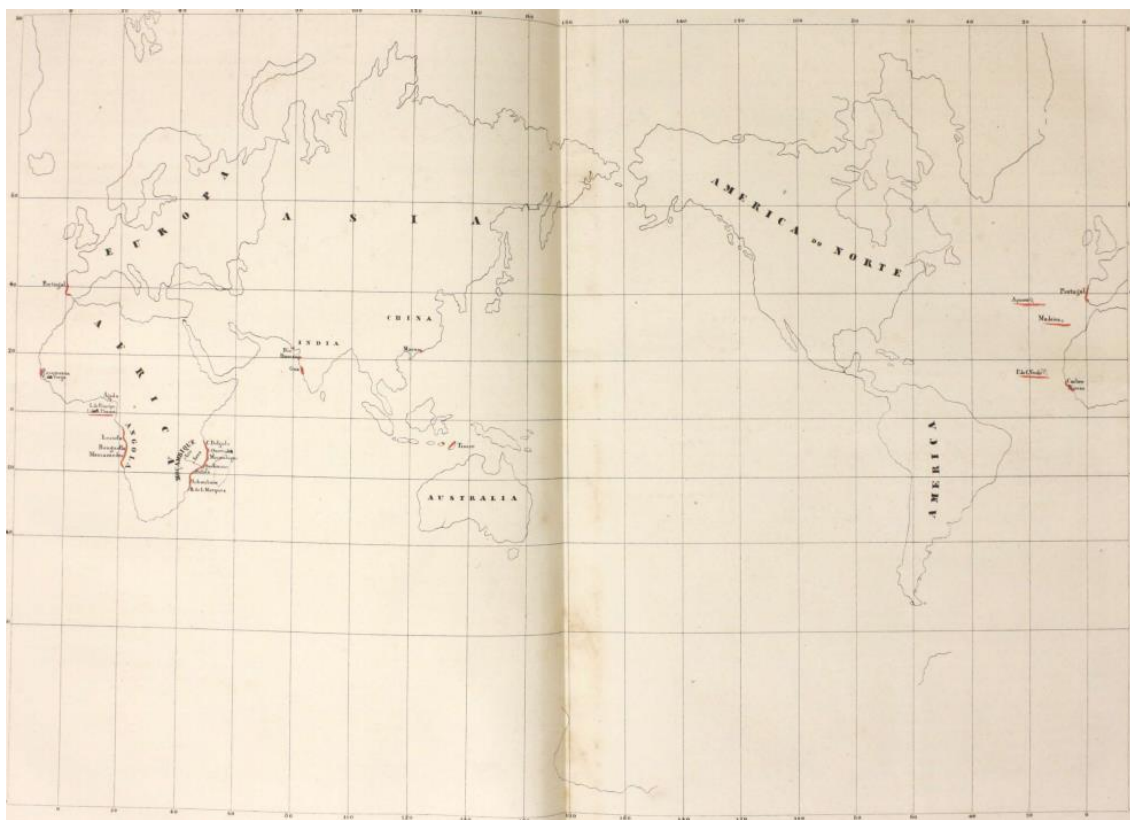


Figura 24 – Mapa geral das possessões portuguesas, divulgado na parte não oficial dos *Annaes do Conselho Ultramarino*¹. O Mapa apresenta apenas um traçado vermelho na costa de cada território, justificando-se a sua publicação não com a sua utilidade geográfica, mas propagandística:

“Damos neste numero um Planispherio, em que particularmente se vê indicada a situação dos diversos territorios da Monarchia Portugueza. Muitas vezes havemos de dar mapas particulares das Regiões, Provincias e Ilhas, de que quizermos dar especial noticia: pareceu, porém, acertado darmos um mappa geral, em que, em um só lanço de vista, se podessem abranger todas as regiões e estabelecimentos portuguezes; em que se podesse comparar a sua situação; e ao qual se podessem referir quaisquer mapas particulares.

Estamos certos que nada haverá tão próprio, como a vista de um tal mappa, para fazer apreciar o valor das nossas Possessões”².

¹ *Annaes do Conselho Ultramarino*, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pp. 18-19.

² *Idem, ibidem*, p. 16.

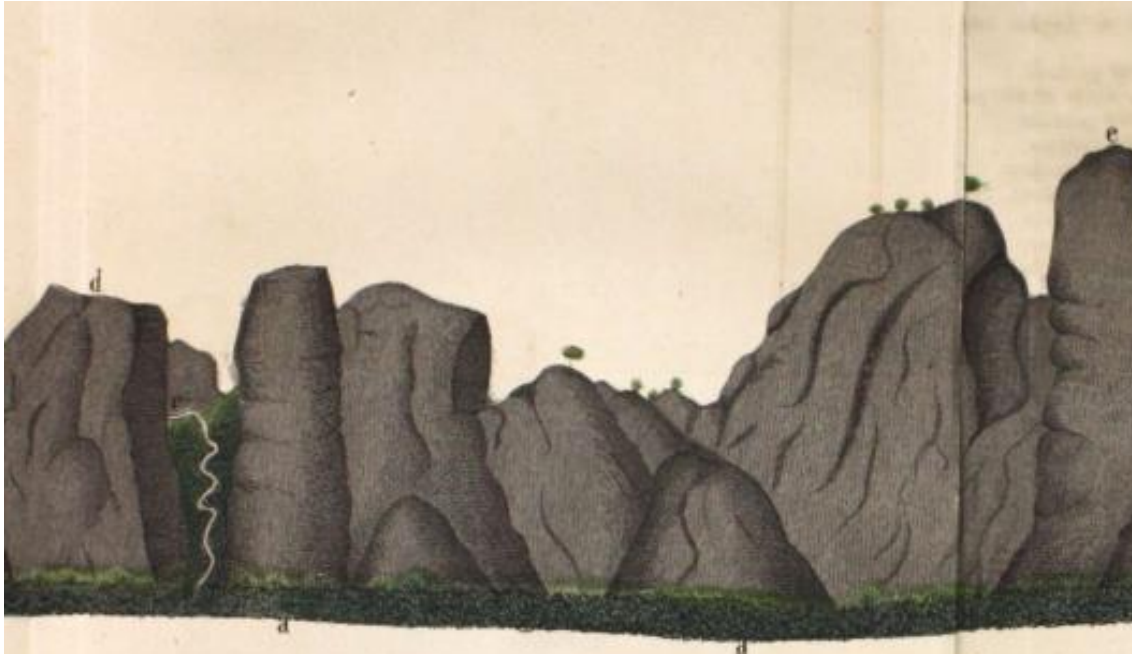


Figura 25 – “Vista de uma pequena parte das Pedras de Pungo-Andongo ou Pedras Negras – Angola”: este esboço, da autoria de “Coronel Fortunato de Mello, quando ali esteve em 1833, mandado pelo Governo Uzurpador”, é um exemplo perfeito de como a reprodução de paisagens angolanas era igualmente uma forma de evocar não só o mito do “Eldorado” (não presente de todo na imagem), mas sim de atrair não só pelo exótico e pitoresco, como pela oferta da possibilidade de viver “aventuras”.¹

“Imagine-se um elevado rochedo quasi inacessível, na chapada do qual está situada a fortaleza, rodeado de muitos outros de formas caprichosas, formando um conjunto que impõe pela sua grandiosidade e deleita pela amenidade e frescura da vegetação que o reveste. [...] Para chegar até á fortaleza e aos penedos que a rodeiam, entra-se por uma estreita abertura praticada na base de uma das rochas, e logo em seguida embrenha-se o viajante n’um caminho escabrozo, cortado por tão intrincados meandros de rochas de pedra negra, que difficilmente se atina com o verdadeiro trilho a seguir. [...] Em tempos, aos grandes criminosos que da Metrópole iam degredados para as nossas possessões ultramarinas, marcava-se-lhes, como o logar onde deviam cumprir sentença, as **Pedras Negras de Pungo Andongo**”.²

¹ *Idem, ibidem*, p. 483.

² Alfredo de Sarmiento, *Os sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, Lisboa, F.A. da Silva, 1880, pp. 15-20.

para além do cânone de gosto das elites¹), é o uso da gravura litográfica para reforçar o *pathos* dos *topoi* oriundos da lenda negra sobre os africanos, de uma forma que os torna ainda mais eficazes e democráticos (devido às especificidades deste novo meio, igualmente consumível por analfabetos). O “déspota negro”, o selvagem parte de uma “horda canibal” ou ainda o feiticeiro negro tornam-se assim um “Laocoonte negro”, que de contrário ao da estátua de *Laocoonte e seus filhos* (no cerne da seminal disputa de Ephraim Lessing com Johan Joachim Winckelmann²) se encontra nestas novas gravuras eternizado no auge delirante do seu fantasioso barbarismo, de uma forma visual – e portanto reproduzível, acessível e constante – que contribui para que este pico passe a ser considerado a norma. Por outras palavras, caídos os limites de decoro quanto ao conteúdo das imagens (que acompanham o esboroar da censura na escrita), estas passam a eternizar os negros africanos quer no momento do apogeu da sua fantasiada crueldade, quer no ponto máximo do seu sofrimento, ora perpetuando a noção de que eram adeptos de uma bárbara violência, ora de que quando a sofriam eram insensíveis à dor física e moral: brutos e grotescos, portanto.

É importante prestar atenção a esta evolução, porque se de facto existiu uma continuidade entre a tradição pictórica ocidental e as reproduções de croquis e fotografias no formato de gravuras nas páginas d’*Occidente*, e demais revistas ilustradas destinadas às elites (especialmente da capital metropolitana)³, e tal contribuiu decisivamente para a

¹ Maria Leonor Sousa defende que tal se devia mais à pobreza estilística das obras, e a erros grosseiros de tradução, do que ao seu conteúdo – que no entanto considera igualmente péssimo:

“Críticas a esta novelística não aparecem nas revistas, a não ser quando se trata de Hugo e Sue. A razão principal deste facto não se deve procurar no fraco valor do conteúdo, mas sim na pobreza literária da forma em que eram apresentadas. Temos de dar razão àqueles que atribuíram a esta mercadoria a deseducação e ignorância do nosso público. [...] Com o desaparecimento da Real Mesa Censória, no Liberalismo, a Imprensa é livre. Não temendo represálias, os tradutores procuram obras sensacionais, do tipo de Sue, mas continuam a ser atacados, por críticos que se arvoram em paladinos da moralidade pública ofendida. [...] É curioso verificar que, não obstante os ataques enérgicos, ou talvez por isso mesmo, foram aqueles autores os que fizeram escola entre nós, e ainda por volta de 1870 a *Biblioteca Romântica Lusó-brasileira* de João Luiz Rodrigues Trigueiros edita os infundáveis volumes de *Os Mistérios de Londres*, de Reynolds. [...] o interesse pelos longos romances de aventuras palpitantes não declinou, muito pelo contrário, como não aumentaram as exigências do público, quanto a qualidade”.

Apesar de tudo, portanto, a popularidade destas obras, e a sua capacidade de influenciar sucessivas gerações, é um facto.

Maria Leonor Machado de Sousa, *A Literatura “Negra” ou de Terror em Portugal (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978, pp. 181-187.

² Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoon – An Essay upon the Limits of Painting and Poetry*, Nova Iorque, The Noonday Press, 1957.

³ Para um estudo aprofundado do tratamento da temática colonial n’*O Occidente* (1878-1915), bem como no jornal *À Volta do Mundo* (1880-1883) – tendo em conta “as relações estreitas” entre membros da Sociedade de Geografia de Lisboa e os colaboradores destas publicações (em especial Luciano Cordeiro), consultar a obra

propagação de ideias sobre o “Eldorado” que eram as colónias, uma outra corrente, mais difícil de encarar porque movida por impulsos mais sombrios da psique humana (*tout court*, ou meramente de acordo com o cânone burguês da época)¹ constituiu a sua sombra, e grassou mais transversalmente por entre a população portuguesa, tendo igualmente livre curso por entre as camadas populares (não movidas de certo de igual modo pela recapitulação da tradição paisagista Romântica). Por outras palavras, se a crescente divulgação de cenas idílicas de África ajuda a explicar o renovado interesse colonial da geração de 1895, apenas esta outra corrente, fortemente influenciada pelo gótico de gosto popular, explica a sua exacerbada violência perante o “Outro” negro africano – que os membros deste grupo etário cresceram a ver no papel enquanto um continuamente desfigurado, e portanto desumanizado, “Laocoonte negro”.

A literatura de “viagens e aventuras” e o gótico irrompem por entre as páginas das publicações oficiais

Começando pelos *Annaes do Conselho Ultramarino*, logo na parte não oficial da primeira série, é dado ao prelo um artigo intitulado “Uma Viagem de Angola em Direcção Á Contra Costa, pelo Sr. Antonio Francisco Ferreira da Silva Porto”² que é descontinuado pelo autor, sendo imediatamente seguido por “Viagem de Angola á Contra Costa escripta pelo Sr.

Um Império de Papel – Imagens do Colonialismo Português na Imprensa Periódica Ilustrada (1875-1940) de Leonor Pires Martins. A autora estende ainda a sua análise a obras das primeiras décadas do século XX (incluindo de divulgação fotográfica), bem como à caricatura de Rafael Bordalo Pinheiro.

Leonor Pires Martins, *Um Império de Papel – Imagens do Colonialismo Português na Imprensa Periódica Ilustrada (1875-1940)*, Lisboa, Edições 70, 2012, p. 35.

¹ De entre estes, desejos sexuais dificilmente dissimulados e/ou sublimados, tanto hétero como homossexuais, de dominação mais ou menos sádica como de masoquismo, ou ainda de *voyeurismo*, enquanto expressão de uma curiosidade mórbida e desumanizadora pelo exótico. Recorrente era ainda a fixação com o enriquecimento rápido e a acumulação primitiva de capital a todo o custo, bem como a articulação da sedutora potencialidade de transferir as frustrações “civilizacionais”, autoinfligidas ou pelas potências europeias rivais, para o “Outro” colonial, mediante o castigo físico violento e a humilhação sistemática.

Lizabeth Paravisini-Gebert, *ob. cit.*, p. 232.

² *Annaes do Conselho Ultramarino*, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pp. 273-281.

Antonio Francisco Ferreira da Silva Porto”¹ – texto do qual Silva Porto é o mero redator, a partir de relatos de terceiros². Estes documentos, divulgados nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*³, diferem das demais narrativas de viagens até aí dadas ao prelo numa série de pontos importantes. Antes de mais, o sertanejo portuense Silva Porto não é um agente oficial da administração colonial, nem um missionário ou um aviado de um comerciante ou firma estabelecida no litoral, mas um indivíduo europeu, branco, que a título privado toma a iniciativa de empreender esta viagem, e de sobre ela escrever⁴. Por possuir este tipo de agência individual, Silva Porto pode, e apresenta, as suas viagens não como o cumprimento de um dever, para com qualquer tipo de hierarquia, mas como uma “aventura”: a manifestação última da sua individualidade Romântica. Esta inovação reflete-se imediatamente no estilo de Silva Porto, que não sendo o autor de uma “Memória” destinada a garantir o progresso numa carreira académica ou civil, ou a dar conta dos gastos e consequências de uma ação militar, se dá a liberdades de estilo na descrição dos ambientes que cruza, e dos povos que encontra, que visam acima de tudo embelezar a narração da sua “aventura” com tiques literários.

Em “Uma Viagem de Angola em Direcção Á contra costa”, Silva Porto narra uma série de interações com “Sobas” do Bié, nas quais a figura do “déspota negro” aparece já não como justificativa do “resgate humanitário” ou da ocupação militar, mas sim como contraponto à vontade individual do herói, que com a descrição destes confrontos espera acima de tudo demonstrar a sua força de vontade e perseverança:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 281-292, 297-300, 304-308, 314-316, 465-470.

² Conforme fica claro na introdução, de título “Advertencia preliminar do Boletim de Angola”, este texto é escrito por Silva Porto a partir das memórias de “uns aviados seus que [...] levaram a effeito” a referida viagem. Estes aviados, “treze pretos”, foram incapazes de cumprir o seu desígnio original, tendo regressado a Benguela.

Idem, ibidem, p. 281.

³ O primeiro é extraído “do Boletim Oficial de Angola de 1854, n.os 446 e 451 a 456, não continuou a publicar-se”, e o segundo “do mesmo auctor da [viagem] antecedente, começou a publicar-se no Boletim Oficial de Angola n.º 562 de 5 de Julho de 1856”.

Idem, ibidem, loc. cit.

⁴ Na introdução a “Viagem de Angola á contra costa” afirma o editor do texto: “O Sr. Antonio Francisco Ferreira da Silva Porto, residente no Bihé, propoz-se a fazer uma semelhante viagem. Era já conhecido o seu animo aventureiro por varias digressões que havia feito a sertões mui internados para fins do seu commercio”. *Idem, ibidem, loc. cit.*

“Com todo o sangue frio, depois de haver reprimido os ímpetos da cólera, pois que as circunstancias assim o exigiam, disse ao Soba, que havendo perdido mais de 3:000\$000 réis com um roubo sem exemplo, não era pois a elevação da cifra que fazia transtorno aos meus negócios; mas sim a injustiça atroz que na sua terra se praticava para com os brancos em geral, era tão sómente o que me fazia repugnar em dar a fazenda exigida”.¹

Nesta narrativa de confronto com um “Soba” após um assalto a uma sua comitiva, Silva Porto reafirma mais os valores em ascensão da burguesia metropolitana, do que os da antiga aristocracia talassocrática do Antigo Regime, pois o “sangue frio” de que se vale é acima de tudo calculista, e não fruto da disciplina militar (o seu drama, significativamente, traduz-se em cifras: a perda de “mais de 3:000\$000 réis”). Esta sua atitude é uma constante neste texto, e verifica-se de novo quando narra um episódio em que um aviado de nome António Francisco das Chagas, antigo comerciante de permuta com crédito de “um morador de Gallangue”, decide semear o caos nas terras “Ganguellas” em seu nome:

“Abandonou pois o seu domicilio [António Chagas], e seguiu para as Ganguellas, e na terra denominada Muatajamba executou a sua maldade perversa. Permittiu o acaso que se recolhessem do centro duas comitivas, e prevenidos os Ganguellas, ambas as comitivas sequestraram [António Chagas e os “Ganguellas”], significando ao povo da comitiva grande que era sequestrada por meu respeito; tendo a gente do Bihé a haver todos os prejuizos de mim. [...] N’este sequestro houveram mortes de parte a parte, ferimentos em grande quantidade, e um roubo escandaloso e sem segundo na memoria dos sanguexugas bihaenos. Chegada a noticia da catástrofe ao Bihé, fui imediatamente chamado para a libata grande, onde supportei com inalteravel paciencia todos os impropérios que a gentalha se aprouve dirigir-me. [...] Paguei as vidas de todos os negros que foram mortos, os ferimentos e todos os mais prejuizos em geral, e quiçá, a muitos que nada perderam em tal sequestro, mas que as circunstancias lhes dava jus a reclamar o crime. Montou todo o meu prejuízo a 4:000\$000 réis”.²

¹ *Idem, ibidem*, p. 273.

² *Idem, ibidem*, p. 274.

Mais uma vez, “4:000\$000 réis” e uma “inalteravel paciencia” foram as “virtudes” necessárias para lidar com a situação. Continua então Silva Porto a sua narrativa descrevendo as superstições dos “Ganguellas”, bem como o desfecho da aventura:

“O scelerado [António Chagas], tendo calculado os perigos a que se expunha, não mediu as consequencias e seus resultados. Calculou os perigo, por quanto teve a lembrança de fazer liga com o Soba Ganguella e seu filho, a qual consiste em fazer um golpe no peito e beber o sangue que saír do mesmo e ambos em commum.

Concluida esta especie de juramento feroz, uma qualquer das partes commetta o que commetter jamais póde exigir cousa alguma, nem incomodar a outra. E não calculou as consequencias e seus resultados, por quanto feito o sequestro, se o malvado até então era desprezível, mais o ficou sendo, porque o pacto feroz era feito entre três, e não com o geral do povo, que arrogaram todo o roubo a si e não quiseram entregar ao malvado a terça parte do espolio ou pelo menos a quinta, segundo o costume gentio.

[os “Ganguellas”] São robustos e de boa figura, e em geral circumcidados, são arrogantes, traiçoeiros, volúveis e perversos, se bem que fracos; porque todos estes defeitos se dão a conhecer promptamente nos seus semblantes, onde existe marcado o instinto de maldade; são dados á embriaguez em todo o rigor, e por este motivo vivem continuamente em desordem e incêndios nas povoações vizinhas, que são compostas de quatro a vinte casas, e á excepção da libata grande, as mais libatas não são muradas. Em superstições excedem todo o mais gentio, e estão independentes”.¹

Os costumes dos povos com que Silva Porto se cruza são aqui descritos como mero fundo cénico para as suas peripécias, ou “crimes” que despoletam a sua ação e impulsionam a narrativa apresentando situações que resolve graças às suas “virtudes” burguesas, e as suas descrições constituem portanto pouco mais do que uma forma de caracterizar por atacado povos, enquanto personagens coletivas de um conto juvenil (o autor não tem qualquer interesse em “resgatar” Ganguellas de forma a se empenhar no tráfico interno de escravatura, nem em propor medidas para o seu governo ou estudo

¹ *Idem, ibidem*, pp. 274-275.

científico). Silva Porto “pinta” então “quadros”, sendo a sua “etnografia” apenas mais uma forma de descrever a paisagem:

“Caminho plano pela encosta de matos fechados e margem do rio Cuito, terreno fértil, léguas andadas três, rumo de este. No meio do caminho encontrei uma prova da malvadez do povo Ganguella, e consistia em doze caveiras humanas espetadas em pau ferro, e colocadas pela maneira seguinte; oito formando um quadrado tendo uma no centro espetada em um pau mais alto, signal de que era o chefe ou que tinha algum manda, estando em alguma distancia tres caveiras como sentinelas avançadas. São pois estes os quadros que estes barbaros apresentam aos viajantes”.¹

O autor ensaia uma brevíssima tentativa de interpretação da cena que presencia, entendendo que uma das caveiras era de um chefe e sugerindo levemente que estava perante um cenário sepulcral (e não um de feitiçaria ou de “barbárie” generalizada), porém, não sustém o esforço, recorrendo à acusação de barbárie como *passé-partout*. Estas caveiras, assim descontextualizadas, imediatamente situam os leitores das aventuras de Silva Porto no domínio do gótico (sendo um elemento cénico recorrente no género), e portanto têm como função primordial não dar conta dos costumes locais, mas sim pintar um “quadro”, ou cenário, no qual prosseguiriam as aventuras do narrador. Esta opção estilística, contudo, não deixa de subalternizar de novo os “Ganguella”, cujos costumes fúnebres não são nem apresentados nem analisados nos seus próprios termos, mas sim enquanto prova da sua “selvajaria” e irracionalidade².

Em a “Viagem de Angola á Contra Costa”, narrativa que é publicada imediatamente de seguida nas páginas dos *Annaes do Conselbo Ultramarino*, o enfoque nos méritos pessoais de Silva Porto deixa contudo de fazer sentido, pois este agora apenas é o redator das

¹ *Idem, ibidem*, p. 278.

² De recordar que o gótico inglês amiúde se fixava, em molde em tudo análogos a estes, na relação que os autores anglófonos consideravam mórbida e irracional dos povos do sul da Europa com o objeto físico das caveiras humanas, e a sua manipulação enquanto *memento mori* e recordação dos finados – práticas consideradas decadentes em conjunto com outros elementos eivados da tradição católica, como o “culto” a relíquias e ao corpo dos santos, e o enterramento dentro do espaço físico das igrejas (e posterior exumação em catacumbas).

Terry Castle, “The spectralization of the other in *The Mysteries of Udolpho*”, in Fred Botting (ed.) e Dale Townshend (ed.), *Gothic: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Nova Iorque, Routledge, 2004, p. 91.

“aventuras” dos seus aviados. No entanto, Silva Porto mantém a forma de descrever os costumes dos povos locais, projetando os seus pontos-de-vista no texto que escreve a partir do relato oral de eventos que não presenciou. Um episódio em particular demonstra bem como nesta nova forma de fazer sentido do “barbarismo” local, este deixa de ser utilitariamente descrito de forma a justificar o “resgate humanitário”, ou a ocupação militar ou por missões (“civilizacionais” ou religiosas), passando sim a mero contraponto às virtudes dos aventureiros burgueses, que ao mesmo tempo que banem do seu ideário os exageros marciais violentos dos militares, devido ao seu fascínio mórbido pelos elementos góticos são incapazes de desviar o olhar quando estes cometem atrocidades.

A 28 de fevereiro de 1854 a comitiva enviada por Silva Porto em direção à “Contra Costa” encontra a expedição de um indivíduo de nome “Sargento Hicuça”, com quem os aviados do sertanejo haviam já planeado unir esforços, uma vez que este se preparava para viajar na mesma direção¹. Esta personagem, com um título militar português mas que na verdade tudo indica ser um potentado de uma formação política africana de pequena escala², une em si as características do “déspota negro” e dos militares “práticos” ao serviço do Império Português (como os antigos Capitães-Mores), funcionando como um anti-herói gótico e constituindo uma ponte entre ambas as figuras que vem contribuir para que a transferência de práticas entre ambas seja reavaliada de uma forma mais positiva. Por outras palavras, no contexto da literatura de aventuras – a que a lenda negra sobre os africanos emprestava o pano de fundo – o barbarismo dos aventureiros europeus brancos, ou dos anti-heróis que a eles se associam brevemente, acaba por ser justificado como a mera adoção (necessária no caso dos primeiros, lamentável mas fascinante no caso dos anti-heróis) de costumes dos “déspotas negros” (mormente imaginários, portanto) – expediente este necessário para lidar “corretamente” com as populações locais. Assim, quando ambas as comitivas se envolvem num conflito com o “Soba Guáxi e o seu povo”,

¹ “Constando-se que o Sargento Hicuça se achava em preparativos de viagem para a terra denominada Hérua, da jurisdição de Zanguibar, segui para a sua povoação a convencionar os meios de me agregar á sua comitiva; e como o achasse ausente, pois tinha seguido para a libata grande da terra, deliberei esperar o seu regresso para tratar sobre este assumpto [...] N’esta paragem estivemos estacionados até o dia 28 do corrente, em que chegou o Sargento Hicuça e a sua comitiva, que tinha mil pessoas sem exageração alguma”.

Idem, ibidem, p. 292.

² Dependente da “libata grande da terra” referida na nota anterior: “Continuávamos a viagem, e fomos fazer quilombo nas povoações do Sargento Hicuça”.

Idem, ibidem, loc.cit.

que supostamente lhes gritava “que a luta cessaria quando as [suas] cabeças fossem decepadas”:

“O Sargento Hicuça mandou decepar as cabeças dos feridos que se achavam em seu poder; as dos mortos no combate tiveram o mesmo destino, dando ordem aos seus para que as espetassem em paus, e fossem postadas no caminho. Fiz ver ao Sargento Hicuça que com estas medidas atrozes nada absolutamente aproveitava, ao contrario acarretava de futuro sobre os seus grande responsabilidade, pois era sufficiente para vingança as perdas continuadas de mortos e feridos que os da terra estavam soffrendo, e alem d’isto os prisioneiros que tinha em seu poder. Esta minha advertencia não serviu mais do que para o irritar, dizendo, que fazia o que lhe aprazia, poisque as hostilidades principiaram pelos da terra, e da mesma maneira progrediam, e que por semelhante motivo se via obrigado a perpetrar atrocidades como lhe chamava”.¹

É preciso ter em conta que esta passagem, apesar de escrita na primeira pessoa, não foi testemunhada por Silva Porto, mero redator do texto, mas sim narrada (de acordo com o sertanejo) pelos seus aviados. Apesar de todas estas ressalvas, a narrativa, se lida como um romance de aventuras, funciona plenamente, no sentido de transmitir a mensagem de que os anti-heróis são por vezes forçados a “perpetrar atrocidades” devido à barbárie dos locais (aqui torna-se de novo operacional a descrição das “doze caveiras humanas espetadas em pau ferro”²). Tal liberdade de ação, apesar de condenada pelos heróis burgueses, parece exercer um fascínio mórbido mas muito real junto destes e do público que consumia a literatura gótica e de aventuras (e que assim se podia imaginar, ainda que momentaneamente, a ter de praticar tais atos – a possível fonte do *frisson* destas narrativas).

Continuando a seguir os *Annaes do Conselho Ultramarino*, é possível encontrar uma passagem em que este gosto pelos detalhes góticos é tornado explícito, porque a descrição de horrores em causa não parece ter outro fim que não satisfazer este apetite dos leitores (dessa forma esperando o autor cair no seu agrado). Na narrativa “Viagem a Quilengues e a Caconda” (1856), da autoria do Alferes João José Libório, a descrição de hecatombes não parece adiantar nem uma agenda gradualista (justificando o “resgate humanitário”) nem

¹ *Idem, ibidem*, pp. 306-307.

² *Idem, ibidem*, p. 278.

expansionista, mas sim a necessidade do seu autor enobrecer a sua prosaica missão com um fundo diretamente retirado da lenda negra sobre os africanos que lhe concedesse o mínimo de aura de aventura¹. Assim, João Libório, sendo encarregue de pura e simplesmente entregar uma mensagem ao “Soba D. Dumba”, a fim de instar este potentado africano a castigar uma série de outras figuras que dirigiam formações políticas africanas independentes de menor escala, descreve do seguinte modo a audiência que lhe é concedida: “Para o tormento ser maior não faltou a tocata infernal de tambores e marimbas (instrumentos gentílicos), não se me admittindo que dispensasse taes ceremonias; e assim passei a noite, rodeado de bárbaros”². Então, o autor justifica o uso do nome “barbaros” da seguinte forma:

“...nome bem cabido, porque até não lhes escapa a carne humana, sua favorita comida. Descreverei o cerimonial d’esta anthropophagia.

O infeliz que é sentenciado a ser devorado a infernaes banquetes pelo seu semelhante, é preso incommunicavel e bem vigiado, facultando-se-lhe de tudo quanto deseja comer para engordar. Quando o Soba vê, que a sua **rez** está prompta, e que é chegado o dia da festa, ordena a reunião do seu povo, que se apresenta munido de bebidas fermentadas, alem de outras que o Soba dá. Ao infeliz é posta uma mordança, e a um signal do Soba, feito com a zagaia que tem na mão, o preto com a graduação, **corta cabeças**, aplica á victima toda a qualidade de torturas, que são sempre muito applaudidas pelos expectadores. Em seguida, depois de bem torturado, e quasi moribundo, o carrasco com uma machadinha decepa-lhe a cabeça, que apenas cahida no chão é logo apanhada pelo Soba com os dentes, e com ella segura na bocca, escorrendo em sangue, começa aos saltos e cabriolas, representando a figura de um animal feroz, e o mesmo pratica a sua mulher, a quem dão o nome Inacúlo.

A carne do desgraçado é depois distribuída e devorada pelos espectadores, e termina esta festa canibal, com dansas, cantigas e embriaguez. N’esta distribuição cabe ao Soba uma boa parte da carne, para depois de secca ao sol servir de alimento quando lhe apetece, e mesmo de dieta nas suas doenças”³.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 447-449.

² *Idem, ibidem*, p. 448.

³ *Idem, ibidem*, p. 448 (ênfase no original).

João Libório passa portanto, na mesma frase em que descreve uma aborrecida cerimónia de música e danças a que plausivelmente assistiu, a narrar um suposto “cerimonial” de “anthropophagia” que provavelmente nunca presenciou (não sendo claro quais são as suas fontes¹), mas na exposição do qual baseia a sua asserção de que se encontra por entre “bárbaros” (esticando então até ao limite a “suspensão de descrença” dos seus leitores, com a sua menção “[d]o preto com a graduação, **corta cabeças**” – limite que não é ultrapassado somente porque o *topos* das cabeças cortadas/caveiras é já recorrente², ganhando uma aura de verosimilhança). De seguida, o autor tem ainda tempo de descrever alguns dos povos que se encontram no arraial de guerra de “D. Dumba”, e portanto ao serviço dos portugueses:

“Entre os povos que constituem as guerras convocadas, encontrei os Ganguellas, e no arraial d’estes fui dar com duas cabeças humanas espetadas em paus. Perguntando-lhes a razão por que conservavam aquelle horrível espectáculo, disseram que era costume para no fim da guerra, as entregarem seccas ao seu Soba, e com ellas fazerem os seus remedios (milongos). Parte d’este povo é da jurisdição do D. Dumba.

[...] No meu regresso ha somente a mencionar, ter encontrados os povos de Caluquembe em grandes grupos, em procura de algum infeliz desgarrado, para pelas costas lhe tirarem o coração e os fígados, e com isto fazerem os seus feitiços, pratica que não podiam dispensar, para que o fogo das suas armas nunca falhasse; finalmente sem esta cerimonia não podiam reunir-se ás guerras do D. Dumba”.³

¹ Recorde-se que o Major de Infantaria Francisco de Salles Ferreira, na “Memória Sobre o Sertão de Cassange” analisada no capítulo anterior interrompe igualmente a narrativa dos eventos para transcrever o que tinha “ouvido a alguns velhos”, pelo que esta prática parece ser comum. Salles Ferreira, no entanto, admite ser a tradição oral a sua fonte.

Idem, ibidem, pp. 26-28.

² A centralidade da imagem das caveiras no gótico português é relevante – uma vez que nem todos os temas que eram recorrentes nas variantes anglófonas e francófonas encontravam igual ressonância no contexto luso – e decorre da associação destas a costumes e crenças populares cristãs em relação aos mártires ou santos, tendo o tema sido trabalhado por Camilo Castelo Branco, que na novela *A Caveira* (1855) trata do tema “do desenterramento do cadáver, para lhe tirar a caveira, conservada depois por razões sentimentais”.

Maria Leonor Machado de Sousa, *ob. cit.*, p. 425.

³ *Annaes do Conselho Ultramarino*, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 448, (ênfase no original).

O mais interessante desta mobilização por parte do Alferes João Libório de elementos da lenda negra sobre os africanos a fim de embelezar uma viagem de serviço completamente banal é que nesta as “hordas canibais” e o “déspota negro” são aliados de Portugal contra os povos rebeldes do “Nano” – altiplano central angolano¹ – sendo que desta forma, portanto, se aproximam da figura do anti-herói “Sargento Hicuça”, transmitindo de novo a mensagem de que para se lidar de forma efetiva com os locais uma dose extrema de violência é invariavelmente necessária.

Um outro elemento que surge nas narrativas de aventuras é o da crença no poder do feitiço, conforme fica claro na “Descrição da caçada do cavallo marinho, que faz o Tenente do Batalhão de Linha de Loanda e Comandante do Presidio de Muxima, José Joaquim Borralho, a que assistiu em 25 de Outubro de 1847”². Esta descrição típica de uma caçada – cenário perene de aventuras masculinas e exibições de destreza marcial – a um animal “monstruoso”, começa com a descrição das preparações por parte dos africanos negros:

“...na véspera nomeiam um individuo de entre elles xinguilador, que tem a cara pintada de tacula encarnada e riscas brancas de pembagesso, tendo por vestimenta peles de onça, e por cima d’ellas uma baeta encarnada. Na mão um machadinho, na cabeça um muengue, (divisa de empacaceiro); este individuo é collocado no centro de todos, sentado em um pequeno banco e pela sua retaguarda está outro sujeito, sentado no chão, munido de duas pequenas cabaças que têm dentro pequena porção de milho, as quaes servem de pandeiro, quando rompe o cantico que consiste em chamar o ídolo que todo o negro adora (ao qual dão o nome de muta calombo), e depois de uma porfiada lengalenga, que faz o cantador, responde então o xinguilador ás

¹ A seguinte descrição dos povos do Nano – aproximados já não a uma “horda canibal”, mas aos terríveis socialistas (o que mostra como o medo projetado nas formações políticas que os Portugueses apercebiam ser desprovidas de autoridades centralizadas fortes vai sendo reatualizado) – é dada por um colono de Moçâmedes, no Boletim Oficial de 29 de dezembro de 1849:

“Como lhe fallei na guerra sempre lhe direi que ella foi feita pelos povos do Nani [Nano], Quilengues e Dombe Grande, e que apesar de se poder receiar della alguma cousa, a Providencia livrou a Colonia [...] [de Moçâmedes]. Aqui quereria eu agora ver-me com todos os sectários de Fourier juntos, e seus satellites os Socialistas, cujas máximas principaes são a norma da vida dos taes gentios. Tudo entre elles é commum na sua sociedade: nenhum freio pra satisfazerem as carnaes paixões; não tem necessidades, e ainda se reúnem em quadrilhas de ladrões para roubarem os seus irmãos, que vivem como elles”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 222, sábado 29 de dezembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1849, p. 3.

² *Annaes do Conselho Ultramarino*, 2ª Série, parte não oficial, janeiro de 1859 a dezembro de 1861, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pp. 152-153.

perguntas que lhe fazem, querendo então elles fazer capacitar ao povo que os cerca, que é o idolo quem falla: há mais outro sujeito enviado alli pelo soba das terras a quem dão o nome de quitome (cirurgião da terra), que preside a toda a assemblea, e é este o individuo que falla ao idolo, e lhe diz, que todo o povo se acha reunido para que lhe mande dar os cavallos que estiverem na balça, e depois finge retirar-se, e dão a assembléa por acabada, ficando todos satisfeitos pelo bom presagio que lhe noticiou o seu ídolo, tendo todos elles estas embustices por realidade, sem as quaes nada fazem”.¹

Nesta descrição, aliás de grande verosimilhança etnográfica, a novidade reside precisamente no facto da descrição “[d]estas embustices” ser feita de forma a apresentá-las como mera “preparação da caça” (o título da subsecção a que pertencem), ou seja, prelúdio para as aventuras do narrador europeu branco, que as encara como um mero inconveniente (“sem as quaes” os africanos negros supostamente “nada fazem”). Esta nova forma de encarar estas crenças, agora um mero entrave à ação expedita do herói das narrativas, conjuntamente com a ideia que vai sendo construída de que é necessário empregar violência para se lidar de forma “correta” com os locais, irá levar, a partir da década de 1880, a que seja de novo justificável a manipulação das crenças locais sobre a feitiçaria por parte dos militares portugueses (como o havia sido antes da crítica iluminista a tais “abusos”). Por outras palavras, se anteriormente a denúncia de matriz iluminista destes rituais como “embustices” implicava que o autor desta delação fosse incapaz de a eles se associar, adotando-os utilitariamente, agora a porta para tal fica de novo aberta.

Este primeiro grupo de narrativas, as que Silva Porto dá ao prelo nos *Annaes do Conselho Ultramarino*, bem como as do Alferes João José Libório e do “Comandante do Presidio de Muxima”, ilustram desde logo como a herança iluminista que consistia em aproximar os negros africanos da figura da *personae miserabilae*² vai sendo esboroadada pela adoção de tiques literários oriundos do romance de aventuras, ou do gótico, aquando a descrição dos seus costumes – que passam a constituir um mero fundo cénico para a ação de heróis e anti-heróis. Como já foi demonstrado, em simultâneo com este desenvolvimento os gradualistas defensores da escravatura interna (mais ou menos

¹ *Idem, ibidem*, p. 152.

² Catarina Madeira Santos, “Entre deux droits: les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º 4, 2005, pp. 819-820.

encapotada) iam propagando elementos da lenda negra sobre os africanos com o intuito de promover a noção de “resgate humanitário”. Se a ação dos gradualistas foi no imediato mais influente na propagação dos mitos da lenda negra, esta, contudo, não implicou um corte tão radical com a herança iluminista, como o proposto pelos autores de pendor Romântico de relatos de aventuras mais ou menos góticas. Tal, porque a defesa do “resgate humanitário”, apesar de mobilizar figuras como os “déspotas negros” ou as “hordas canibais” enquanto “bonecos de palha” retóricos, mantinha a noção de que os escravos resgatados eram *personae miserabiles*: pura e simplesmente a melhor forma de os proteger era trazê-los para a esfera imediata de poder dos brancos, mesmo que para tal lhes impondo a condição de escravos.

Na economia simbólica das novas narrativas de aventuras, porém, o “resgate humanitário” deixa de fazer sentido, pois o foco centra-se apenas nos heróis Românticos (na sua esmagadora maioria homens brancos) ou nos anti-heróis góticos (estes podiam incluir africanos negros, ou mesmo africanas negras, mas sempre com a ressalva de os retratados serem indivíduos excepcionais), sendo de todo indiferente aos autores o destino último da mole de gente que constitui o mero fundo cénico da ação. Se na esteira iluminista os povos africanos negros, por atacado, eram entendidos como constituídos por *personae miserabiles* oprimidas por “déspotas negros” e ferozes “hordas canibais” – o que podia dar o mote tanto ao reformismo iluminado dos Governadores ilustrados, como ao “resgate humanitário” –, sendo dada uma valorização positiva ao coletivo e negativa aos indivíduos que dele se destacavam (por exemplo os chefes das formações políticas africanas independentes ou os operadores rituais africanos); agora a generalidade dos povos era tida como despótica e bárbara, sendo o louvor reservado (seguindo o gosto Romântico) aos indivíduos que dela individualmente se destacavam.

É possível portanto estabelecer a hipótese que esta evolução na forma literária de descrever as populações africanas está na origem de implicações profundas na administração colonial, sendo que é importante realçar que os textos em que esta se deu foram dados ao prelo precisamente nas mesmas obras que transmitiam a legislação às colónias (ou a antologiam). Os *Annaes do Conselho Ultramarino* e o *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola*, sendo de consumo mais ou menos obrigatório pelos

administradores coloniais, asseguram o confronto destes com o gótico, por entre as páginas em que eram promulgados decretos, portarias e demais legislação colonial. Estes agentes não podem assim ficar alheios à noção de que o recurso à violência enquanto forma de lidar com as populações locais voltava a ser tido como um expediente justificável (bem como a manipulação das crenças locais).

O exemplo mais bizarro de uma narrativa romanceada e explicitamente gótica se “intrometer” por entre as páginas de uma publicação oficial é sem dúvida dado no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* número 713, de maio de 1859, em que Alfredo Sarmiento – um administrador colonial civil que havia acompanhado a coluna militar de Salles Ferreira – dá ao prelo, na rubrica “Variedades”, o conto “Juca, a Matumbolla (Lenda Africana)”¹:

“Era no dia 1.º de agosto de 1856. Sahiramos do **Libongo**, em marcha para o **Ambriz**, e a noite surpreendeu-nos n’um sitio denominado **Quiembe**, onde acampámos.

[...] No circulo em que eu estava faziam-se estas observações. Naturalmente se passou a falar de coisas extraordinárias – de ladrões e assassinatos, de bruxas e feiticarias.

O Capitão ***, filho do paiz², apos uma historia de **lóbis-homens**, que algum de nós contou, exclamou, n’um tom que denotava a mais inteira e robusta fé:

«Não me admiro dos vossos lóbis-homens. Entre nós, além de muitas outras coisas, temos os **matumbollas**!»

E o que são os matumbollas? – perguntámos todos com a maior curiosidade.

«Os matumbollas são os **ressuscitados** por artes de feitiçaria» - nos replicou elle.

Uma gargalhada geral acolheu a explicação do nosso bom capitão.

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 713, sábado 28 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1859, p. 3.

² Curiosamente, quando em 1959 esta narrativa de Alfredo Sarmiento é transmitida com tratamento radiofónico na RTP, no programa “A Voz do Império”, “capitão *** filho paiz” é alterado para “capitão filho da terra”. Que a “lenda “A Matumbolla”” seja transmitida neste formato atesta o seu contínuo apelo.

“A Voz do Império – Um programa da Agência Geral do Ultramar”, transcrição aprovada pela Agência Geral do Ultramar, 19 de julho de 1959, disponível em:

<http://museu.rtp.pt/app/uploads/dbEmissoraNacional/Lote%2055/00022814.pdf>.

«Riam, riam – continuou –, mas ouçam se querem.»

Desde logo todos prestámos ouvidos”.¹

Esta introdução imediatamente situa os leitores no universo do gótico (que assim se revela, sem surpresa, o género literário de eleição de Alfredo Sarmiento e dos seus companheiros – oficiais, militares de baixa patente, médicos do exército e comerciantes): as “coisas extraordinárias”, os “ladrões e assassinatos”, as “bruxas e feiticeiras”, bem como os “lóbis-homens”, todos estes elementos metropolitanos criam o ambiente para a introdução dos “matumbollas”², cuja lenda, de acordo com a convenção do gótico, não é contada diretamente pelo narrador, mas pelo “Capitão ***”, que assim liberta Alfredo Sarmiento dos fardos da autoria e da crença³. Antes de ser avançado o corpo da narrativa, o “Capitão ***” faz ainda mais uma breve introdução:

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 713, sábado 28 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1859, p. 5.

² O mesmo Alfredo Sarmiento, na sua obra de 1880 *Os Sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, em que reedita de forma abreviada este conto, refere as “Matumbollas” num outro contexto:

“Em tempos remotos, o rei do Congo, talvez que por inveja do longo ditado dos reis de Portugal, usou dos seguintes títulos:

«F... por Divina Graça, augmentador da conversão da fé de Jesus Christo, defensor d’ella n’estas partes da Ehtiopia, rei do antiquíssimo reino do Congo, Angola, Matamba, Veangá, Cundi, Lulha e Sonso, Senhor dos Ambudos e dos *Matumbollas*, e de outros muitos reinos e senhorios a elles comarcãos d’aquem e d’alem, e do mui espantossíssimo rio Zaire, suas margens e aguas vertentes, de toda a costa do mar salgado e suas praias, etc.»

Uma possível interpretação para o uso do termo “Matumbollas” neste contexto pode ser avançada tendo em conta de que na primeira época do Reino do Congo (1390-1678, de acordo com John Thornton) – prévia à dissolução da autoridade central pelas pressões do tráfico negreiro transatlântico e pela intromissão portuguesa – o Rei controlava com mão férrea o trabalho agrícola nas imediações da sua capital, sendo portanto o termo “Matumbolla” hipoteticamente utilizado para descrever metaforicamente os seus trabalhadores. Por outro lado, como Wade Davis defende no clássico *Passage of Darkness*, nas culturas caribenhas fortemente influenciadas pelo Reino do Congo era culturalmente aceitável a noção de que a figura do zombie (em tudo idêntica à da “Matumbolla”) fosse legitimamente explorada pelos líderes comunitários, o que pode explicar a génese do título honorífico “Senhor dos Matumbollas”.

Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, p. 61; John Thornton, “The Kingdom of Kongo, ca. 1390-1678 – The Development of an African Social Formation”, in *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XXII, n.º 87/88, 1982, pp. 325-342; Wade Davis, *Passage of Darkness: the Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988, p. 8-10.

³ Funcionando este expediente como o *topos* dos “manuscritos antigos”, que na tradição gótica inglesa são amiúde apontados como a suposta fonte da narrativa apresentada ao leitor.

Maria Leonor Machado de Sousa, *ob. cit.*, pp. 49-50.

«Matumbollas são pessoas a quem os feiticeiros tiram a vida, pelo poder diabólico dos seus feitiços, para satisfação de ódios próprios, ou alheios, quando lhes pagam, e que pelos mesmos meios ressuscitam, a fim de fazer dellas o que bem lhes parece. Depois de ressuscitadas andam, falam, sentem, como os verdadeiros vivos; somente conservam sempre o frio proprio do cadáver. Ahí vai a historia de uma matumbolla, que eu afirmo ser muito verídica. – Querem-n’as?»

Venha, venha – rompemos nós em côro”.¹

Segue a lenda, que devido à sua extensão é remetida para anexo (documentos 1 e 2). Nesta, “Juca”, a mulher negra africana que se torna em “Matumbolla”, e que desempenha o papel de heroína, é constantemente destacada do fundo humano comum “da sua raça”, tanto devido aos seus dotes físicos (descritos de uma forma exacerbadamente erótica), como morais: “era um dos mais notaveis typos de formusura africana; [...] e sobretudo os admiraveis contornos do seu corpo airoso e flexivel apenas coberto com um amplo panno; [...] por uma rara excepção nas mulheres da sua raça, Juca queria conservar-se pura”. O vilão, “Giolo”, tem por sua vez laivos de anti-herói (“elle que afrontava a sanha do leão”), mas acaba sucumbindo ao desejo imenso de possuir sexualmente “Juca” (os seus “desejos brutaes”) – sendo que esta sua libido desenfreada acaba ditando o recurso à feitiçaria e precipitando o desfecho da história, que é nitidamente decalcada do gótico em cenários europeus (“Juca”, e o “feiticeiro” morrem, por intervenção sobrenatural do falecido pai da primeira – sendo tal uma libertação para a heroína e um castigo para o “feiticeiro” –, “Giolo” enlouquece e deambula pelo mato).

É interessante porém notar que se as virtudes de “Juca” eram, pela sua excecionalidade, mobilizadas para condenar o comum “da sua raça”, a libido fora do comum de “Giolo” não é de igual modo contrastada com um “comum” positivamente reavaliado, sendo que neste caso a característica negativa que marca individualidade do anti-herói serve igualmente para condenar a “sociedade” africana em geral: “Giolo era um selvagem; na sociedade em que existia não tinha aprendido a moderar-se”². Os demais

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 713, sábado 28 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1859, p. 5.

² Muitas vezes as narrativas góticas baseiam-se na expressão indireta de desejos tidos como impróprios, sendo que no gótico colonial, em específico, é normal que os narradores/autores europeus projetem nas suas personagens ou interlocutores (e nas culturas de que estes são oriundos) fantasias que de outra forma não

elementos deste conto – a sua estrutura formal, os adjetivos e a descrição ambiental gótica, o laço filial, as referências ao desejo carnal e à “acessibilidade” à vista da “bela negra” (ainda que inacessível à posse carnal) – podem em nada ser originais¹, mas contribuem grandemente para a sua popularidade, e para que esta mensagem seja eficazmente transmitida: as mulheres africanas negras eram impuras (“Juca é rara exceção”); os selvagens não conseguiam “moderar-se”, sendo levados pelos seus desejos a cometer crimes hediondos².

poderiam exprimir. Assim, como refere Robin Winks, este tipo de narrativa depressa se torna na “*pious pornography of their day, replete with horrific tales of whippings, sexual assaults, and explicit brutality, presumably dehumanized and fit for Nice Nellies to read precisely because they dealt with black, not white men* (pornografia aceitável do seu dia, repleta de contos sobre chicotadas, assaltos sexuais, e brutalidade explícita, supostamente desumanizada e própria para o consumo por Beatas, porque lidava com homens negros, não com brancos)”. Esta pornografia (constituída por “*descriptions of tortures, executions, cruelties and sexual practices* [descrições de torturas, execuções, crueldades e práticas sexuais]”), repara Malyn Newitt, era amiúde intercalada nas mesmas narrativas com imagens dos africanos como “*childlike people naturally innocent* (pessoas infantis naturalmente inocentes)”, de uma forma que proporcionava uma ampla tela em que podiam se projetar os desejos sublimados dos narradores e leitores ocidentais.

Tendo estes aspetos em conta, é notório que a obsessão de “Giolo” por “Juca” sem dúvida sublima a do narrador/autor pela mulher negra (desejando-a possuir em termos sexuais, mas igualmente laborais – por via da escravatura/trabalho forçado de que a condição de “Matumbolla” é metáfora), sendo que, de este ponto de vista, o castigo estendido ao caçador e ao “feiticeiro” lhe seria igualmente apropriado. Como tal, se parte do titilar erótico deste conto se prende com a identificação do leitor/narrador/autor com “Giolo”, o anti-herói da narrativa, parte do terror resulta da sugestão de que o castigo que lhe esteve destinado ameaçava igualmente todos os que por momentos com o narrador/autor se associem. Por outras palavras, se a loucura/morte é o destino dos que pretendem domesticar a força produtiva/sexual da mulher africana negra (perene metáfora para o território), então, este será o destino de todos os agentes coloniais europeus. Nesta narrativa, claro está, esta última possibilidade é apenas mobilizada a fim de causar terror aos leitores, e não para questionar o empreendimento colonial no seu todo. Contudo, “Juca, a Matumbolla (Lenda Africana)” acaba precisamente por questionar esta ordem (dependente de escravos/trabalhadores forçados para os quais os “Matumbolla” eram metáfora), ainda que momentânea e inconscientemente (como tantas vezes acontecia nas narrativas góticas), pois ao colocar os leitores na posição do anti-herói (estimulando-lhes o desejo erótico por “Juca”), estende a estes a acusação de que são “uns selvagens: na sociedade em que existem não aprenderam a moderar-se”.

Malyn Newitt, “British Travellers’ Accounts of Portuguese Africa in the Nineteenth century”, in *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, n.º 11, 2002, pp. 103-130; Robin W. Winks (ed.), *Four Fugitive Slave Narratives*, Reading, Addison-Wesley, 1969, *apud* Lizabeth Paravisini-Gebert, *ob. cit.*, p. 233.

¹ Para uma análise dos elementos recorrentes em histórias de zombies, consultar *Colonial and postcolonial Gothic* de Paravisini-Gebert, sendo que a mesma autora dedica o capítulo “Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the Representation of Woman as Zombie” da obra “Sacred Possessions – Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean” especificamente ao tema da junção da exploração erótica com o terror nas narrativas de zombies.

Lizabeth Paravisini-Gebert, *ob. cit.*, pp. 238-242; “Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the Representation of Woman as Zombie”, in Margarite Fernández Olmos (ed.) e Lizabeth Paravisini-Gebert (ed.), *Sacred Possessions – Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, New Jersey, Rutgers University Press, 2000.

² Esta tendência, reveladora do *zeitgeist* de então, viria a ter na obra *L'uomo delinquente* (1876) de Cesare Lombroso o seu expoente máximo (incorporando este autor na sua teoria a frenologia de Franz Joseph Gall, sistematizada no final do século XVIII – pseudociência tão obcecada com caveiras humanas como os protagonistas das novelas góticas), sendo que a partir de então a nascente disciplina da criminologia se

Esta forma de passar a entender costumes locais do ponto de vista criminológico, manifesta-se de novo quando por entre as páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* começam a partir de 1858 a ser publicados com regularidade relatórios mensais breves, e por vezes estereotipados, de algumas localidades do sertão da colónia, sendo adotados os seguintes tópicos: “situação militar”; “guerra ou socêgo com os nativos vizinhos”; “crimes”; “chuvas”; “estados das plantações”; “disponibilidade de carregadores”; “estado dos caminhos”; “estado sanitário”¹. Esta escolha de temas a serem trabalhados parece sugerir que esta secção funcionaria como uma mera forma burocrática de proporcionar um vislumbre sinóptico da colónia – ótimo para traçar políticas administrativas abstratas, mas péssimo para perceber como a forma de descrever os costumes do “Outro” africano evolui –, contudo, a inclusão da categoria “crimes” proporciona uma forma de justificar a entrada nesta rúbrica de textos para-literários góticos e de aventuras: afinal de contas, a narração de crimes era uma marca do género². Assim, logo em 1858 é publicado um extrato do relatório referente ao mês de abril, proveniente do “Concelho de Ambaca”:

“Dá conta o chefe de um crime procedido da barbara superstição dos gentios. – Os **Quifumbes** (caçadores de elephantes) quando a caça lhes não corre propicia, atribuem este contratempo ao seu deus **Quihundú**, por querer que lhe immolem uma victima humana. Não descançam então em procurar esta victima n’algum viandante, que vá só e descuidado, occultamdo-se para isto no capim, á beira das estradas. Um dos taes **Quifumbes**, de fora da jurisdicção, ferio gravemente outro preto, com aquella damnada intenção, que, felizmente, não pode lograr completa”³.

assentará cada vez mais em argumentos raciais pseudocientíficos e cientifistas, ignorando esta sua raiz na aplicação das lentes do gótico à descrição etnográfica de costumes do “Outro” colonial.

Recentemente, Caroline Joan Picart e Cecil Greek têm vindo a tentar retirar ilações desta ligação matricial entre o gótico e a criminologia, propondo uma “*gothic criminology* (criminologia gótica)”.

Caroline Joan Picart e Cecil Greek, “The Compulsion of the Real/Reel Serial Killers and Vampires: Toward a Gothic Criminology”, in *Journal of Criminal and Popular Culture*, vol. X, n.º 1, 2003, pp. 39-68; Caroline Joan Picart (ed.) e Cecil Greek (ed.), *Monsters in and Among Us: Toward a Gothic Criminology*, Cranbury, Associated University Presses, 2010.

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 662, sábado cinco de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1858, p. 3.

² Maria Leonor Machado de Sousa, *ob. cit.*, pp. 59-60.

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 662, sábado cinco de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1858, p. 3 (ênfase no original).

Logo de seguida, desta feita referente ao mês de agosto do mesmo ano, é publicado o seguinte extrato do relatório do “Concelho principal do Golungo-Alto”:

“Socego inalteravel em todo o concelho: um crime horrível, próprio de feras, se perpetrrou; a uma criança de dez annos, queimaram as mãos, tendo-lh’as previamente envolvido em capim ssêcco para lhe soltarem o fogo; e isto, pela insignificante falta de ter comido, á sua parte só, uma porção de infunde destinada para ella e outra! subsequentemente escondam-na no matto, aonde, no fim de cincoenta dias, foi encontrada; e tão feliz foi que não succumbiu a tão cruéis martyrios! mas, demasiadamente desditosa! por que ficava completamente aleijada. Sobre tão inhumano delicto corre processo, no juizo competente”.¹

Independentemente da veracidade de cada um destes casos (passíveis de serem entendidos como más interpretações de rituais africanos – o primeiro relacionado com a caça, o segundo com a iniciação), a forma como são descritos nas páginas do *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola*, e as emoções que pretendem despertar, coloca as suas narrativas firmemente no campo do gótico. Nestes mesmos relatórios são amiúde referidos os juramentos e ordálios, enquadrados enquanto envenenamentos (outro tema gótico recorrente): “Entrou em processo o soba [...] por ter mandado dar juramento de bambum [sic] a cinco pretos seus súbditos, resultando a morte de um²; [...] houve o assassinato de uma negra e duas tentativas de envenenamento pelo juramento de indua: os respectivos réos estão em processo”³. Nesta secção são igualmente lamentadas as mortes por condenação de prática de feitiçaria: “O gentio, não avassallado, continuava no seu nefando uso de imolar victimas humanas, por imputações de feiticarias. Tudo quanto se tinha podido conseguir, era que semelhantes horrores só fossem praticados no interior dos mattos, fóra das vistas da autoridade do concelho”⁴.

Esta prática de aproveitar a secção em que eram reproduzidos extratos dos relatórios provenientes dos vários concelhos de forma a dar conta dos costumes locais, sob o prisma

¹ *Idem*, n.º 679, sábado dois de outubro, Luanda, Imprensa do Governo, 1858, p. 5.

² *Idem, ibidem*, pp. 5-6.

³ *Idem*, n.º 685, sábado 20 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1858, p. 4.

⁴ *Idem*, n.º 696, sábado 29 de janeiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1859, p. 7.

da descrição de crimes, manter-se-á até meados da década de 1890, quando a secção passa a ser verdadeiramente sinótica, aceitando apenas um par de palavras para descrever os vários locais relativamente a cada um dos tópicos. Assim, ainda em 1890, é publicado o seguinte extrato do relatório referente ao mês de maio desse mesmo ano, do concelho da Muxima:

“Movimentação criminal: Fizeram-se dois autos crimes por envenenamento. Oxalá que em juizo se possam provar estes crimes, a fim de que os seus autores sejam punidos com todo o rigor da lei, pois n’este concelho são mais as mortes em resultado de envenenamentos pelos chamados feiticeiros, do que em resultado do clima”.¹

Esta passagem é deveras interessante, porque revela não só que as admoestações de António Gil sobre a real natureza dos supostos “envenenamentos” não foram de todo tidas em consideração², como que em primeira instância eram os operadores rituais que administravam os ordálios que eram tendencialmente perseguidos pela justiça de matriz portuguesa³. Uma outra ocorrência que é relatada nesta secção, desta feita sob a rubrica “Occorencias diversas”, demonstra igualmente como este espaço era aproveitado para descrever eventos que se aproximavam da sensibilidade gótica por uma outra via, a da curiosidade pelas “figuras horrivelmente deformadas pela Natureza”⁴:

“Appareceu no Zuna, nas terras do defunto Quingusi, um anão, que mede 3 palmos de altura, e tem no lado direito as carnes seccas e no esquerdo em estado bom, em cada mão tem apenas 2 dedos e em cada pé 6, os quaes são do tamanho dos d’um recenascido! Traz o cabelo trocido em 3 tranças, as quaes arrastam no chão; tem ja principio de barba, apenas 4 fios no queixo inferior. Disse chamar-se Catombetombe. Querendo enganar o povo bangalla diz que veio do céu,

¹ *Idem*, n.º 37, sábado 13 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1890, p. 589.

² “Procede daqui a má fama da terra, porque nós de ordinario tomamos por veneno os *milongos* que na língua do paiz significam tambem feitiços, venenos e remedios promiscuamente. Ouvi lá falar muitas vezes em venenos, mas nunca vi os envenenadores, nem prova disso em juizo, ou fóra d’elle”.

António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N’uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854, p. 12.

³ No capítulo seguinte será analisada a reação dos tribunais de instâncias superiores a estes casos.

⁴ Maria Leonor Machado de Sousa, *ob. cit.*, pp. 58-59.

mandado por Deus, a fim de endireitar a terra Bangala que anda em desorganização¹. O bangalla, supersticioso respeita a Catombetombe, porque os proprios jagas o respeitam, tanto que cobra contribuição em qualquer logar onde chega, a qual divide pela gente mais pobre. Tem andado legoas, mais de 5 por dia, mas sósinho”.²

Esta ocorrência, apesar de demonstrar bem que o interesse mórbido gótico estava presente quando estes relatos eram elaborados, é no entanto pouco significativa. No entanto, a prática de recorrer ao novo espaço criado para a descrição de “crimes” a fim de dar conta dos costumes do “Outro” invariavelmente leva a que estes passem a ser entendidos como desviantes já não de acordo com um prisma de crítica cultural ou civilizacional, mas criminal, abrindo portanto o caminho à sua tentativa de reforma pela via penal. Este é, sem dúvida, o resultado último da prática de enquadrar a diferença enquanto “crime”, e deve ser tido em conta quando em meados da década de 1890 o sistema penal da colónia vem a ser reformado, sendo introduzido o princípio da pena de trabalho, enquanto aquela mais adequada aos insensíveis africanos negros³.

¹ A evolução das disputas pelo título de “Jaga” vinha sendo narrada nesta secção, a partir dos relatos enviados de “Talla-Mungongo”, continuando a sê-lo posteriormente a esta notícia.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 24, sábado 15 de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1889; n.º 30, sábado 27 de julho, Luanda, Imprensa do Governo, 1889; n.º 32, sábado dez de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1889; n.º 23, sábado sete de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1890; n.º 28, sábado doze de julho, Luanda, Imprensa do Governo, 1890; n.º 36, sábado seis de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1890; n.º 37, sábado 13 de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1890; n.º 47, sábado 22 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1890.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 36, sábado sete de setembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1889, p. 559.

³ Como será analisado no capítulo seguinte, a legislação de finais do século XIX monta um sofisticado aparato legal que é capaz de tornar todos os africanos negros que não pertenciam à categoria difusa dos “assimilados” em potenciais criminosos, a fim de explorar a sua mão-de-obra forçada, mediante o novo código penal em que a pena de trabalho para os “indígenas” é consagrada.

A confluência e interdependência dos projetos coloniais de Oliveira Martins e Emídio de Oliveira

Um outro marco importante na história da evolução da forma de entender o “Outro” africano negro não mais enquanto *personae miserabilae*, mas como “criminoso em potência” (apenas por aderir ao que os europeus, através do prisma da lenda negra, julgavam ser os seus costumes), é a criação no Porto, a um de junho de 1879, do *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar* pelo jornalista Emídio de Oliveira¹. Este periódico é inspirado no *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer* (que por vezes meramente decalca), fundado em Paris (1877) por Maurice Dreyfous e Georges Decaux. Sendo uma publicação amplamente ilustrada, propõe-se desde logo levar os seus leitores “por mar e por terra, pelas regradas civilizações europeas, bem como pelas mysteriosas e sombrias florestas da Africa, a romântica”, ao mesmo tempo dando a conhecer a “marcha da sciencia”, a “propria historia da sociedade [...] do desenvolvimento do espirito civilizador, a lucha gigantesca e contínua do homem contra a natureza bruta”, e recordando o passado, divulgando “quadros” históricos com fortes travos de novela gótica: “que nos conte

¹ Jornalista que se destacou como diretor do *Jornal de Viagens*, tendo passado por outros periódicos, e, mais significativamente, sido fundador da Sociedade de Geografia Comercial do Porto (1880). Dedicar-lhe um número o periódico *Galeria Republicana*, em que se podem ler as seguintes linhas, que atestam o reconhecimento do público a Emídio de Oliveira e ao *Jornal de Viagens*:

“Foi no *Jornal de Viagens*, publicação científica e educadora, que emprehendeu no Porto a empreza editora de Ferreira de Brito, que eu conheci a primeira vez Emygdio de Oliveira.

O *Jornal de Viagens* publicou-se muito tempo, sob a sua excelente direcção, e da competência com que se desempenhou do encargo podem falar melhor que nós os jornaes da epocha que todos eram concordes em tecer elogios ao bem conhecido semanário geográfico portuense.

[...] Creio que a 10 de junho de 1880, dia do centenário [de Camões] reunia-se a imprensa do Porto, na casa da redacção do *Jornal de Viagens*, a convite de Emygdio, afim de se proceder, por proposta d’elle, á formação d’uma vasta agremiação que ainda existe sob a denominação de Sociedade de Geographia Commercial do Porto, homenagem prestada pela imprensa da cidade invicta ao principe dos poetas portuguezes”.

Emídio de Oliveira foi igualmente autor de obras a título individual, como a antologia de tom gradualista *Á Caça do Leopardo: Portugal e a Inglaterra perante o Trafico de Escravos* (1883) ou o panfleto *Pátria: A História da raça Aponta o Caminho da Victoria* (19??), tendo sido um dos divulgadores da obra do darwinista social Herbert Spencer em Portugal. Utilizava por vezes o pseudónimo “Spada”, quando se envolvia em polémicas republicanas.

Emídio de Oliveira, *Á Caça do Leopardo: Portugal e a Inglaterra perante o Trafico de Escravos*, Porto, Alcino A. Aranha Editor, 1883; *Pátria: A História da raça Aponta o Caminho da Victoria*, Porto, Zacarias Rodrigues, 19??; *Galeria Republicana*, n.º 21, vol. I, novembro de 1882, pp. 1-2.

aquellas historias de piratas e bucaneiros, que tanto fazem odiar os passados tempos da conquista á espada e arcabuz”¹ (figuras 26, 27 e 28).

Esta combinação, do apelo à “suspensão da descrença” romântica (especialmente em relação aos relatos africanos) com a ficção científica ao estilo de Jules Verne e a recuperação do gótico (histórias sangrentas de “piratas barbarescos”², “peles vermelhas”³ e episódios medievais), bem como o recurso à divulgação de um erotismo ousado (essencialmente “Orientalista”, mas igualmente centrado no corpo africano negro), revela-se especialmente potente, estabelecendo-se sinergias entre os vários géneros articulados: a narração da violência do passado europeu ou mediterrânico (após tratamento ficcional) reforçava a veracidade da lenda negra sobre os africanos negros (enquanto fortalecia a noção do seu desfasamento temporal face ao “Ocidente”), ao mesmo tempo que a aura científica prestava credibilidade ao conjunto que era tornado atrativo pela forte carga erótica esparsa pelo *Jornal de Viagens* (que por sua vez reforçava a lenda negra sobre Africa assente na suposta dissolução dos costumes locais). Como tal, apesar do *Jornal de Viagens* portuense ser por vezes uma mera caixa-de-ressonância de Paris (e de Londres, pois os editores do *Journal des voyages* reproduziam amiúde relatos das explorações africanas britânicas) publicando matérias derivativas, o seu estudo torna-se pertinente (para além de ser uma forma óbvia de averiguar a chegada de influências estrangeiras), pois proporciona um vislumbre de como a opinião pública popular foi sendo formada⁴ ao longo dos anos oitenta do século XIX, no sentido de vir a aceitar como inevitáveis as duríssimas reformas legais e penais que nos anos noventa são estendidas às colónias africanas portuguesas (quando a geração de rapazes que cresceu em contato com esta literatura assume as rédeas do poder colonial).

A importância do *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar* é ainda mais manifesta, como nota o autor do edital que marca o seu primeiro aniversário, de título “O Jornal de Viagens, A Sociedade de Geographia e a Sociedade de Instrução”, porque esta publicação

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 1, domingo, um de agosto de 1879, p. 2.

² *Idem, ibidem*, pp. 8-9.

³ *Idem, ibidem*, pp. 5-7.

⁴ Especialmente pela mobilização do *pathos* e o recurso a uma nova liberdade estética que permitia mostrar o sofrimento e a suposta crueldade africana negra de uma forma gráfica, não sujeita aos prévios limites censórios ou do bom gosto.

se encarrega desde a primeira hora de “diffundir pelas classes populares não só os rudimentos da sciencia geographica, tão attrahente e tão útil”, como de por “ao alcance de todos as descripções das viagens mais importantes, dos costumes dos diversos povos, dos commettimentos mais brilhantes da antiga e moderna navegação”¹. Este plano pedagógico pesaria na estratégia do editor do jornal de promover o aproveitamento pleno da “gravura”, e do “brilhantismo romântico de Verne e Jacolliot”², socorrendo-se portanto o periódico de autores e de “trabalhos estrangeiros”³. Esta última opção editorial resulta do facto de este material estar pronto e disponível, e da empresa ter sido “levada a effeito sem protecção alguma estranha ao acolhimento dos seus assignantes”, ou seja, ser um projeto comercial com fins lucrativos e sem apoios estatais que lhe tolhessem, por imediatos imperativos patrióticos ou outros, a republicação de material estrangeiro em Portugal⁴. O sucesso popular da revista é então claro⁵, sendo que este facto não deixa de contribuir para

¹ *Idem*, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, pp. 278-279.

² Quando o romance *A Africa Mysterosa* do orientalista Louis Jacolliot é publicitado nas páginas do *Jornal de Viagens*, os seguintes termos são empregues para comparar ambos os autores, mais uma vez demonstrando o pouco interesse científico do público generalista português:

“Jacolliot é sobre tudo um pintor e da sua rica palheta extrae os tons mais animados, mais novos, mais opulentos. Os imprevisos cambiantes d’esse luxo da natureza, que se chama Africa, tem ali um collorido verdadeiros, real, embora nos pareça estranho. Não tem como Julio Verne as exagerações scientificas que mais perturbam o leitor, lançando-o nas hesitações, nas apreciações erradas, nas duvidas.

Porque enfim, a *Africa Mysterosa* é um guia seguro – embora seja um poema”.

Idem, vol. I, n.º 11, domingo, dez de agosto de 1879.

³ *Idem*, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, p. 278.

⁴ Os editores de *Jornal de Viagens* exercem uma clara filtragem dos materiais dados ao prelo no *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer* mais abertamente ofensivos ao público português, mas republicam no entanto os relatos das expedições de Stanley e Livingstone, em que os portugueses são amiúde – ainda que apenas indiretamente – referidos como estando na origem do tráfico negreiro no continente africano. Na edição francesa, por exemplo, são estes os comentários sobre Portugal na rubrica “Les découvertes de M. Stanley (As descobertas do Sr. Stanley)”:

“*A l’est et à l’ouest s’étendent deux colonies portugaises, jadis puissantes: d’une part, sur l’océan Indien, le Mozambique, et de l’autre, sur l’océan Atlantique, l’Angola. Ranimées par les découvertes accomplies dans les régions limitrofes, ces deux provinces d’un royaume déchu semblent à la veille d’acquérir une importance nouvelle* (A este e a oeste estendem-se duas colónias portuguesas, outrora pujantes: de um lado, junto ao oceano Indico, Moçambique, e do outro, junto ao Atlântico, Angola. Reanimadas pelas recentes descobertas nas regiões limítrofes, estas duas províncias de um reino decaído parecem adquirir novo alento)”.

Apesar pois de não reproduzirem este tipo de considerações, os editores de *Jornal de Viagens* eram forçados a estar em permanente contacto com elas, o que sem dúvida ajudou a marcar a sua opinião quanto à decadência portuguesa.

Idem, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, p. 278; *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer*, n.º 18, domingo, onze de novembro, 1877.

⁵ Em fevereiro de 1880, é publicada uma carta de António Paula Brito, enviada a partir da Cidade da Praia, em Cabo Verde, o que prova que o jornal tinha seguidores na ilha. O autor acusa nesta o “Redactor” do jornal de criar uma “legenda do Papão” sobre a insalubridade de Cabo Verde, defendendo ao invés que “muitos dos filhos do continente [Europeu] que para aqui veem imputam á insalubridade do clima a continuação de algumas moléstias, que adquiriram por lá [em África continental] em orgias, e desenfreamentos licenciosos, ou herdaram de paiz enfraquecidos e achacosos”. A crítica acaba portanto por



Figura 26 – A recorrente rúbrica “História dos Piratas” proporciona algumas das cenas de carácter mais gótico a serem dadas ao prelo no *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, sendo o tópico destas quase sempre os castigos corporais, que eram descritos de forma igualmente gráfica nas narrativas que as acompanhavam¹.

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 6, domingo, seis de julho de 1879, p. 67.



Figura 27 – Tal como nesta ilustração à rubrica “Historia dos Piratas, Corsarios e Negreiros”, de título “Sermey manda empalar as suas quatro mulheres”, os temas “Orientalistas” relacionados com a poligamia, e os imaginados hábitos dos haréns, proporcionavam amiúde uma forma de unir no mesmo conteúdo o horror gótico com um erotismo mórbido, tanto nas descrições como nas gravuras¹. Esta forma de unir o corpo feminino despido à barbárie e ao horror será readaptada ao contexto africano.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 11, domingo, dez de agosto de 1879, p. 132.



Figura 28 – Nas páginas do *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar* inúmeras vezes ilustrações e rúbricas situadas no universo gótico europeu “clássico”, como a que ilustra “Contos e lendas do universo: a lenda de Eustaquio, o Frade”, cruzavam-se com elementos de forte pendor exótico, sendo que neste mesmo número, a ilustração da capa tinha como título “A vida selvagem: Os antropofagos”¹.

¹ *Idem*, vol. III, n.º 69, domingo, 19 de setembro de 1880, p. 192.

que uma acirrada rivalidade se estabeleça entre o núcleo de intelectuais em seu torno (“especialmente [...] portuenses”), e a Sociedade de Geografia de Lisboa, que ignora o *Jornal de Viagens* ao ponto de lhe recusar pedidos de notícias quanto ao seu funcionamento regular e datas de conferências (bem como convites para os banquetes de recepção aos exploradores de África regressados à metrópole):

“Não logramos, porém, a amabilidade de uma resposta, e os astros da sciencia continuaram a girar placidamente no grande firmamento do amor próprio, certamente ofendido com a humildade das nossas intenções”.¹

Esta rivalidade² concorreria por sua vez para agravar a escassez de conteúdos originais portugueses nas páginas do periódico portuense, e levaria a que o *Jornal de Viagens* fincasse pé na sua missão de questionar o “monopólio científico” da Sociedade de Geografia de Lisboa³, continuando a “divulgar sciencia” com recurso a material que primava acima de tudo pelo sensacionalismo da sua componente estética. Este seria fortemente apelativo pelo seu desregrado recurso ao *pathos*, e de um marcado pendor gótico (sendo trabalhados amiúde temas fantásticos e sanguinários), que esticava aos limites a “suspensão da descrença” Romântica. Estas eram não só as matérias que os editores do *Jornal de Viagens* tinham à mão, como as que faziam uma edição com fins lucrativos vender.

funcionar como um reforço da autoridade das descrições destas mesmas “orgias” que o *Jornal de Viagens* viria a publicar.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. II, n.º 38, domingo, 15 de fevereiro de 1880, p. 128.

¹ *Idem*, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, p. 278.

² Que Adelino Torres permite enquadrar na mais ampla rivalidade entre as burguesias portuense e lisboeta. Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991.

³ É desta forma que o *Jornal de Viagens* caricatura a Sociedade de Geografia de Lisboa:

“Fundou-se na capital, ha tempos, uma sociedade geographica, cujo fim especial era propagar os conhecimentos da sciencia, desenvolver o amor pelas nossas coisas do ultramar e, com um grande aparato, provocar o espirito publico a acompanhar a salutar evolução scientifica. Houve uma verdadeira chuva de nomeações honorificas, de medalhas, collares, fardas e diplomas e muito bom cidadão, que mal combinara um calculo de partilhas n’um carregamento de café, foi elevado á categoria de membro da sociedade de geografia, para mais tarde – ingenuo! – ter de contribuir com o seu cabedal de sciencia... e de fortuna para a rhetorica nacional, arvorado em monopólio científico”.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, p. 278.

A onze de julho de 1880 a rivalidade entre o grupo de intelectuais portugueses e a Sociedade de Geografia de Lisboa, de que aquele se sentia excluído física e intelectualmente, culminaria na fundação, no Palácio da Bolsa do Porto da Sociedade de Geographia Comercial do Porto, presidida por Oliveira Martins, sendo seu primeiro secretário Emídio de Oliveira, que mantém a posição de diretor do *Jornal de Viagens*¹. Desde o início, o fim imediato da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, fundada “pela imprensa periódica do Porto”, é apresentado como sendo o de “solemnizar o tricentenário Camões”, promovendo um culto cívico de tons positivistas a esta figura, ao mesmo tempo que os seus membros pugnavam por apurar as “causas da decadência”, quer dos “centros de produção que possam influir [...] no movimento commercial de Portugal”, quer da “navegação mercantil”, expondo “as causas perturbadoras do movimento economico mais directamente ligado com os interesses de Portugal”². Para além da promoção do culto cívico aos “antecessores portugueses”, e da tentativa de cauterização da “decadência” Portuguesa pela via intelectual, a Sociedade de Geografia Comercial propunha-se igualmente a estancar a emigração, e a promover a “colonização, da parte continental do paiz, onde seja menor a densidade da população”³. Este último ponto é extremamente revelante, pois demonstra que a direção da Sociedade de Geografia Comercial entendia o culto cívico positivista aos “antecessores portugueses” não como uma simples articulação do mito da “Herança Sagrada” – e portanto um apelo à ocupação colonial efetiva dos territórios ultramarinos, que entendia como meros “centros de produção” – mas sim como um chamamento ao estancar da “decadência” pela via positivista, que era mais facilmente atingível com a colonização do interior de Portugal continental, e com o fim da miscigenação (biológica e cultural) que as colónias africanas e a migração para o Brasil irremediavelmente implicavam.

Este medo da “decadência” por via da miscigenação é precisamente o sentimento basilar do gótico colonial⁴, pelo que não é então de todo surpreendente que a Sociedade de

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. III, n.º 60, domingo, 18 de julho de 1880, p. 83; Maria Teresa Alves da Costa Cirne Cardoso, *Perspectivas do Colonialismo Nacional – A Sociedade de Geografia Comercial do Porto (1880-1888)*, Porto, Universidade do Porto, tese de mestrado, 2000.

² *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. III, n.º 60, domingo, 18 de julho de 1880, p. 74-75.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257.

Geografia Comercial nasce por entre as páginas do *Jornal de Viagens* – o periódico em que este género seria mais explicitamente cultivado – sendo no entanto pouco claro se foi o consumo desta forma literária que influenciou as posições dos intelectuais portuenses quanto à hibridização e ao crioulisto, ou se foram estas que ditaram a sua decisão de o divulgar e promover (mormente a partir de traduções francesas) em Portugal. Qualquer que tenha sido a ordem dos eventos, o facto é que posições e preconceitos pseudocientíficos ou metafísicos contra a miscigenação encontram no gótico colonial quer a sua melhor confirmação emocional, quer a mais eficaz forma de propaganda.

Por outro lado, a proposta de encarar as colónias africanas não como “novos Brasis”, mas sim como “centros de produção” (e portanto não como “colónias” de povoamento, mas sim meras “fazendas” em grande escala¹), uma vez hegemonicamente aceite viria a constituir a base na qual se estribam as medidas legais que viriam a transformar o enquadramento penal colonial (estabelecendo a pena de trabalho para a figura dos “indígenas”², ou o que Oliveira Martins apelida de “regime de trabalho do negro”³). Por essa via se transforma a partir da década de 90 do século XIX a forma de exploração laboral colonial⁴, deixando esta de ser assente no “resgate humanitário” e na escravatura

¹ Quando em 1884 Oliveira Martins, enquanto presidente da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, toma conhecimento de um projeto de colonização privada de Angola, da autoria de Narciso Feyo (que o esperava realizar mediante subscrições públicas), emite a seguinte consideração lapidar: “[P]ara África os que devem ir são pequenos lavradores com dinheiro, que façam explorar os terrenos por meio de negros”. O modelo de colonização para Angola seria portanto o da “fazenda”, como o autor havia defendido em *O Brasil e as Colónias Portuguezas*. Para uma análise detalhada da reação ao projeto de Narciso Feyo, consultar *Um projecto de colonização portuguesa em Angola nos finais do século XIX (1884)*, de Maria Teresa Filipe Cirne.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, pp. 185-219; Maria Teresa Filipe Cirne, “Um projecto de colonização portuguesa em Angola nos finais do século XIX (1884)”, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1998.

² Ver capítulo seguinte.

³ Oliveira Martins afirma explicitamente a sua posição quanto à necessidade de um novo enquadramento para o “trabalho” forçado “do negro” numa reunião da assembleia geral da Sociedade de Geografia Comercial: “No nosso paiz, há uma ideia errada relativamente ás colonias: lá não se precisam de braços, há-os de sobra, melhores e mais baratos que os dos europeus; a emigração mais conveniente seria pois a dos pequenos proprietarios e capitalistas que com a sua actividade, a sua intelligencia e os seus capitaes **e protegidos por um regime de trabalho do negro**, poderiam fundar feitorias agrícolas e fomentar a criação de produtos que constituiriam uma riqueza para a colonia e para o paiz”.

Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto, 2.ª Série, n.º 6, junho-julho de 1884, p. 285 (ênfase não no original); Maria Teresa Filipe Cirne, *ob. cit.*, pp. 509-510.

⁴ O próprio Oliveira Martins admite preferir o termo “explorar” a “colonizar”, visto reservar o segundo a colónias de povoamento, e defender que Angola e as colónias africanas deveriam isso sim ser exploradas, não cabendo a portugueses brancos se irem sujeitar ao regime de trabalho forçado que preconizava para os africanos negros:

encapotada, mas de contrário no trabalho forçado generalizado e ao abrigo da lei¹. Esta transfiguração é portanto em certa medida decorrente da ação ideológica do *Jornal de Viagens*, pois as posições da Sociedade de Geografia Comercial do Porto podem ser vistas como a consequência lógica não só das posições do seu presidente, Oliveira Martins, como da propaganda que Emídio de Oliveira, primeiro secretário e promotor da Sociedade², articulava neste periódico. Esta publicação, pela sua natureza popular e gráfica, muito mais contribuiria para a hegemonização de certas partes da lenda negra sobre os africanos negros essenciais à promoção desta nova forma de exploração colonial, do que a inclusão destas nos esquemas metafísicos de Oliveira Martins³.

“Não posso deixar de aplaudir o pensamento de explorar (permitam-me que use d’este verbo de preferência ao **colonizar**) a Africa ocidental, uma vez que nós não sabemos como explorar a metrópole e deixamos ao abandono a navegação, muitas industrias e acima de todas a pescaria. [...] Não basta porém **ir para Africa**, e eis ahi o motivo porque eu preferi o verbo **explorar** ao **colonizar**. Colonisa-se um territorio deserto como a Australia ou as vastidões da America do norte, ou os sertões do Brazil; não se colonizam regiões onde a população abunda e até, segundo alguns querem, cresce. Por isso eu considero como a mais perigosa das chimeras a idéa de desviar para a Africa a nossa emigração de minhotos, açorianos e madeirenses, proletários trabalhadores ruraes que hoje vão em demanda de paizes onde os braços faltam, e que em Africa se veriam reduzidos a trabalhar em concorrência com a raça negra no regme de uma escravidão mal disfarçada.

Aos portugueses cumpre pois explorar, e não colonizar a Africa”.

Idem, ibidem, p. 510; O *Africano*, n.º único, Lisboa, dezembro de 1884, pp. 4-5.

¹ Recorde-se que o momento em que Oliveira Martins mais diretamente influiu sobre a administração colonial foi quando antes da reforma do “Regime dos Prazos” de Moçambique (por António Enes, em 1890) foi encarregue de encabeçar uma comissão com a tarefa de produzir um relatório (entregue em 1888) contendo as bases teóricas para esta alteração legal. Então, Oliveira Martins teve hipótese de articular a sua visão de estabelecer um sistema de trabalho forçado capaz de proporcionar a base económica para uma colónia de “fazenda”, recuperando elementos feudais:

“O coronel Pedro A. Álvares fazendo a crítica do regime decretado escreveu: «seja qual for essa divergência é forçoso reconhecer que na solução achada o princípio filosófico-histórico ficou deduzido com uma perspicácia tão notável, que a ineficácia da legislação liberal sobre o assunto foi conjugada com a persistência das tradições de uma maneira tão engenhosa, que a conveniência da feição agrícola da colonização de Moçambique está demonstrada com tanta clareza, que a necessidade contemporânea do fornecimento da mão-de-obra pelo regime feudal da servidão, está justificada com tanto rigor [...] regulatório de Oliveira Martins, carta orgânica dos prazos e regulamentos, constitui um dos mais belos trechos da história da capacidade do génio português para a administração dos povos ultramarinos”.

José Gonçalo de Santa-Rita, “Prefácio”, in Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953, pp. xliii-xliv.

² De facto é Emídio de Oliveira que propõe a criação da Sociedade bem como a presidência de Oliveira Martins, que é informado em Lisboa da sua escolha para presidente por Manuel Ferreira Ribeiro. Igualmente Emídio de Oliveira é quem elabora o “documento constitutivo” da associação em que considera que “em comemoração do tricentenario de Camões e correnpondendo a uma grande necessidade das províncias do norte do reino, a Imprensa Jornalística do Porto organisa A Sociedade de Geographia Commercial”, pois, afirma-o enquanto redator do *Jornal de Viagens*: “a geografia só é realmente fecunda quando aplicada como instrumento de producção”.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. III, n.º 55, domingo, 13 de julho de 1880, p. 14.

³ Neste ponto é interessante notar que o pai de Mendes Correia, o médico António Maria Esteves Mendes Correia (1849-1937), havia sido íntimo de Oliveira Martins e presidente da Comissão de Redação do *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, sendo que desta ligação pode decorrer que uma das influências no

A grande novidade da ação de Emídio de Oliveira passa contudo não só pela continuação da propagação de textos sobre os africanos em que a feitiçaria, o canibalismo e a dissolução moral são parte essencial, mas pela adoção de uma estética, presente nas gravuras que recupera do *Journal des voyages* (e de onde mais pode), que testa os limites de bom gosto específicos à ilustração, da mesma forma que os textos românticos dos abolicionistas ingleses o haviam feito nos domínios da prosa e da poesia. Esta evolução, sendo muito importante para perceber a mudança de atitudes da geração que nos anos 90 viria a transformar o modo português de ocupar e explorar as colónias, teve lugar logo nos números iniciais do *Jornal de Viagens*. Conforme Oliveira Martins se revela em *O Brasil e as Colónias Africanas* (e já em *Raças Humanas*) como um oponente do mito do “Eldorado”¹, que articulava apenas como parte da sua descrição de uma “África Portentosa”, na sua essência monstruosa e mero cenário para aventuras² (ou matéria bruta a ser trabalhada pelos

pensamento da figura tutelar da escola de Antropologia do Porto (que foi hegemónica durante a primeira metade do século XX) tenha sido a sua exposição juvenil à literatura de aventuras e gótica divulgada pelo *Jornal de Viagens* e pelo grupo de intelectuais a ele associados. É sem surpresa, portanto, que a defesa por parte de Mendes Correia de medidas eugénicas capazes de por fim à decadência portuguesa “num triste fim de raça, uma geração miserável e incapaz, de ineptos, de malvados, de covardes”, ecoem a imagem que os pais fundadores do gótico inglês tinham dos portugueses:

“É intuitivo que, quanto mais intenso e variado for o mestiçamento e mais activa a interferência social e política dos mestiços na vida portuguesa, mais rapidamente e fortemente se desfigurará a fisionomia tradicional da Pátria e irá desaparecendo o que de mais nobre e próprio existe no valor português. Seria a dissolução do Portugal multiseccular, o fim de uma cadeia vital ininterrupta e gloriosa”.

Esta influência, contudo, não foi ainda trabalhada por especialistas em Mendes Correia, que traçam a genealogia das suas ideias no campo puramente (pseudo)científico.

A. A. Mendes Correia, *O problema eugénico em Portugal*, Porto, Tipografia da Enciclopédia Portuguesa, 1928, *apud* Patrícia Carla Valente Ferraz Matos, *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX)*, tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012; *O Mestiçamento nas Colónias Portuguesas*, Lisboa, Bertrand, 1940 *apud* Rui M. Pereira, “Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 7/8, 2005, pp. 209-241; Patrícia Carla Valente Ferraz Matos, *ob. cit.*; Rui M. Pereira, “Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 7/8, 2005, pp. 209-241.

¹ Que o autor considera pernicioso por poder levar os seus compatriotas a embarcar em quimeras, ao não permitir que estes se centrassem nas questões que considerava essenciais no gizar de um plano de ocupação colonial:

“Quando pois os entusiastas das colónias enumeram com fervor as riquezas naturais do solo português africano, e a quantidade de coisas preciosas que lá se poderiam plantar, esquecem que, antes dessas afirmações – que de resto não admitem réplica – está a questão do trabalho, sem o qual não há produtos; está a do capital, sem o qual não há instalações agrícolas; está, ainda e finalmente, a da inteligência e sabedoria da administração, sem a qual não há coisa próspera nas sociedades humanas”.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]1953, p. 201.

² A visão que Oliveira Martins tem do continente Africano, e em que articula sempre a suposta “monstruosidade” da natureza com a das populações humanas, é uma que parece diretamente influenciada pela literatura de aventuras, sendo que quando o autor mobiliza elementos do mito do “Eldorado” os

africanos negros), também Emídio de Oliveira se opõe pela linha editorial gráfica da sua publicação aos periódicos que a partir de Lisboa vinham articulando visões paradisíacas de África, como o *Occidente*¹, promovendo a difusão de gravuras oníricas e inseridas na tradição pictórica paisagista de inícios de novecentos. É possível, analisando apenas os primeiros volumes que mediam entre o lançamento do *Jornal de Viagens* e a fundação da Sociedade de Geografia Comercial do Porto (que coincide com as celebrações camonianas), dar a entender de forma precisa como as abordagens de Emídio de Oliveira e Oliveira Martins convergem neste período, e se reforçam mutuamente (figuras 29, 30 e 31).

Assim, se segundo Oliveira Martins, a África era uma “terra de monstros”, de “clima devorador”, e de interior “incógnito e misterioso”, que até podia albergar “tesouros” mas ao mesmo tempo era o habitat do “gorila que ainda não é um homem” e do “bosquímano que de homem apenas merecerá o título”, seria Emídio de Oliveira que proporcionaria aos portuenses e portugueses em geral ilustrações destes temas e quadros sombrios – fazendo-o de forma sensacionalista e com o claro intuito de manter uma publicação rentável². Sendo o *Jornal de Viagens* um semanário com fins lucrativos, tal não impede que nas suas páginas se articule uma ideologia colonial, nesta fase próxima à de Oliveira Martins, sendo significativo que este seu icónico texto sobre a África “terra de monstros” seja publicado

apresenta apenas como possível prémio concebido aos aventureiros europeus (e não como forma de mobilizar uma nação inteira à colonização ou ocupação do território):

“O solo virgem, de uma extraordinária força criadora, coalha os vales de detritos vegetais que a humidade apodrece, envenenando as camadas inferiores da atmosfera. Sob um clima genesíaco, a natureza tem esplendores e grandeza que contrastam com a mesquinhez do homem; e aqui, da mesma forma que na Améria, a natureza pródiga não permitiu a formação de uma espécie superior, ou o desenvolvimento progressivo das primitivas e inferiores espécies humanas. A vida surge por toda a parte, os animais são legiões nos bosques do baobá monstruoso, das palmeiras gigantescas, das mimosas deslumbrantes; os rios são viveiros de monstros; e o mar das costas corre em ondas de cardumes de peixes. Os animais das selvas têm as proporções das árvores: são o elefante, o rinoceronte e o leão – baobás do reino animal: e as hienas, o chacal, os antílopes incontáveis e as nuvens de insectos e os bandos de répteis, como as outras essências mais humildes da floresta viva. O hipopótamo e o crocodilo infestam os rios, e nos prados correm ou voam os rebanhos das avestruzes. [...] Que segredos, que tesouros, se escondem no seio desse continente apenas trilhado? Encontrará aí o sábio provas definitivas da origem do homem? Encontrarão aí os europeus novas minas, engastadas nas rochas? Novos leitos do carvão precioso, encobertos sob a camada dos terrenos exteriores? [...] Á grandeza monótona e uniforme, à palpitação vital febril, ao singular do céu, ao desconhecido da terra, ao inóspito das costas, à fereza dos brutos, reunia a **África portentosa** um aspecto estranho: a gente preta. Esse tom da pele indígena aumentou o terror; e o facto, singular em si, tornou-se num símbolo. As trevas que envolviam a África davam a cor aos seus habitantes”.

Idem, ibidem, pp. 247-248 (ênfase no original).

¹ Leonor Pires Martins, *ob. cit.*

² Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, pp. 245-248.



Figura 29 – Capa do primeiro volume do *Jornal de Viagens*, que encaderna os números um a 27, de junho a novembro de 1879. O tema escolhido seria um que recorrentemente figuraria nas páginas do *Jornal de Viagens*: o castigo, pena ou suplício cruel, de claros travos góticos.



Figura 30 – Capa do segundo volume do *Jornal de Viagens*, que encaderna os números 28 a 53, de dezembro de 1879 a maio de 1880. O tema escolhido, o da caça, é um dos mais típicos da literatura de aventuras, sendo abordado regularmente no jornal, na rubrica “As grandes caças”.



Figura 31 – Capa do terceiro volume do *Jornal de Viagens*, que encaderna os números 54 a 79, de maio a novembro de 1880. A capa deste volume, que reúne os números lançados aquando a fundação da Sociedade de Geografia Comercial do Porto e a celebração do centenário de Camões, é dedicada ao poeta.

também no *Jornal de Viagens*, com o título “Pelos Regiões Longinhas – África Portentosa”¹. Tendo então em conta *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, bem como o posterior *Portugal em África*, é possível portanto apontar certos traços perenes do projeto colonial de Oliveira Martins, empedernido céptico quanto ao sucesso de qualquer empresa em África², antes de passar a analisar como é que a articulação nas páginas do *Jornal de Viagens* de elementos da lenda negra sobre os africanos – mormente em formato de ilustração – contribuiu para a propagação da visão martiniana.

Antes de mais, Oliveira Martins defende existirem três tipos de colónias: as “feitorias” (ou comerciais); as “fazendas” (“ou colónias de produção agrícola, destinada à exportação”); e as “colónias, propriamente ditas” (de povoamento)³. Angola não se enquadraria no primeiro tipo porque a metrópole portuguesa não era capaz de competir em termos de marinha mercante e indústria doméstica com as demais potências estrangeiras (sendo as pautas aduaneiras facilmente sofismadas dada a imensidão da costa angolana), o que levaria o autor a afirmar de forma lapidar: “como feitoria, Angola é um encargo e não uma riqueza”⁴. Quanto ao terceiro tipo, seria o clima que na opinião de Oliveira Martins desqualificaria Angola, sendo que se algum dia este território se tornasse numa “colónia”, no sentido restrito que atribui ao termo, tal aconteceria naturalmente e não graças ao fomento do Governo⁵. Se Angola se enquadraria ou não de forma rentável no segundo tipo, o das “fazendas”, dependeria segundo Oliveira Martins de dois fatores que se relacionavam estreitamente entre si: a presença de capital, e o regime de trabalho dos africanos negros.

“O indispensável é o capital abundante para desbravar o chão, para instalar as plantações, para abrir os caminhos, e baratear o custo da produção. O indispensável é a abundância desse

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. III, n.º 64, domingo, 15 de agosto, 1880, pp. 124-126.

² Lourenço, Eduardo, “Os girassóis do império”, in Margarida Calafate Ribeiro (ed.) e Ana Paula Ferreira (ed.), *Fantasmagorias e Fantasias no Império no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 31.

³ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 185

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 195-199.

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 189-193.

instrumento de trabalho chamado homem, e por isso as **fazendas** só prosperam à custa da exploração mais ou menos brutal dos braços indígenas”.¹

Apesar de Oliveira Martins defender a necessidade de capital para transformar Angola em “fazenda”, o autor nunca visiona uma extensão à colónia do sistema capitalista moderno, assente no “preço do trabalho determinado em mercado”, na “criação de moeda submetida a um mecanismo automático” e na “livre circulação de bens de país para país, sem obstrução nem preferência”.² Segundo este autor, como capital podia igualmente ser entendida a capacidade de forçar, num regime “brutal” próximo ao feudal, os africanos negros a trabalhar³:

“O que é absolutamente indispensável para todas as **fazendas**, metropolitanas ou ultramarinas, é o capital. É mister dessecar os pântanos, navegar os rios, abrir as estradas, construir os armazéns e obter os braços, ferramenta humana de trabalho. Outrora a escravidão supria isso, e o capital consolidava-se no preço dos negros. [...] Nas regiões habitadas por povos indígenas, susceptíveis da submissão rudimentar da civilização, o capital intervém sob uma forma, só aparentemente diversa. **A força e não o contrato é a sua expressão activa**; e as guarnições com que, na Índia, os ingleses, em Java os holandeses, mantêm submissos os régulos indígenas que fazem trabalhar mais ou menos servilmente as populações, correspondem economicamente ao preço do escravo, ou ao salário do colono contratado”.⁴

A violência, contando com os “déspotas negros” enquanto correia de transmissão, podia assim suprir a falta de dinheiro, tanto mais que Oliveira Martins entendia que um simples sistema de remuneração e criação de necessidades de consumo nunca funcionaria, porque o homem negro africano, uma vez acumulando suficiente capital, passaria a viver numa *sui generis* condição de rendeiro:

¹ *Idem, ibidem*, p. 200 (ênfase no original).

² Que nunca chegou a ser estendido a Angola ao longo do século XIX. Adelino Torres, *ob. cit.*, pp. 35-36, 37.

³ Noção que articular nas suas propostas quanto à reforma de Moçambique. José Gonçalo de Santa-Rita, *ob. cit., loc. cit.*.

⁴ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 189, (ênfase não no original).

“Trabalha, ou não, o negro por salário e livremente? Esta pergunta, acolhida por modos tão absolutamente opostos, parece já suficientemente respondida. Evidentemente o negro trabalha, sem ser necessário escravizá-lo. São marinheiros o cabinda e o crumano a bordo dos navios da carreira de África; são trabalhadores rurais os milhares de cafres que os colonos de Natal empregam nas suas lavouras.

Não basta porém afirmar isto; é necessário estudar as condições em que o negro trabalha. Os crumanos e cabindas servem de grumetes, de cozinheiros e marinheiros, o tempo que baste para comprarem o número de **peças** a que na **mucanda** das suas terras correspondem três ou quatro mulheres. Regalado ao sol, inacessível à febre, chupando o seu cachimbo, o negro consolidou o seu trabalho. Com um capital de mulheres que lhe dá o juro suficiente para viver como gosta, restabelecido na pátria, indiferente aos esplendores de Liverpool que visitou. [...]

A escravidão tinha pois um papel positivo e economicamente eficaz, sob o ponto de vista da prosperidade das plantações. Não basta dizer que o trabalho escravo é mais caro, e que o preto livre trabalha – factos aliás exactos em si – porque é mister acrescentar que o preto livre só trabalha intermitentemente ou excepcionalmente; e que o mais elevado preço do trabalho escravo era compensado pela constância e permanência do funcionar desse instrumento de produção”.¹

A “escravidão” teria portanto para Oliveira Martins o grande mérito de fixar os homens negros africanos na condição desumana de capital, ou meros “instrumentos de produção”, enquanto a extensão de um sistema assalariado os transformaria em acumuladores de capital na forma das mulheres africanas negras com quem iam contraindo matrimónios segundo a tradição local². Esta forma de entender o casamento “gentílico” como um simples processo de acumulação primitiva de capital, conjugada com a noção de que a capacidade de mediante violência forçar africanos negros a trabalhar era uma forma de capital de per si, tem como consequência imediata o entender dos “déspotas negros” (capazes de mobilizar capital da segunda forma) e mesmo os homens africanos negros empreendedores (tendo cinicamente o seu número de casamentos como bitola e índice da sua ambição) enquanto concorrência:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 201-202.

² Neste ponto Oliveira Martins ecoa subconscientemente os desejos profundos que dão substância a “Juca, a Matumbolla (Lenda Africana)”: a mulher negra, enquanto capital produtivo e reprodutivo é um perene objeto de desejo, provocando aos agentes e teóricos coloniais europeus brancos uma extrema inveja face aos homens negros, capazes de a “acumular”.

“A ideia da criação de **fazendas** com o trabalho indígena, livre e salariado, fica embaraçada entre as duas pontas deste dilema. Ou o preto só trabalha excepcionalmente e não abandona o estado selvagem; ou é suscetível de se fixar no trabalho agrícola. No primeiro caso, a intermitência arruinará as plantações; no segundo, o negro trabalhará para si, e não para o fazendeiro”.¹

A solução para este dilema passaria portanto por esmagar as veleidades de qualquer acumulação primitiva de capital por parte dos africanos negros, não só introduzindo impostos e culturas obrigatórias, mas criando a capacidade de exercer a violência extrema enquanto forma alternativa de capital: “acaso se poderia criar para nós uma Java, se como os holandeses descobrissemos um meio de tornar forçado o trabalho do negro, sem cair no velho tipo condenado da escravidão”². Esta violência seria exercida por duas categorias de agentes: a dos militares portugueses que encetariam as campanhas de pacificação (mais violentas que nunca, devido não só a questões ideológicas, como à disponibilidade de novos armamentos mais mortíferos); e a dos líderes de formações políticas africanas, que agora não só são tidos como “déspotas negros”, como apoiados e mesmo obrigados a cumprir com esse papel:

“É a aplicação discreta do princípio do **protectorado** aos soberanos indígenas, como nós fizemos noutro tempo, e hoje fazem todas as nações praticamente coloniais, quando têm a explorar países povoados por povos mais ou menos bárbaros. É a conservação das instituições indígenas e o abandono completo das quimeras de aplicação de **imortais princípios**, como o direito romano e o sufrágio universal, a povos inferiores antropologicamente e etnométricamente atrasadíssimos”.³

O que Oliveira Martins sugere nesta passagem é portanto um suposto “regresso” ao tempo dos “vícios” dos Capitães-Mores⁴, defendendo que se respeitem as “instituições

¹ *Idem, ibidem*, p. 203.

² *Idem, ibidem*, pp. 214-215.

³ *Idem, Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953, p. 208.

⁴ Mediante o abandono das “quimeras”, primeiro de cunho iluminista e jusnaturalista, e depois liberais; presume-se que tornadas obsoletas pelo insípido argumento racial pseudocientífico que o autor avança.

indígenas” de uma forma que se aproxima do proposto por António Gil¹ salvo num ponto bastante importante: Oliveira Martins não aproximava os referidos indígenas como *personae miserabiles*, mas sim como desumanizados meios de produção, justificando a adoção por parte dos agentes coloniais portugueses de quaisquer meios para a sua exploração. Por outras palavras, Oliveira Martins resolve o problema da suposta necessidade de mão-de-obra forçada encarregando os “déspotas negros” de a mobilizar mediante o uso de violência, e autorizando o recurso a uma brutalidade do mesmo calibre por parte dos agentes coloniais lusos. Enquanto no período em que António Gil escrevia, os “déspotas negros” eram entendidos como possíveis concorrentes além-fronteiras², quando Oliveira Martins articula as suas posições coloniais já a submissão militar dos chefes das formações políticas africanas independentes era tida como inevitável, sendo portanto a sua “reutilização” dentro de fronteiras como meras correias-de-transmissão da violência colonial uma hipótese tida como viável, no ensejo de os fazer passar de possíveis acumuladores de capital a meros subalternos.

O “regresso” ao passado que tal mudança supostamente implicaria baseia-se por definição na mobilização de elementos neotradicionalistas, oriundos de um idealizado “noutro tempo”, mas que neste caso – e dada a declarada antipatia com a tradição iluminista e liberal que conservou de certa maneira um grau mínimo de saudável ceticismo face às descrições de crenças locais – são diretamente colhidos da lenda negra sobre os africanos (e dos seus *topoi* sobre “déspotas negros”, canibalismo e hecatombes relacionadas com a crença na feitiçaria). Por outras palavras, se o regresso ao “como nós fizemos noutro tempo” pressupõe o avançar e popularizar de uma visão oficial de como tal supostamente foi, é o gótico e o romance de aventuras do calibre do que preenche as páginas de *Jornal de Viagens* que vai marcar o cunho desta mobilização do passado, preparando o caminho para a nova e violentíssima fase de ocupação colonial que se avizinhava.

¹ Ambos partilham a noção, que tem o pensamento de Giambattista Vico na sua origem, de que estas funcionam com uma grande coerência interna, sendo funcionais para um dado “estágio” civilizacional. Sendo a influência de Giambattista Vico no pensamento de Oliveira Martins reconhecida, é interessante notar que o autor dispunha na sua biblioteca pessoal da obra de António Gil, que o próprio havia intitulado na sua encadernação *Gil – Memoria sobre a jurisprudencia dos negros*.

Fernando Catroga, “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal*, sécs. XIX-XX, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 130-132.

² Devido à sua condição de acumuladores primitivos de capital na forma de escravos, podendo portanto o “resgate humanitário” ser entendido como uma forma legítima de os neutralizar, desapossando-os deste “capital” de uma forma útil para a colónia.

Não por acaso, na “publicação extraordinária” do *Jornal de Viagens* de dez de junho de 1880, intitulada “Portugal a Camões” em celebração do “tricentenário do Cantor dos Lusíadas”, a mesma que ditaria a formação da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, é publicado pela primeira vez o poema *O “Sentimento d’um Occidental”* de Cesário Verde, *magnum opus* da poesia portuguesa do século XIX, em que o poeta pinta uma Lisboa em que um “passado” de travos épicos e aventureiros emerge a par com o gótico por entre as malhas pouco densas do restrito e prosaico universo urbano burguês:

“Nas nossas ruas, ao anoitecer,

Ha tal soturnidade, ha tal melancolia,

Que as sombras, o bulício, o Tejo, a maresia

Despertam um desejo absurdo de soffrer.

[...]

E evoco, então, as chronicas navaes:

Mouros, baixeis, heroes, tudo resuscitado!

Lucta Camões no Sul, salvando um livro, a nado!

Singram soberbas naus que eu não verei jámais!

[...]

Duas egrejas, n’um saudoso largo,

Lançam a nodoa negra e funebre do clero:

N’ellas esfumo um ermo inquisidor severo,

Assim que pela historia eu me aventuro e largo.

[...]

Ah! Como a raça ruiva do porvir,

E as frotas dos avós, e os nómadas ardentes,

Nós vamos explorar todos os continentes

E pelas vastidões aquáticas seguir!

Mas se vivemos, os emparedados,

Sem arvores, no valle escuro das muralhas!...

Julgo avistar, na treva, as folhas das navalhas

E os gritos de socorro ouvir, estrangulados”.¹

Não admira portanto que o poema tivesse uma má receção imediata por parte das elites culturais da época², pois intercalava o elogio do épico, que ecoava não só o tom “aventureiro” da publicação em que se inseria como coincidia com o tema deste número extraordinário, numa profusão de elementos góticos que feriam o gosto da alta burguesia de então: a “neblina”, os “morcegos”, os “focos de infecção”, as “loucuras mansas” dos presos nas “cadeias”, a morbidez do autor que o faz desconfiar de um “aneurisma”, bem como a obsessão com a “Edade-media”, entendida como uma “paixão defunta”, o “sopro que arripia os hombros quasi nús”, as “freiras que os jejuns matavam de hysticismo”, a “palidez romantica e lunar” das descidas de Lisboa, a “grande cobra” (mulher fatal das classes altas) que vai comprando artigos de luxo, os “cães” que “parecem lobos” e os “prédios sepulchraes” – todos estes elementos, mais do que índices de uma preocupação do autor com o naturalismo ou realismo, ou provas do seu decadentismo, revelam sim uma forte influência gótica³. Este registo, apesar de não agradar à época às elites lisboetas, seria contudo a imagem de marca de *Jornal de Viagens*, que importaria o gótico colonial parisiense

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, n.º extraordinário *Portugal a Camões*, quinta-feira, dez de junho de 1880, p. 6.

² Anna M. Klobucka, “Loitering on the Edge”, in Cesário Verde, Richard Zenith (trad.), *The Feeling of a Westerner*, Dartmouth, University of Massachusetts Press, 2011, pp. 7-8.

³ Que domina plenamente o autor em poemas como “Responso”, que começa com a alusão a uma mulher que vivia “Num castelo deserto e solitário,/ Toda de preto, às horas silenciosas” e termina com a expressão da quintessencial obsessão gótica portuguesa: “Uníssemos, nós dois, as nossas covas,/ Ó doce castelã das minhas trovas”! Para além deste, poemas como “Setentrional”, “Noite Fechada”, “Ironias do Desgosto” ou “Heroísmos” contêm claros elementos do género.

Cesário Verde, *Poesias Completas de Cesário Verde*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1987; *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, n.º extraordinário *Portugal a Camões*, quinta-feira, dez de junho de 1880, p. 6.

com a mesma diligência com que os comerciantes lisboetas do poema de Cesário vendiam os “tecidos estrangeiros” e as “plantas ornamentaes”¹.

**O *Jornal de Viagens* e a maior eficácia dos
antigos *topoi* quando associados a gravuras: o
“Laocoonte negro”**

Tendo em conta que o *Jornal de Viagens* dependia essencialmente de material estrangeiro, é interessante notar que este conteúdo é “enxertado” no contexto português ao ser articulado por entre alusões aos “antecessores portugueses” e menções às colónias lusas. É então sem surpresa que logo no primeiro número deste jornal, por entre o material traduzido ou copiado do original francês sobre piratas e “peles vermelhas”, surge uma rubrica intitulada “Os Portuguezes Predecessores dos Inglezes na Africa Cetral”². O discurso em torno do *topos* dos “antecessores portugueses” vinculado nesta é de antologia, por tocar em todos os tópicos que se tornarão centrais à forma portuguesa de discursar sobre o tema:

“Em o n.º 26 da «Revue geographique Internationale», publicado nos fins de dezembro de 1877 o snr. Emilio Commenge inseriu um pequeno artigo relativo ás descobertas e explorações portuguezas – que não podemos deixar de transcrever na sua integra. [...] Emilio Commenge devia ter tido a maior publicidade, para que fosse suficientemente larga e alta a gratidão do povo portuguez. [...] Havemos de seguir, com a maxima attenção, as publicações que a nosso respeito forem feitas no estrangeiro, que glosaremos com todo o desassombro e sinceridade. Não pretendemos mendigar lá fóra elogios de que não carecemos; o que é necessário, o que reclamamos hoje, o que reclamaremos sempre é que se nos faça justiça. Tanto nos basta”³.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n. 1, domingo, um de agosto de 1879, pp. 11-12.

³ *Idem, ibidem*, p. 12.

A “justiça”, segundo o francês Emilio Commenge, passa portanto pelo reconhecimento da existência de “predecessores”, mais do que pelo ajuste de contas quanto às acusações que desde o alvorear do abolicionismo britânico vinham sendo feitas aos portugueses (aqui os negreiros lusos por vezes servindo de sinédoque ou metonímia para todo um povo tido como degenerado): “Portugal, como nação, não póde de modo algum ferir-se com as accusações feitas a alguns dos seus, mas é com toda a justiça que deve lamentar a omissão [...] e o esquecimento em que é geralmente deixado na historia da exploração da Africa”¹. O autor francófono parece portanto recomendar aos portugueses aquilo que eles já estavam naturalmente dispostos a fazer: que saíssem da arena de debate quanto a méritos atuais e se centrassem em fazer vingar os seus pergaminhos históricos. Admoestação que o *Jornal de Viagens* desde logo parece acatar, pois no número seguinte, em que termina a exposição do discurso de Emilio Commenge, é dado ao prelo um editorial de título “A Africa Occidental Portugueza”, assinado “Cornelio”, em que os planos pérfidos dos ingleses (“nossos fieis aliados”) para Lourenço Marques são contrapostos à “historia das explorações” e ao “direito de descoberta”². Neste texto, “Cornelio” parece quase perceber a estreita associação que os ingleses vinham elaborando entre os “antecessores portugueses” e os elementos da lenda negra sobre os africanos (associando os lusos aos “selvagens”), não chegando, porém, a esse ponto, continuando no final apologista da defesa dos pergaminhos:

“Chegou-se a afirmar que a bandeira portugueza entrára em Africa para proteger a escravatura, e que era necessario rechaçar o negreiro.

No entretanto foram-se confundindo, muitas vezes os negociantes honrados com mercadores de **pau ebano**, metteram-se alguns navios no fundo a titulo de anti-humanitarios, e os povos que praticavam estes e outros actos de **justiça** continuaram por muitos annos ainda a traficar em carne africana.

[...] E somos nós os negreiros, os selvagens, os negociantes de carne humana!

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem*, vol. I, n.º 2, domingo, oito de junho de 1879, p. 14.

Despiram-nos e agora batem-nos”.¹

A exposição de Emilio Commenge continua logo de seguida a este breve texto de “Cornelio”, tornando-se claro o motivo por detrás desta: o autor francês relembra Silva Porto, Gonçalo Caetano Pereira e José Lacerda para desacreditar Livingstone e William Desborough Cooley (que o francês acredita não ter dado suficiente crédito a José Lacerda no seu *Inner Africa laid open*²):

“Lacerda foi, podemol-o dizer, o precursor de Livingstone n’esta região. Como elle, morreu antes da conclusão da sua empresa, não longe do lugar onde falleceu Livingstone; aqui, porém, termina toda a similhaça entre um e outro. Os restos de Lacerda jazem enterrados perto do lago Moero, **no deserto**, como dizem os inglezes. Livingstone, esse, repousa no tumulo dos reis e dos maiores génios da Inglaterra. O seu nome é aureolado de immorredoiria gloria; Lacerda é obscuro e ignorado.

Eis o motivo d’estas linhas.

Não é que achemos demasiada a honra para Livingstone [...] mas desejava que o espirito da França que foi, diz-se, prestes a socorrer os fracos e humildes, prestasse justiça aos homens que serviram a sciencia segundo o progresso do seu tempo. Não teremos nós necessidade de quem por sua vez nos faça tambem justiça”³

Emilio Commenge torna então claro o propósito da sua recuperação do tema dos “antecessores portugueses”: o ataque indireto ao rival colonial de França, o que o título da sua apresentação, “Os Portuguezes Predecessores dos Inglezes na Africa Cetral”, desde logo torna óbvio. É interessante no entanto notar que ao exortar França a ajudar “os fracos e humildes” Emilio Commenge se refere aos portugueses, que, desde logo ressalva,

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

² William Desborough Cooley, *Inner Africa laid open, in an attempt to trace the chief lines of communication across that continent South of the Equator: with the routes to the Muropue and the Cazembe, Moenemoezj and Lake Nyassa; the Journeys of the Rev. Dr. Krappf and the Rev. J. Rebmann on the Eastern Coast, and the Discoveries of Messrs. Oswell and Livingstone in the Heart of the Continent*, Londres, Longman, Brown, Greemm and Longmans, 1852.

³ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 2, domingo, oito de junho de 1879, p. 14 (ênfase no original).

“serviram a ciência segundo o progresso do seu tempo”¹. O aceitar tácito de tal “ajuda”, claro na republicação da transcrição da apresentação de Commenge em Portugal pelo *Jornal de Viagens*, introduz por mais uma via (a importação de produtos culturais francófonos) a dinâmica de (auto)subalternização descrita no capítulo anterior (em que foi dado maior destaque à influência inglesa). O autor francês escolhe portanto ignorar a “recuperação” que Richard Burton havia já à data feito de José Lacerda² não por preocupação filantrópica com os portugueses, que ele próprio aconselha a se ficarem pelo reclamar de glórias passadas (obtidas quando a ciência ainda não era a moderna), mas por propor um uso paralelo do tema dos “antecessores portugueses”, antagonista ao britânico, mas igualmente subalternizante dos lusos (que mais uma vez o reproduzem sem parar para pensar).

Neste mesmo número começa igualmente a ser seriada uma secção de título “Zulus e Cafres” – óbvia tradução de original francês do *Journal des voyages*, e que daria o mote de inúmeras capas do *Jornal de Viagens* – que apesar de se centrar nos “costumes” e “história” dos “Zulus” de Natal, deixa em aberto a generalização da barbárie descrita, ao adicionar a descrição abstrata e generalista “e Cafres”³. Esta tradução é editada de acordo com a sugestão de Emilio Commenge (de os autores lusos meramente reclamarem os direitos históricos em preâmbulo, e depois passarem a divulgar a “ciência moderna” francesa e inglesa), e começa desde logo com o seguinte parágrafo:

“O nome dado a este paiz [Natal] tem por origem a data da sua descoberta, que teve logar em o dia de natal de 1497, pelos portuguezes, capitaneados pelo celebre Vasco da Gama; apesar de termos sido os primeiros que apparecemos n’essas paragens nada fizemos para ali introduzir uma colonisação regular”.⁴

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

² Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Résumé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873.

³ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 2, domingo, oito de junho de 1879, pp. 17-18.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 17.

Depois de o tema dos “Zulus e Cafres” ser utilizado para expor uma série de passagens em que o erotismo das gravuras (figura 32) era aliado à descrição escrita da barbárie dos negros africanos (“O zulu é perfeitamente livre de bater nas mulheres; mas se as mata, paga uma multa como punição de crime”), finalmente o número quatro do *Jornal de Viagens* dedica uma capa a um tema central da lenda negra sobre os africanos negros: a feitiçaria¹ (figura 33 e documento 3).

O texto da rubrica “Zulus e Cafres” que acompanha a gravura “(Zulus e cafres) – Nada mais curioso de que vêr o feiticeiro na sua tarefa”, de subtítulo “Feitiçaria e superstições”, articula todos os elementos dispersos sobre a “feitiçaria” constantes da lenda negra sobre os africanos, estabelecendo uma confusão completa ao apelidar de “feiticeiros” e “feiticeiras” todos os operadores rituais da “Africa austral”. Estes, ficam assim associados a toda a carga negativa tradicionalmente reservada tanto pelas culturas de matriz europeia como africana aos “feiticeiros” discerníveis pelos ordálios enquanto culpados últimos, por ação sobrenatural, de crimes e desgraças concretas². Assim no texto, que contextualiza a gravura, são igualmente “feiticeiros”: os “profetas” (adivinhos ou líderes religiosos); “os feiticeiros [que] descobrem os criminosos” (adivinhos ou operadores rituais responsáveis pelos ordálios); os que “conjuram os maus destinos” e os que “mandam que chova quando se torna necessário” (operadores rituais ou mágicos favoráveis à sociedade e não antissociais como os “feiticeiros” de acordo com o ponto de vista africano); os “possessos” (em Angola “xinguiladores”, ou operadores rituais capazes de entrar em transe e de serem possuídos por espíritos); os que se especializam “na venda de amuletos” (que podiam ser tudo o que os ocidentais considerassem amuletos: desde “bocados de madeira ou raízes” até ornamentos como “ossos de animaes estranhos, bocados de pelle, plumas, dentes”); e finalmente os que se ocupam da “medicina e de cirurgia”³.

O resultado desta falta de precisão é a desqualificação por atacado de uma série de figuras diferentes (adivinhos, operadores mágicos e rituais diversos, figuras religiosas ou

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, p. 37.

² Sendo demasiado longa, a transcrição completa desta secção do *Jornal de Aventuras* será dada em anexo. *Idem, ibidem*, pp. 38-40.

³ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, *loc. cit.*



Figura 32 – Gravura de título “(Zulus e Cafres) – A noiva, adornada com seus vestidos mais bellos, vae ter ao kraal do desposado”. Inúmeras gravuras do *Jornal de Viagens* primam por exporem um erotismo (hétero e mais raramente homossexual) mais ou menos desvelado, sendo que por vezes este é associado a elementos do horror gótico, surgindo então a mulher africana negra ou como um perigo a enfrentar pelo aventureiro masculino branco – recuperando os tropos relacionados com as amazonas – ou como vítima dos castigos e suplícios do “déspota negro”. Em certos casos raros como “A noiva...”, a mulher negra surge porém como perfeitamente dócil – porque completamente dominada pelas estruturas de parentesco e/ou de exploração laboral¹.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 3, domingo, 15 de junho de 1879, p. 25.



Figura 33 – Gravura de título “(Zulus e cafres) – Nada mais curioso de que vêr o feiticeiro na sua tarefa”, que seria acompanhada pelo texto “Feiticeria e superstições”, em que o “feiticeiro” é apresentado como uma amálgama de todos os operadores rituais africanos de que tinham notícia, com a imagem do “feiticeiro” oriunda das culturas africanas (sempre negativa e apenas descortinável por adivinhações e ordálios)¹.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, p. 37.

curandeiros e especialistas em cirurgia)¹, todas relegadas para a categoria dos “feiticeiros” e assim descritas de forma sumária: “em summa, todos, feiticeiros e feiticeiras, são horríveis, medonhos espantalhos, e parece que quanto mais feios mais confiança teem n’elles”². A personagem compósita que resulta deste processo (qual *Frankenstein* da novela de Mary Shelley), mais do que refletir de qualquer forma a soma das suas partes, é uma pura emanção do gótico:

“Há também feiticeiras entre os cafres e zulus. Essas horríveis fúrias usam vestidos estranhos, collares feitos de crânios de crianças mortas ao nascer, bexigas cheias de vento, pennas d’aves de rapina, garras d’abestruz e d’aguia.

Agitam correias ou chicotes de clina; serpentes enormes se lhes enroscam á volta do pescoço e dos braços. Vêm-se essas mulheres saltar de repente no meio d’um círculo composto de todos os membros de uma família que as chamou para conjurarem qualquer feitiço e então entregarem-se a contorções infernaes e a danças sem nome.

Espuma-lhes a bocca, os olhos parecem sahir-lhes das orbitas; gritam, uivam, vociferam... Nada pôde pintar o horrível d’esse espectáculo inqualificavel”³.

Esta percepção completamente negativa da figura que por metonímia passa a simbolizar a cultura “Zulu e Cafre” (por “condensar” tantos dos seus agentes rituais) seria reforçada pela gravura impressa na capa deste número, contribuindo o texto em conjunto com esta para vincular a ideia de que uma vez que “a feiticaria é e será ainda por muito tempo a bussola de todos os actos da vida zulu e cafre”, esta vida era centrada na crueldade, na superstição e na dessensibilização mais extrema⁴. Igualmente mobilizada é a figura do “déspota negro”, mais uma vez associado às hecatombes resultantes da crença no poder do feitiço:

¹ Bem como dos saberes a elas associadas. A aptidão dos negros africanos para a cirurgia era desta forma justificada: “Todo o cafre é iniciado nos mysterios da anatomia, o que devem aos horrores da guerra incessante, dos sacrificios humanos e do cortar das victimas nos sacrificios. Estão portanto muito hábeis nas operações”.

Idem, ibidem, p. 39.

² *Idem, ibidem*, p. 40.

³ *Idem, ibidem*, p. 39.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 40.

“Se o rei d’uma tribu cáe doente, mandam chamar o feiticeiro que examina o paciente, com o fim de descobrir que sorte lhe deitaram. Desgraçado do que fôr designado culpado de ter enfeitado o soberano! esse infeliz, quasi sempre um homem de quem o feiticeiro quer vingarse, é preso e amarrado. Depois levam-n’o para um formigueiro cheio de insectos enormes, onde o enterram vivo! É horrível! é espantoso! mas assim manda a lei dos cafres”.¹

Esta descrição da “lei dos cafres” não tem porém como objetivo promover o “resgate humanitário”, sendo antes de mais um índice do misto de fascínio com inveja que a figura do “déspota negro”, enquanto capaz de exercer violência sobre as populações negras africanas, vinha exercendo cada vez mais sobre a nova geração de intelectuais dedicados aos assuntos coloniais. Igualmente interessante é o facto de que neste mesmo número, um edital assinado por “Cornelio” de título “O Padre nas Colonias” surja imediatamente após a gravura da capa, e antes da descrição da “Feitiçaria e superstições”.² Neste, “Cornelio” defende que as colónias portuguesas deviam ser missionadas antes de qualquer esforço com o “aperfeiçoamento” civilizacional dos africanos negros ser encetado:

“No trabalho da civilização africana ha, segundo nos parece, duas phases inteiramente distinctas, quer no tempo, quer nos personagens que devem representar essas duas acções diversas. [...] Crêmos que são estes papeis os que historicamente cabem ao missionário catholico e ao missionário da civilização. [...] Uma inversão n’estes papeis, quer na ordem chronologica, quer na distribuição d’elles, não poderá acarretar senão uma desilusão completa, quando não custam vidas, importam pelo menos a ruina de capitães”.³

¹ *Idem, ibidem*, p. 39.

² “Cornelio” retomaria posteriormente o tema, para contestar uma “Farpa” de Ramalho Ortigão, em que o último havia referido o papel da religião organizada no tráfico negreiro atlântico. Então, fica claro o verdadeiro teor da filantropia de “Cornelio”, que entendia a obra missionária apenas como uma outra via de realizar o projeto de transformar Angola numa colónia de “fazenda”:

“Se s. ex.^a [Ramalho Ortigão] pretendia aterrorizar verdadeiramente os seus leitores com a estatística da negralhada saída da Africa para o Brazil, podia recorrer, com muito mais resultado aos volumes de Coquelin. [...] O nosso problema colonial, e sobre isso muito desejávamos ouvir a opinião do illustre redactor das *Farpas* póde resumir-se nos seguintes termos: «Como poderá uma nação sem recursos, sem industria, sem população excessiva e sem capital sufficiente, administrar e fazer progredir as suas colonias distantes e imensas?»

Idem, vol. I, n.º 8, domingo, 20 de julho de 1879, pp. 86-87.

³ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, p. 38.

Se este discurso gradualista (assente na ideia de que todos os “avanços civilizacionais” “concedidos” aos negros africanos – como a abolição da escravatura e do trabalho forçado – seriam em balde até que estes fossem previamente convertidos totalmente ao catolicismo) não é de todo original, a sua inclusão por entre a descrição “científica” da “Feiticeria e superstições” dos “Zulus e Cafres” e a gravura da capa (aqui especialmente reside a sua originalidade), torna-o capaz de alcançar e mover pelo *pathos* um largo público, mesmo por entre as classes populares que poderiam quedar-se indiferentes à retórica gradualista assente em argumentos financeiros e lógicos. Mais significativamente, esta sua inclusão entre duas “provas” apelativas de que “a feiticeria é e será ainda por muito tempo a bussola de todos os actos da vida zulu e cafre”¹, para além de promover a sua difusão e aceitação, tem como efeito fazer com que “O Padre nas Colonias” tenha o “condão” não de promover a ação missionária, mas sim a instalação de um sistema de trabalho forçado próprio para lidar com populações que ainda estariam por muito tempo nas “trevas da selvageria” (descritas na imagem da capa e no texto que se lhe segue)².

Ainda neste quarto número do *Jornal de Viagens*, M. Ferreira Ribeiro³ dá ao prelo uma peça de título “A Africa Occidental Portuguesa – Ajudá”, em que recupera “pergaminhos históricos” chamando precisamente a atenção para a zona do “districto de Badagry” (região que Lander e Bowdich haviam usado para cunhar de forma indelével o *topos* do “antecessor português” passível de ser reconhecido e mobilizado pelos autores do Império Britânico de forma a subalternizar Portugal), e passando a transcrever “o seguinte trecho de livro muito auctorisado”:

¹ *Idem, ibidem*, pp. 37,40.

² *Idem, ibidem*, p. 38.

³ Professor de Higiene Tropical no Real Instituto de Lisboa que publicaria em 1879 a gigantesca obra (de mais de novecentas páginas) *As conferencias e o itinerario do viajante Serpa Pinto, atravez das terras da Africa austral nos limites das provincias de Angola e Moçambique, Biè a Shóshong, junho a dezembro de 1878: estudo critico e documentado*, em que acusa o explorador de inúmeras incongruências nas suas triunfais conferências.

Ferreira Ribeiro Manuel, *As conferencias e o itinerario do viajante Serpa Pinto, atravez das terras da Africa austral nos limites das provincias de Angola e Moçambique, Biè a Shóshong, junho a dezembro de 1878: estudo critico e documentado*, Lisboa, Tipographia Nova Minerva, 1879; Manuela Cantinho, *O Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa: Modernidade, Colonização e Alteridade*, Lisboa, Fundação Gulbenkian – FCT, 2005, pp. 177-179; “Manuel Ferreira Ribeiro e a Secção de Ciências Étnicas da Sociedade de Geografia de Lisboa: da Aclimação às Ciências Colectivas”, 2008, disponível em: <http://www2.iict.pt/?pidc=102&idi=13214>.

«Com a edificação do forte, em 1680, e como consequência d'elle o estabelecimento permanente de muitos portuguezes, resultou para Portugal uma especie de supremacia e de poderio de que não é permitido duvidar.»

«As provas abundam no grande numero de mulatos descendentes de portuguezes (milhares) que lá existem, e na imensidade de palavras da nossa língua que, sem mudança ou com ella quasi nulla, passaram insensivelmente a formar parte do vocabularios [sic] do paiz».¹

Esta citação não reconhecida, que se estende por mais algumas linhas, é da obra *Uma Viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina em 1865*², de Carlos Eugénio Corrêa da Silva, Tenente da Marinha, que após uma breve passagem pela “Costa da Mina” (que avista aliás pela primeira vez a “5 de março de 1865”, um escasso ano antes de publicar o seu “livro muito auctorizado”)³ colige uma série de apontamentos históricos, que vai cruzando com relatos orais e com as suas observações impressionistas. Esta obra, de cunho assumidamente gradualista⁴ (inspirada pelos *Ensaio sobre a estatística de Angola* de Lopes de Lima)⁵, refere brevemente o estado da colónia angolana⁶, sendo que

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, p. 44.

² Carlos Eugénio Corrêa da Silva, *Uma Viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina em 1865*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, p. 55.

³ *Idem, ibidem*, p. 3.

⁴ Na sua defesa do gradualismo, Carlos Silva recupera o argumento abolicionista britânico segundo o qual o tráfico humano havia desvalorizado “a vida de um homem”, adaptando-o à defesa da escravatura interna encapotada sob um regime de trabalho forçado:

“Os costumes dos indígenas ressentem-se da barbaridade e selvageria das leis em que vivem. A vida de um homem é ali cousa muito pouco respeitada, para que se lhe ligue grande apreço e consideração”.

Idem, ibidem, p. 35.

⁵ Carlos Silva por um lado recorre a Lopes de Lima para defender que o futuro de África está em melhoramentos materiais e na ocupação militar efetiva (“Estradas, força e comunicações rápidas e certas com a metrópole”) e não no estender de “instituições libérrimas” ou “velleidades pueris de liberdade a quem a não comprehende”; por outro acusa-o de embelezar o “deserto nú e condemnado á esterilidade”, articulando o mito do “Eldorado”.

Idem, ibidem, pp. 10, 14.

⁶ É interessante transcrever a opinião de Carlos Silva sobre Angola, porque o autor liga a supressão do tráfico negreiro atlântico à criação de um sistema de trabalho forçado interno, sendo que a mobilização da lenda negra sobre africanos que efetua de seguida, apesar de centrada na Costa de Mina, pode portanto ser entendida como uma forma de avançar com esta agenda:

“Em todo o vasto litoral de Angola, excluindo as cidades de Loanda e Benguella e a villa de Mossamedes, há só quatro postos militares (Ambriz, Dande, Novo Redondo e Egyto), e que quasi não podem dispor de um soldado para velar n’um ponto suspeito. Bem lhes custa a defender-se das incursões do gentio; e sem entrar na indagação de outras causas, basta a falta de soldados e de fortins ou quarteis aonde dispor pela costa, para concluir que pouco ou nenhum serviço fazem para evitar o trafico. Medeiam graus entre os mencionados postos, e vão graus d’ahi aos extremos do nosso territorio, e todos esses grandes intervalos não podem com certeza ser vigiados por dois navios de que se componha a estação, nem mesmo por três ou por quatro.

logo de seguida passa a articular os *topoi* da lenda negra sobre os africanos (quanto aos sacrifícios humanos, canibalismo e ao “déspota negro”¹), que vai conjugando com a presença dos “antecessores portugueses”:

“Durante os tempos em que o rei de Dahomé está em guerra não se podem sepultar os cadáveres, que por isso são depositados na própria casa, em caixões bem fechados e cercados de perfumes. [...] Nos intervallos, e principalmente á noite, com a casa mal illuminada, passam-se scenas da mais nojenta crapula e da mais infame devassidão. [...] Não há propriamente religião estabelecida no paiz, e poucos são os individuos que formem uma idéa regular da existência de um ser supremo. Acreditam no poder de um espirito do bem e outro do mal, e sobre este thema variam as crenças nos toscos ídolos que fazem á similhaça do animal, sobre que querem representar o espirito em que têm fé, ou que pretendem tornar propicio aos seus intentos. [...]. Este receio [do “espirito do mal”] é geral não só nos pretos, mas mesmo nos mulatos naturaes de Ajudá; e um dos principaes membros da mais conhecida e preponderante família que ali existe, homem que já tinha viajado e que até fôra capitão de navios negreiros, tornava-se caricato pelo medo que tinha de lhes tocar; não pela consideração de ofender as idéas dos pretos, mas por acreditar piamente que lhe resultaria fatalidade”.²

Esta passagem claramente reúne elementos góticos – a sugestão de “devassidão” com cadáveres é um dos cunhos marcantes da variante portuguesa do género –, com considerações sobre a “religião” local aparentemente inspiradas em Lopes de Lima, terminando com a associação dos “mulatos naturaes de Ajudá” a todas estas crenças e rituais, isto após considerar esta população prova cabal da remota presença portuguesa na

E não se diga que acabou a escravatura na nossa provincia de Angola! É uma ilusão em que muitos laboram, porque ella se não faz hoje com a força com que se fazia há vinte annos. Mas faz-se, e não se devem acreditar as negativas vulgares entre os habitantes da provincia, de que uma boa parte (salvo honrosas e muitas excepções) são interessados na continuação de um tal negocio, ou podem mesmo ter ainda pendentes interesses de contas antigas. [...] O meio verdadeiramente proficuo de evitar, que nas nossas possessões se pense no iniquo trafico de homens para o estrangeiro, é desviar os espiritos dos ganhos fantásticos, ou ao menos muito duvidosos de taes especulações, e mostrar-lhes bem perto os productos claros e valiosos da terra que pizam e a que mal lançam os olhos! [...] provar-lhes o que o algodão e a canna podem render n’esses torrões ainda incultos, mas tão belos e tão extensos [...] facultar-lhes os meios de adquirirem os trabalhadores precisos, hoje brutos, mas que depois de uteis aos mais, sabe-lo-hão ser a si e aos seus”.

Idem, ibidem, pp. 8-10.

¹ “A forma do governo do reino de Dahomé é absoluta e despotica, e está em concordancia com o estado de rudeza em que ainda vivem estes povos. O rei é tudo, e á sua vontade nada resiste”.

Idem, ibidem, p. 43.

² *Idem, ibidem*, pp. 35-38.

área. Por outras palavras, Carlos Silva tenta traçar a quadratura do círculo ao mobilizar o gótico (género em que o horror ao hibridismo cultural e biológico dos crioulos e mulatos ocupa uma posição matricial) para denegrir os africanos negros, ao mesmo tempo que articula uma defesa dos direitos históricos portugueses com base na presença destas mesmas populações: após os horrores narrados, os “antecessores portugueses” passam a ser um mero indicador da decadência lusa.

A obra de Carlos Silva é interessante, no entanto, não só por permitir perceber que a articulação da lenda negra sobre os africanos no contexto de S. João Baptista de Ajudá era feita em conjunto com o avançar de teses gradualistas sobre Angola (mostrando como a produção discursiva sobre o primeiro contexto emprestava lastro à defesa de políticas para o segundo), mas igualmente por o autor sugerir uma explicação para a contínua obsessão portuguesa com o gótico colonial. Esta torna-se clara quando, após apresentar a “religião” local nos moldes maniqueístas acima transcritos, Carlos Silva prossegue para uma análise do “culto” dos “adoradores de cobras”, uma “seita seguida e mesmo obrigativa”, do qual o autor dá os seguintes detalhes:

“Acima de todas estas cobras vulgares, que são esbranquiçadas na barriga com o lombo malhado de preto, de um metro de comprido e quasi da grossura do pulso de um homem, há a cobra grande, o verdadeiro deus, que se não mostra aos estranhos e tem logar oculto no templo. É passeada pela cidade em dias especiaes dentro de um grande caixão, aos hombros dos sacerdotes, e estes dias anunciam-se com antecedencia para que todos fechem portas e janelas e não sáiam ás ruas, durante as horas da procissão, sob pena de serem considerados irreverentes e sofrerem a condemnação do fogo. [...] São fanáticos pela adoração d’este deus cobra; porém não nos constou que em Ajudá lhe fizessem sacrificios humanos, pois não podem considerar-se taes as penas de fogueira sofridas por não cumprimento da lei religiosa, nem mesmo os actos barbaros e indesculpáveis das matanças praticadas por ocasião talvez de faltas de atenção. Comtudo para o interior em Abomé, na côrte do rei, sacrificam-se homens, quasi sempre prisioneiros feitos nas guerras, ou escravos já incapazes de serviço. Praticam esses actos revoltantes com a mais incrível barbaridade, entregando-se com delicias ás mais ferozes scenas de carnificina; as victimas são lançadas ao povo do alto de um estrado aonde se acha o rei, isto depois de lhe ser cortada a cabeça, e ao corpo são feitos pela multidão todos os possiveis insultos; até que reduzido a uma massa medonha e informe, são deixados á margem como pasto a animaes carniceiros.

Parece até que alguns mais fanáticos, levam o canibalismo a comerem as carnes dos sacrificados, e a este respeito lê-se em um jornal francez que em 7 de fevereiro de 1864, foram na ilha de Haïti, judicialmente senceceados á morte muitos negros de varios paizes por anthropophagia, e que estes negros eram adoradores da cobra. Dá depois explicações sobre a seita religiosa da cobra, ou deus **vódû**, que nada adiantam senão em dizer que a cobra não é ciosa, e permite a adoração cumulativa de outros deuses, contantoque sacrifiquem seres humanos, bebendo-lhes o sangue e comendo-lhes a carne.

A tanto não chegaram as notícias que colhi sobre os logares, mas tudo é possível admitir da parte de brutos fanatisados”.¹

O jornal que Carlos Silva cita é o *Le Monde illustré*, número 365 de dois de abril de 1864, em que duas colunas são dedicadas a “Les Vaudoux, anthropophages d’Haïti”, nas quais é citado um processo judicial decorrente no Haiti contra sete praticantes de vodu acusados de antropofagia. Este caso, pela retórica empregue, parece basear-se no seguinte mal-entendido: os acusados, tendo o principal arguido o nome revelador de “Congo”, são imputados de crimes tipicamente associados aos feiticeiros da Africa Ocidental (o devorar de vítimas para obter poderes sobrenaturais), sendo que estes foram entendidos à letra por juízes preconceituosos e desejosos de atacar a religião vodu (que assim aceitam como verídico um quadro que parece saído diretamente do libelo de sangue medieval)².

¹ *Idem, ibidem*, pp. 38-41.

² O vodu é nas páginas de *Le Monde illustré* associado ao “culto da serpente” e ao canibalismo, sendo sugerido que estas práticas são comuns a negros de vários países:

“*Dans l’île de Saint-Domingue, ancienne colonie française, aujourd’hui Haïti, on a exécuté judiciairement, le 7 février dernier, plusieurs individus convaincus de ce crime horrible [a antropofagia]; ces monstres, après avoir étouffé un malheureux enfant et l’avoir dévoré, avaient déjà désigné une autre victime pour recommencer leur odieux festin, quand la justice, heureusement avertie, est venue s’emparer de ces misérables et leur infliger un juste châtement.*

Il existe chez les nègres de certaines contrées une association religieuse, plutôt qu’une religion proprement dite, appelée secte des vaudoux, ou loi de la couleuvre. [...] Unes des prescription de Vaudoux est de lui offrir des sacrifices, et surtout des sacrifices humains. Si les fidèles vont jusqu’à boire le sang et manger les chairs pantelantes de la victime, ils sont sûrs d’obtenir tout ce qu’ils demandent à leur abominable fetiche (Na ilha de São Domingos, antiga colônia francesa, hoje Haiti, foram executados judicialmente, no último 7 de fevereiro, foram vários indivíduos condenados deste crime horrível [a antropofagia]; estes monstros, depois de terem estufado uma infeliz criança e a terem devorado, já tinham designado uma outra para recomençar o seu odioso festim, quando a justiça, felizmente avisada da situação, veio tomar sob custódia estes miseráveis e lhes infligir um justo castigo.

Existem por entre os negros de certos países uma associação religiosa, mais do que propriamente uma religião, chamada **seita dos vodus**, ou lei **da cobra** [...] Uma das prescrições do Vodu é que lhe ofereçam sacrifícios, e sobretudo sacrifícios humanos. Se os fiéis vão ao ponto de beber o sangue e comer as carnes ofegantes das vítimas, eles têm a certeza de que vão obter tudo o que pediram ao seu abominável fetiche)”.
Le Monde illustré, n.º 365, dois de abril de 1864, pp. 230, 238 (ênfase no original).

O “espectro do Haiti”¹, no centro das preocupações dos escravagistas como Azeredo Coutinho desde a revolução de São Domingos, vem portanto de novo a lume, conforme a proposição de transformar a colónia de Angola numa “fazenda”, de economia inspirada no modelo de plantação é articulada. A recuperação dos temas góticos que haviam já sido recorrentes aquando a denúncia na Europa e no Brasil da revolução haitiana são portanto reatualizados, a partir da reprodução do que se escrevia na imprensa francesa, onde o tema era perenemente discutido (por motivos endógenos).

Curiosamente, o tipo de glosa apressada de rumores e dados empíricos apressadamente recolhidos que Carlos Silva efetua, seria duramente criticada pelo mesmo M. Ferreira Ribeiro que apelida o seu livro de “muito auctorizado”, quando este se dedica a desconstruir as conferências de Serpa Pinto², que neste mesmo número é o tema de um breve “Chronica” que dá conta da sua chegada triunfal a Lisboa:

¹ Alain El Youssef, “Haitianismo em perspectiva comparativa: Brasil e Cuba (sécs. XVIII-XIX)”, in *4.º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Curitiba, 2009, p. 3; João Pedro Marques, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 85, 108; Washington Santos Nascimento, “Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Cadernos de Ciências Humanas*, vol. X, n.º 18, 2007, pp. 469-488.

² De facto Serpa Pinto, no seu ensejo de protagonismo, viria a proferir uma série de afirmações demasiado fantásticas para serem levadas a sério:

“Entre aqueles homens havia um muito original – era um branco, por outra, era um cassequer. Até hoje ainda ninguém disse na Europa o que são os cassequeres. Mais brancos do que eu, formam uma tribu nomada. Por causa da sua brancura, sentia-me envergonhado de estar ao pé d’elles. Teem feições perfeitamente ethiopes; em vez de cabelo, uma carapinha curtissima, separada em pequenas porções, n’uma cabeça semi-calva; faces muito proeminentes; e olhos quasi como os chinezes, um pouco inclinados. Emfim, são homens horrivelmente feios, porém, tão robustos que fazem desaparecer uma setta no corpo de um elephante. Foram os unicos selvagens que encontrei n’Africa, porque aos outros povos póde-se chamar barbaros, mas não são selvagens.

A raça dos cassequeres foge de todo o contacto com as outras tribus. [...] É o único povo d’Africa que não usa panella para preparar a comida; e a carne de que se alimenta, é assada no espeto. [...] Vive em grupos de famílias”.

Serpa Pinto “transforma” assim um albino com que se cruza em todo um povo, que depois diz estar na filogenia de um segundo, os “massambas”: “Ha ainda uma raça que se supõe ter origem no cruzamento de outras raças com os cassequeres; é a dos massambas. Estes, um pouco mais civilizados, já usam de panella; são amulatados”. A ideia de existir no centro de África um povo mais selvagem que todos os outros, mas de pele branca, não deixaria de causar tanta aflição à sua audiência – tendo este “quadro” clara entoação gótica – como o albino que originalmente inspirou a história causava vergonha a Serpa Pinto, por conta da sua brancura.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. I, n.º 8, domingo, 20 de julho de 1879, p. 95; vol. I, n.º 9, domingo, 27 de julho de 1879, p. 107.

“O Tejo apresentava um espectáculo magnifico, essa multidão cortando a limpidez das aguas. E todos aclamavam o explorador, tal era o relevo cintilante de sua figura que lhes parecia colossal, na grande poesia dos peninsulares. [...] Serpa Pinto tenciona concorrer á medalha de ouro e ao premio de 10.000 francos que a Sociedade de Geographia de Paris oferece todos os annos ao explorador que mais se tenha distinguido. [...] Congratulamo-nos pela maneira como Serpa Pinto está sendo recebido por todos que prezam a sciencia”.¹

Durante o resto do primeiro volume do *Jornal de Viagens* seria Serpa Pinto² (figura 34) a proporcionar o interlúdio nacional ao material estrangeiro traduzido que era o cerne da publicação. É interessante porém ter em conta que o grande detrator do explorador português, M. Ferreira Ribeiro, partilha espaço nas páginas do *Jornal de Viagens* com a publicação das atas da conferência de Serpa Pinto, assinado um texto de título “O Reino de Daomé”, em que não só relembra a presença portuguesa, como recupera a seguinte descrição de “sacrifícios de victimas humanas”:

«No centro d’aquelle palácio há um grande carneiro subterrâneo de 22 metros em quatro, para receber os cadaveres dos reis. Logo que um morre, coloca-se no meio d’esta catacumba um espécie de eça, feita de grades de ferro, sobre a qual se põe um ataúde de barro, **amassado com sangue de cem captivos feitos nas ultimas guerras**, os quaes n’este acto são degolados para irem servir no outro mundo o falecido rei, cujo cadaver se deposita n’este caixão sanguíneo, tendo por cabeceira a caveira algum rei vizinho, por elle vencido em guerra, [...] depois d’isto assim disposto, obrigam a descer ao subterraneo oitenta mulheres, dansadeiras do rei, chamadas abaias, e cincoenta soldados da sua guarda, que o devem acompanhar na viagem, e para todos se provê de mantimentos. E, o que é de pasmal, não faltam pessoas de ambos os sexos que voluntariamente se ofereçam a tão horrorosa emigração, e para as quaes se conserva por três dias aberta a estreita entrada da catacumba; findo este praso se lhe impõe a pedra fatal, que a cerra e

¹ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, p. 47.

² A tipografia de *Jornal de Viagens* dá mesmo ao prelo uma *Homenagem a Serpa Pinto*, a ser incluída na sua coleção de “Bibliographia Geographica”. A “Conferencia do explorador portuguez Serpa Pinto, Realisada a convite da Sociedade de Geographia de Lisboa, em 16 de junho de 1879, acerca da sua notável travessia da Africa”, vem a ser seriada entre o número cinco do *Jornal de Viagens* – que dedica a sua capa ao explorador – e o número onze do mesmo jornal.

Idem, vol. I, n.º 5, domingo, 29 de junho de 1879, p. 59; vol. I, n.º 6, domingo, seis de julho de 1879, pp. 69, 70-71; vol. I, n.º 7, domingo, 13 de julho de 1879, pp. 81-82; vol. I, n.º 8, domingo, 20 de julho de 1879, p. 95; vol. I, n.º 9, domingo, 27 de julho de 1879, p. 107; vol. I, n.º 10, domingo, três de agosto de 1879, pp. 119-120; vol. I, n.º 11, domingo, dez de agosto de 1879, pp. 130-131.

deixa sepultados vivos todos aquellos miseraveis! Similhantes monstruosidades parecerão fabulas, quandoo raiar a luz da instrucção para os povos de Africa. Urge apressar essa hora”.¹

Esta mobilização do mito do “déspota negro” – tão hiperbólica como qualquer dos exageros de Serpa Pinto – termina no número seguinte, quando o autor refere a chegada de um “antecessor português”, Vicente Ferreira Pires, “enviado por sua alteza o Principe Regente de Portugal, em companhia de D. João Carlos de Bragança, embaixador ethiope do rei de Dahomé”², sendo assim os portugueses de novo associados aos horrores narrados.

Neste primeiro ano do *Jornal de Viagens* fica logo claro que o material francês que ia sendo introduzido em Portugal seria intercalado não só por artigos que mobilizavam a figura do “antecessor português” (supostamente promovendo a defesa dos direitos históricos), como com as descrições das recentes expedições (sendo o heroísmo aventureiro dos novos viajantes apresentado como o antídoto possível ao carácter por vezes decadente dos “antecessores”). Um efeito claro desta estratégia seria o aproveitamento da carga emocional presente no conteúdo original francês para a promoção de causas portuguesas, que decorria mesmo quando por vezes os portugueses inconscientemente adotavam as premissas da sua própria subalternização (típicamente quando o “antecessor português” é invocado de forma ingénua). Esta dinâmica fica bem clara no número dedicado à “Feitiçaria e superstições” dos “Zulus e Cafres”³, sendo que aí se torna nítido que descrições de costumes e crenças de povos da África austral, de Ajudá ou mesmo do Haiti (o espectro da S. Domingos volta a fazer-se sentir graças à abertura às influências francesas, e às ansiedades que acompanhavam a tentativa de transformação de Angola numa “fazenda”) se fundem na lenda negra comum sobre os africanos, que é posteriormente mobilizada para justificar a agenda colonial em territórios não relacionados de forma imediata com estes locais – como Angola.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 7, domingo, 13 de julho de 1879, p. 80 (ênfase no original).

² *Idem*, vol. I, n.º 8, domingo, 20 de julho de 1879, p. 90.

³ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879.

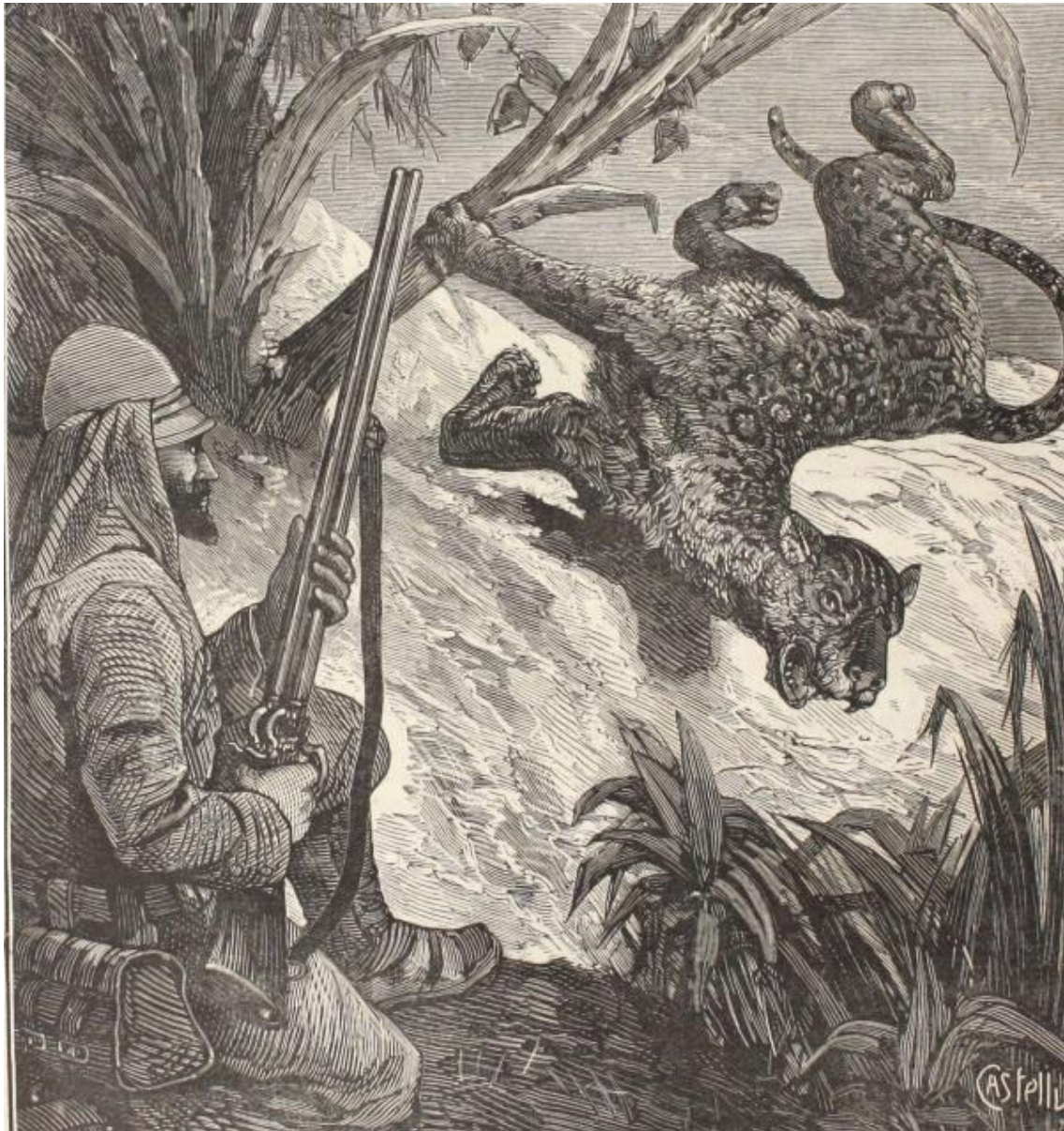


Figura 34 – Gravura de título “Travessia do major Serpa Pinto – A caça ao leopardo”, acompanha a tradução de um artigo originalmente em francês (da autoria de “Jules Gros – Secretario da Sociedade de Geographia de Pariz”) dedicado ao explorador português¹. Este artigo apresenta Serpa Pinto como constando da galeria de notáveis “Heroes do Continente Negro”, enquanto a gravura o insere na rúbrica “Grandes caças”.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 16, domingo, 14 de setembro de 1879, pp. 181-185.



Figura 35 – Gravura de título “Costumes e religiões dos diversos povos: A Arvore Anthropophaga”¹. É possível traçar a evolução na iconografia de árvores relacionadas com o canibalismo, tendo em conta a figura 23.

¹ *Idem*, vol. II, n.º 28, domingo, sete de dezembro de 1879, p. 1.

A grande novidade que o *Jornal de Viagens* traz a todo este processo, porém, torna-se clara apenas no seu segundo volume, que começa ainda em dezembro de 1879, e é inaugurado com uma imagem na capa do número 28, de subtítulo “Costumes e religiões dos diversos povos: A Arvore Anthropophaga”¹. Esta gravura estabelece o limite extremo da “suspensão de descrença” que o jornal tacitamente vai requerendo aos seus leitores² e constitui a melhor forma de reatualizar para o século XIX, e popularizar eficazmente, a noção de que a África era uma “terra de monstros”, de “clima devorador”, e de interior “incógnito e misterioso”, que seria tão cara a Oliveira Martins³. Nesta imagem (figura 35), acompanhada nas páginas seguintes por uma narrativa ficcional de título “A Arvore Anthropophaga”, um grupo de negros precipita-se para o caule grosso do que parece ser uma palmeira deformada, ou se prostrando em aparente reverência ou ansiosamente olhando para a copa desta “arvore”, onde duas figuras, uma mulher – de corpo erotizado e feições próximas às tradicionalmente empregues na Europa para pintar o “êxtase” religioso/físico – e um homem, são aparentemente flagelados por vários tentáculos, enquanto no fundo uma multidão dá visíveis manifestações de apoio ao suplício⁴. O texto acompanhante narra a tragédia de “Ramatava, a rainha mãe”, e seu filho primogénito, “Lambo” (as figuras no topo da árvore de nome “Tépé-Tépé”), situando a cena no interior de Madagáscar⁵.

¹ A “Arvore Anthropophaga” imediatamente ecoa a “*fetish tree* (árvore do fétiche)” de Badagry, conforme esta é descrita por Richard Lander e depois Thomas Buxton.

Idem, vol. II, n.º 28, domingo, sete de dezembro de 1879, pp. 1-3; Richard Lander, *Records of Captain Clapperton's last expedition to Africa: by Richard Lander, his faithful attendant, and the only surviving member of the expedition: with the subsequent adventures of the author*, vol. II, Londres, Henry Colburn e Richard Bentley, 1830, pp. 252-275; Thomas Fowell Buxton, *The African slave trade and its remedy*, Londres, John Murray, 1840, pp. 240-241.

² A narrativa acerca da “*Arvore Anthropophaga*” que será de seguida analisada é quase que decalcada de uma “notícia” dada ao prelo na edição de 28 de abril de 1874 do jornal *New York World*. Esta, da autoria do escritor de contos de terror góticos Edmund Spencer, havia sido desmascarada como ficção em 1888, na revista *Current Literature*. Curiosamente, a noção de que existia uma árvore capaz de se alimentar de seres humanos ressoou de tal maneira com o *zeitgeist* de então que o mito se manteve até às primeiras décadas do século XX, sendo a exposição dos factos publicada na *Current Literature* completamente ignorada (ou tida, paradoxalmente, como fraudulenta). Para um breve resumo da história norte-americana do mito, consultar “The Man-Eating Tree of Madagascar”. Uma transcrição da versão original do mito de Edmund Spencer pode ser encontrada em *Botanica Delira: More Stories of Strange, Undiscovered and Murderous Vegetation*.

Arment Chad (ed.), *Botanica Delira: More Stories of Strange, Undiscovered and Murderous Vegetation*, Landisville, Coachwhip Publications, 2010, pp. 46-54; The Museum of Hoaxes, “The Man-Eating Tree of Madagascar”, 2013, disponível em: http://hoaxes.org/archive/permalink/man_eating_tree_of_madagascar.

³ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, pp. 245-248.

⁴ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 28, domingo, sete de dezembro de 1879, pp. 1-3.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 1.

Sucintamente, a ação de “A Arvore Anthropophaga” divide-se em três atos: no primeiro é dada a descrição das “tres raças distintas” presentes na ilha (para além dos europeus brancos presentes na costa), sendo que imediatamente o narrador afirma que os eventos a ter lugar se passarão no seio da “raça Sakatave”, povos “oriundos da costa africana e que actualmente conservam o typo negro”, que descreve da seguinte forma: “Os Sakataves teem a pelle negra e o cabelo encarapinhado: conservam todos os instinctos da raça africana, esto é, são ignorantes, supersticiosos e... anthropophagos”¹. Torna-se então imediatamente claro que toda a narrativa que se segue é acima de tudo uma destilação em forma de parábola sobre a natureza abominável dos regimes políticos/religiosos africanos:

“...a sua religião é o mais abominavel dos cultos, prestado a uma arvore deificada por elles e que, como a **Drosera rotundifolia**, essa planta tão bem descripta por Darwin (Darwin, o celebre naturalista, chamou ainda há pouco a attenção do mundo sabio para algumas espécies de plantas carnívoras que, agarrando os insectos e fechando as pétalas sobre elles, sugam-lhes todo o sangue e expellem depois o **cadáver** secco. Pedacos de carne crúa desaparecem com a mesma rapidez na «bocca» d’estas arvores fantásticas) – reçume um fluido viscoso que a ajuda a apanhar a presa e possuindo qualidades embriagantes com que os naturaes regalam a sua intemperança”².

É interessante pois notar que nesta passagem Darwin é evocado para dar algum *ethos* a uma narrativa fantástica³, que engloba não só elementos “clássicos” de acusação de idolatria e antropofagia, com uma acusação de “intemperança” (pois indiretamente se

¹ *Idem, ibidem*, pp. 2-3.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ O narrador prossegue o seu texto descrevendo da seguinte forma a “arvore deificada”:

“Imagine-se uma pinha imensa de 5 metros de altura e de uma grossura proporcional. Esta pinha gigantesca, negra e de uma dureza de ferro, é o tronco da arvore divina. No cimo do cone, que tem uns 50 centímetros de largura, vê-se uma dezena de folhas que cáem molles e dobradiças, como nas bananeiras, apenas com a diferença de que estas são nervosas como as da piteira e terminam em pontas de uma agudeza extrema e cavadas no interior.

Todo o bordo das folhas é ornado de fortes espinhos, côr verde-escura. Se subirmos a um rochedo insular para examinarmos um cone redondo, de côr esbranquiçada e de fôrma côncava. Não é flôr, mas uma especie de funil, de chupador, contendo um liquido viscoso e adocicado de propriedades simultaneamente morphicas e envenenadoras. Ao redor d’este recipiente crispam-se vergõntees, torcidas como serpentes e movediças, como seres animados. A sua largura é aproximadamente de 1m,30 e nada de mais aterrador do que o crepitar d’essas plantas verdejantes, que produz uma especie de sibilo muito próprio para causar calefrios aos mais corajosos”.

Idem, ibidem, loc. cit.

afirma que o “deus” dos “Sakataves” é uma fonte de álcool, e o estado de embriaguez uma forma de lhe prestar culto)¹. Ainda na primeira parte, é apresentada Ramatava:

“[Que sendo] viuva havia oito mezes e mãe de um robusto rapaz herdeiro de seu pae, deu á luz um outro filho que, segundo as leis da tribu, devia suceder no trono. Na Europa dá-se precisamente o contrário, mas em Madagascar as leis hereditárias não seguem a mesma praxe que nós”.²

Desta inversão, bem como da de prestar culto a uma árvore que em vez de fálica³ se revela um símbolo claramente iónico⁴, resulta o seguinte drama: Ramatava segundo os “costumes” é forçada a sacrificar o seu primogénito, de nome Lambo, para assegurar o lugar do delfim (de nome Horra). O primeiro ato conclui-se com a “rainha mãe” a escolher proporcionar a Lambo a fuga⁵.

No segundo ato da narrativa, Lambo permanece algum tempo com as demais “raças” da ilha, acabando por privar com os “Europeus”, único grupo que lhe proporcionava “ocasião para mostrar a sua inteligência”⁶. Este exílio termina com a sua decisão de voltar ao reino “Sakatave”, por começar a sentir um amor filial (que tal como a piedade de sua mãe, para o narrador o separa do comum da sua “raça”), sendo que de imediato começa o terceiro ato, quando “um velho muito supersticioso e de um fanatismo sem igual” denuncia a Horra a presença na corte de seu irmão⁷. Então Lambo é entregue a um “sacerdote” que vaticina que a sua vida pertence a “Tépé-Tépé”, a “Árvore Anthropolophaga”, após esta breve troca de palavras: “– Os teus deuses não existem [afirma

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ De notar que a Cruz de Cristo, claro símbolo fálico, é na tradição Católica associada à “Árvore que dá a Vida” por oposição à “Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal” que no Jardim do Éden havia proporcionado a Eva a hipótese de cometer o pecado original.

⁴ Com o seu “cone redondo, de côr esbranquiçada e de fôrma côncava. [Que] Não é flôr, mas uma especie de funil, de chupador, contendo um liquido viscoso e adocicado de propriedades simultaneamente morphicas e envenenadoras”.

Idem, ibidem, loc. cit.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁷ *Idem, ibidem, loc. cit.*

Lambo]. – Blasphemias! [responde o sacerdote] – Raciocino e digo a verdade. [retorque Lambo] – Vaes morrer... [sentencia o sacerdote]”¹.

Este mártir da Razão é portanto levado até ao “deus” iónico/“Arvore”, sendo acompanhado de “mulheres semi-núas, [e] Sakataves embriagados, loucos, [que] gritavam e entoavam hymnos propiciatorios”². Chegando ao local do seu calvário³ Lambo é lançado para o “funil” da árvore, de início resistindo heroicamente aos ataques das suas “vergontas”⁴. Porém, “a multidão gritava-lhe: Tick! o que queria dizer: Bebe! e levou então á bocca uma porção d’esse liquido extranho e sinistro”⁵. Esta passagem, para além de ecoar mais uma vez a Paixão, parece igualmente evocar ordálios como o “juramento de Indua”, pois é de beber este “liquido extranho e sinistro” que o herói de facto morre:

“Um momento depois [de beber o líquido] ergueu-se de um salto. O rosto havia-se-lhe transformado: dir-se-hia que a loucura se apoderara d’elle, tão sereno ordinariamente. Logo se pôz de pé, sobre a concavidade sugadora o **Tépé-Tépé** começou a estender por cima d’elle as suas folhagens mortíferas. A cabeça, o pescoço, os braços ficaram-lhe apertados como em laços de ferro; todo o corpo ficou preso por estas serpentes vegetaes. **Era um novo Lacoonte**.

N’este momento supremo, as grandes folhas do **Tépé-Tépé** ergueram-se lentamente, como os tentáculos de um polvo enorme, e vindo em auxilio das vergontas que rebentavam ao redor do coração da arvore, apertavam com força ainda maior a victima tão odiosamente sacrificada. Estas grandes alavancas sumiram-se em cima da arvore, esmagando-se uma contra a outra. Momentos depois, pelos interstícios do vegetal carnívoro reçumaba um liquido viscoso, misturado de sangue e de entranhas da victima.

Á vista d’esta mistura repugnante, os selvagens Sakataves precipitaram-se sobre a arvore, escalaram-na ululando e por meio de cascas de coco, em forma de vasos, recolheram essa bebida do inferno que sorviam com delicia. Tudo o que se seguiu não foi mais que uma orgia medonha, de convulsões epilepticas e afinal **de uma insensibilidade absoluta**”⁶.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ Sendo que Ramatava, a sua mãe, vai implorando pela sua vida, seguindo um paralelismo com a Paixão de Cristo que revela que a inspiração para a cara da figura erótica/extática que figura na capa do jornal foi de facto a Madona.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

Após esta passagem, que não deixa nada por explicitar (tanto mais se em associação com a gravura da capa do jornal), conclui-se a narrativa com a seguinte passagem: “Horra continuou reinando entre os Sakataves”.

Em “Arvore Anthropophaga”, Lambo é sugestivamente apelidado de “um novo Laocoonte”, sem dúvida devido ao simples paralelo que é estabelecido entre os tentáculos de “Tépé-Tépé” e as serpentes que no mito grego e romano vitimam o sacerdote troiano e seus filhos. Contudo, esta associação é muito mais reveladora do que o seu autor aparentemente se apercebe. Por um lado, numa das versões do mito – a que Virgílio narra na *Eneida* – Laocoonte é condenado a esta morte cruel por Apolo, após desmascarar publicamente o plano de Ulisses¹, descortinando o verdadeiro fim do Cavalo de Troia. No contexto colonial, a associação de Laocoonte a Lambo, que conhecia de perto os brancos europeus que negociavam nas costas de Madagáscar, pode então imediatamente contribuir para conotar estes invasores com o exército de Agamémnon, aproximando metaforicamente as suas mercadorias, presentes e ensinamentos “civilizacionais” à máquina de guerra de Ulisses². De acordo Peter Jones a figura de Laocoonte foi usada na *Eneida* como profeta da desgraça – em vez da opção mais óbvia de Cassandra – porque o autor necessitava que a sua profecia reveladora corresse o “risco” de ser aceite pelos Troianos, mantendo portanto algum suspense até ao castigo mortal do sacerdote, única forma de pôr um termo à sua acertada denúncia (um aviso proferido por Cassandra não apresentava o mesmo risco, estando esta figura destinada a nunca ser ouvida)³. O autor de “Arvore Anthropophaga” ao aproximar Lambo de Laocoonte parece assim, e ainda que inconscientemente, sugerir que a única forma de “calar” os denunciantes africanos negros

¹ Proferindo a célebre frase: “*Equô nê crêdite, Teucrí! Quidquid id est, timeô Danaôs et dôna ferentis* (Não se fíem no cavalo, Troianos! O que quer que seja, eu temo sempre os Danaos, mesmo quando oferecem presentes [tradução do inglês])”.

Peter Jones, *Reading Virgil – Aeneid I and II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 189-190.

² No final de contas, a função das “dádivas” europeias, tanto de álcool, como de tecidos e armas, era na essência destruir a malha social local e/ou criar necessidades a serem economicamente exploradas – sendo que a substituição de normas culturais e a profunda reforma social eram à partida o fim explícito da ação dos missionários.

³ Este suspense teria como fim não jogar com a possibilidade de Laocoonte ser ouvido ou não, pois o desfecho da Guerra de Troia era conhecido, mas sim criar tensão até ser revelada a forma como o sacerdote seria silenciado. Entretanto, ao tornar a sua denúncia numa que podia ter sido ser aceite, Virgílio chama atenção para a ironia de esta não o ter sido, ao longo do período que medeia o discurso de Laocoonte e a sua morte.

Idem, ibidem, loc. cit.

da ação europeia seria a sua supressão imediata e violenta, pois estes, como o sacerdote troiano e de contrário a Cassandra, seriam de outra forma eventualmente ouvidos nas suas acertadas previsões.

Esta hipótese de entender Lambo como um “novo Lacoonte” porque este denuncia as “ofertas” europeias é no entanto aparentemente cauterizada, quando o príncipe negro é descrito pelo autor de “Arvore Anthropophaga” como o maior defensor dos valores e estilo de vida ocidentais. Contudo, o paralelo com o Laocoonte de Virgílio mantém-se a um outro nível, menos óbvio. Lambo adotava nesta narrativa o “culto” da Razão – “Raciocino e digo a verdade”, profere por entre tiradas ateístas, antes de ser condenado à morte¹ –, o que o aproximava dos agentes coloniais iluministas e seus herdeiros liberais (que eram na década de 1880 condenados como havendo oferecido quimeras de liberdade e progresso civilizacional aos africanos negros que Lambo metonimicamente representa). Ora a nova geração de colonialistas defendia de contrário que os negros africanos deviam ser conservados no seio do que se entendia, via a lenda negra sobre os africanos, serem as suas próprias culturas e formações sociais (ainda que atávicas e bárbaras), que sustentavam sociedades que passariam a funcionar apenas como reservas de mão-de-obra a ser exploradas mediante a aplicação indireta de violência, mediada pela autoridade dos “déspotas negros” (sempre auxiliados pelo suposto “terror” dos negros aos feitiços, “fétiches” e “deuses do mal”).

É então que se torna claro por que Lambo é de facto um “novo Lacoonte” que necessita ser imediatamente morto, e precisamente pela ação de um “fétiche” vivo, cujo poder, influenciado pelos iluministas, tinha tido a pretensão de negar: “Tépé-Tépé”, a “Arvore Anthropophaga”. A denúncia de Lambo dos supostos costumes irracionais do seu povo é portanto indiretamente dirigida precisamente aos agentes, autores e intelectuais coloniais que nas últimas décadas do século XIX começam a procurar na lenda negra sobre os africanos formas de ressuscitar um feudalismo neotradicionalista² como forma de anular a herança dos projetos liberais e iluministas. Lambo, denunciando a autoridade do “déspota negro”, seu irmão, e dos (fantasiosos) elementos bárbaros das culturas locais surge como

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 28, domingo, sete de dezembro de 1879, pp. 2-3.

² Porque assente mais na criação de novas “tradições” a partir dos *topoi* constantes da lenda negra, do que na manutenção conservadora destas.

um homem das Luzes negro (abominável para as novas gerações de agentes coloniais europeus) capaz de desmascarar o novo plano neofeudal português, ou de *indirect rule* inglês, tão bem descrito por Oliveira Martins como a “aplicação discreta do princípio do **protectorado** aos soberanos indígenas”, mediante “a conservação das instituições indígenas e o abandono completo das quimeras de aplicação de **imortais princípios**”¹. Obviamente este novo Laocoonte é uma figura ficcional, mas sem dúvida a sua criação surge como resposta à seguinte ansiedade europeia: e se os “indígenas” percebem o “Cavalo de Troia” no cerne deste apoio aos “soberanos indígenas” e suas “instituições”? A solução que o autor sugere, castigando Lambo explicitamente, e de acordo com suplícios tidos como “tradicionais”, é no entanto um guião aplicável a figuras bem reais.

Por outro lado, a associação deste herói à figura clássica de Laocoonte imediatamente remete para a obra de Ephraim Lessing², sugerindo que se deve prestar especial atenção à forma como Lambo é apresentado na gravura que acompanha o texto a “Arvore Anthropophaga”, notando que diferenças e continuidades existem entre ambas as formas de o representar (a oral/textual e a pictórica/plástica)³. A clássica obra de Lessing começa por contestar a comparação que o pioneiro historiador da arte e arqueólogo Johann Winkelmann (1717-1768) havia feito entre o Laocoonte de Virgílio, que grita horripelantemente quando denuncia o Cavalo de Troia e quando é castigado por Apolo, e a estátua do sacerdote troiano e seus filhos descoberta em 1506, e desde então exposta no Vaticano (que se acredita ser de origem grega)⁴. Segundo Winkelmann, na estátua Laocoonte era representado com um rosto sereno, apesar do seu corpo se contorcer de dores, porque o seu escultor havia pressentido a grandeza de alma da personagem, uma vez que pertencia a uma tradição estética superior à Romana, sendo portanto a opção de Virgílio de representar abertamente o desespero e o pranto um índice do relativo decadentismo Latino⁵.

¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953, p. 208.

² Gotthold Ephraim Lessing, *ob. cit.*

³ O próprio Lessing estabelece na introdução da sua seminal obra que as considerações que tece acerca da pintura e da poesia se estendem, no primeiro caso, a todas as artes plásticas, e no segundo caso a todas as formas de representação escrita que partilhassem com esta arte a forma de apresentar o seu objeto.

Idem, ibidem, p. v.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 1-7.

⁵ Teria sido precisamente esta denigração relativa de Virgílio que teria levado Lessing a começar a pensar e a alinhar a sua obra.

Idem, ibidem, loc. cit.

Resumindo tremendamente o seu bem conhecido argumento, Lessing contesta esta posição, defendendo que ambas as obras de arte (poema e estátua) obedeciam a padrões e limites próprios a cada um dos seus géneros, e independentes entre si. Por outras palavras, decorria da natureza da poesia – sua transitoriedade, a forma indireta como representa o seu objeto, etc. – esta possibilitar a representação de Laocoonte da forma como Virgílio o fez, sem que o seu ouvinte/leitor por isso deixasse de se sentir próximo e simpático com o sofrimento do troiano, enquanto nas artes plásticas, se Laocoonte fosse representado de forma permanente no cume do seu sofrimento, o resultado seria não a transmissão de um sentimento de proximidade mas a quebra total de empatia, pois o sacerdote tornar-se-ia grotesco porque suspenso no auge da sua dor. Não cabendo no âmbito desta tese uma exposição crítica da teoria de Lessing, é importante transportar parte dos seus argumentos para a análise da representação deste “novo Laocoonte”, o “Laocoonte negro”.

Para além do estudo comparativo entre a estátua grega de Laocoonte e as linhas de Virgílio que ao sacerdote se referem, Lessing analisa inúmeras outras obras de arte ao longo do seu ensaio, pertencentes a vários géneros (pintura, escultura, poesia), expondo igualmente a forma como umas se influenciam às outras. O caso mais interessante para a presente análise pode ler-se quando o autor compara uma representação feliz, de acordo com as normas internas da pintura que vai descrevendo, de Medeia por Timômaco: o pintor pinta-a antes de assassinar os seus filhos, convidando a audiência a imaginar o momento mais marcante da sua tragédia, em que o amor maternal lutava ainda com os ciúmes. Ao fixar Medeia neste momento, Timômaco convida quem observa a sua pintura a momentaneamente reviver esta tensão de sentimentos, deste interregno resultando uma simpatia pela figura, pois a audiência empaticamente experimentou o turbilhão de emoções que a acompanhou até ao desfecho fatal. Por outro lado, Lessing aponta uma outra obra, cujo conteúdo é apenas dado por éfrase, em que Medeia é pintada no preciso momento em que comete o seu crime, e portanto no auge do horror:

“O poeta [“Philippus”, o autor dos versos] censura-o [ao pintor anónimo] por isso, e diz com justiça, em apóstrofe à Pintura, “Estás tu então para sempre com sede do sangue das tuas

crianças? Há sempre um novo Jasão e uma nova Creúsa para inflamar a tua ira? Para o diabo com a tua própria imagem” adiciona ele enraivecido”.¹

Voltando a análise para a forma como Lambo, o “novo Laocoonte”, é representado tanto no texto como na gravura da capa de *Jornal de Viagens* no auge do seu sofrimento, facilmente se percebe agora que esta nova liberdade de esticar até ao máximo os limites do bom gosto por parte deste periódico, que, seguindo a influência do seu congénere francês, adotava a mesma estética gótica nas suas gravuras que nos seus textos, tem como efeito não a mobilização dos leitores para uma posição simpática em relação ao negro africano, mas sim uma de extrema antipatia. Assim, gravuras como a que ilustra a “Arvore Anthropophaga” moviam pelo *pathos* os leitores de *Jornal de Viagens* contra as culturas africanas e os “déspotas negros” (apresentados como tendo de ser brutalmente submetidos e utilitariamente empregues num sistema de administração indireta), ao mesmo tempo que asseguravam que nenhum tipo de empatia era estendido às vítimas dos suplícios representados. Desta forma, mesmo quando denuncia os crimes dos negreiros e escravagistas, ao estilo dos abolicionistas britânicos, o *Jornal de Viagens* é capaz de o fazer não levando os seus leitores a estender qualquer simpatia às populações negras africanas, porque, de contrário às gravuras que propagandistas ingleses publicitavam e em que as normas consideradas adequadas por Lessing para a pintura eram respeitadas, as novas imagens retratam os africanos negros individuais quer no auge do seu sofrimento (como o “novo Laocoonte” – assim demonstrando quer a sua insensibilidade brutal, quer ausência de espírito), quer no da sua suposta crueldade (como a Medeia do autor anónimo que provoca a reação de “Philippus”) – e sempre acompanhados de um fundo humano de todo insensível à cruel encenação, ou mesmo extasiado com ela.

A figura do “Laocoonte negro” caracteriza-se portanto por implicar um desrespeito fundamental das normas de decoro na representação do sofrimento e do tormento – iconoclastia que não era estendida às figuras de pele branca, se não oriundas de um passado

¹ “The poet [“Philippus”, o autor dos versos] *censures him for this* [ao pintor anónimo], *and says very justly, apostrophizing the Picture, “Art thou then forever thirsting for the blood of thy children? Is there always a new Jason and a new Creusa to inflame thy rage? To the devil with the very picture of thee!” he adds angrily*”. *Idem, ibidem*, pp. 18-19.

remoto ou mítico (“ressuscitadas” apenas num contexto gótico). Por outras palavras, não só passa a ser legítimo apresentar graficamente esta figura negra como sofrendo de forma desfigurada os maiores tormentos – e portanto não respeitando os limites que asseguram, no domínio das artes plásticas, a empatia da audiência – como muitas das vezes os seus carrascos são figuras igualmente desumanizadas por serem fixadas no auge da sua crueldade (como a Medeia do autor anónimo referido por Lessing). O “Laocoonte negro” condensa portanto na sua representação uma desregrada (de acordo com o cânone de Lessing, e com as normas psicológicas que parecem assegurar a empatia das audiências) apresentação gráfica da figura do sofredor (Laocoonte) e do carrasco (Medeia). Por outro lado, o “Laocoonte negro” podia igualmente ser graficamente representado como sereno e passivo, mas nesse caso a noção avançada pelo texto que normalmente acompanhava a imagem era a de que os negros seriam brutos insensíveis à dor, e como tal apenas puníveis de forma justa e proporcional com o recurso aos mais extremos castigos físicos.

Tendo a lição de Lessing em conta, é interessante continuar a seguir o *Jornal de Viagens*. Para além do periódico continuar a apresentar os vários *topoi* da lenda negra sobre os africanos, desta feita reforçados com imagens que fixavam os seus objetos no auge do seu barbarismo, ou sofrimento, o recurso à figura dos “antecessores portugueses” mantém-se, sendo que a partir do número 33, o jornal passa a seriar a tradução de uma conferência proferida por L. Delavau na Sociedade de Geographia de Rochefort¹. Esta, de título “Os Portuguezes Na Africa Central Antes do Seculo XVII”, reproduzida logo de seguida a uma transcrição da obra de Oliveira Martins, *História de Portugal*, sobre a “Tomada de Silves”², tem como fim explícito não só mobilizar o mito da “Herança Sagrada” (não para promover a colonização, mas a manutenção dos territórios), como demonstrar que o caminho a seguir em termos de propaganda internacional deveria ser o de simplesmente reafirmar a presença de “antecessores portugueses” no teatro colonial africano. Contudo, como a própria conferência de L. Delavau mais uma vez demonstra, tal era inevitavelmente algo de ambíguo na nova conjuntura internacional, em que a mera proximidade e familiaridade dos

¹ Que se manteria nos próximos três números.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. II, n.º 33, domingo, onze de janeiro de 1880, pp. 68-69; vol. II, n.º 34, domingo, 18 de janeiro de 1880, pp. 81-82; vol. II, n.º 35, domingo, 25 de janeiro de 1880, pp. 92-93; vol. II, n.º 36, domingo, um de fevereiro de 1880, pp. 104-105.

² *Idem*, vol. II, n.º 33, domingo, onze de janeiro de 1880, pp. 66-68.

portugueses com os africanos passa a ser tida como índice do atraso (civilizacional ou biológico) destes. Afirma L. Delavau: “Hoje ainda mulatos que se inculcam portugueses percorrem toda a Africa austral exercendo a escravatura”¹. A esta “acusação” responde o editor do *Jornal de Viagens* em nota de rodapé: “Estes malfeitores só teem o nome de commum com os portugueses, e são mulatos e negros, e algumas vezes degredados fugidos das penitenciarias”². A sua resposta, porém, é uma solução deselegante para o problema, que se mantém: os “antecessores portugueses” revelam-se sempre uma dádiva ambígua, face às novas valorações raciais (porquê mulatos?) e civilizacionais (porquê degredados?)³.

Esta questão ocupa o palco central quando são publicadas no *Jornal de Viagens* duas partes de um artigo inacabado de autoria anónima, dedicadas à “Questão Serpa Pinto”, e de título “As conferencias e o itinerário do viajante Serpa Pinto”⁴. Este artigo, sem dúvida polémico, propõe-se ponderar a crítica que Manoel Ferreira Ribeiro tece ao explorador português, então ainda sem publicar a monografia sobre as suas viagens. O autor do artigo considera que o explorador, apesar de tudo, “não merecia, nem poderia ser abruptamente despertado para a frieza das questões scientificas, para o exame a sangue-frio da comissão decretada pelo governo”, isto porque, e aqui parece estar explanado o programa do *Jornal de Viagens* de pelo *pathos* levar os portugueses à ação colonial, aos portugueses movia mais o sentimento que o conhecimento⁵:

“Nós somos peninsulares, **temos sede de fantasias, de descrições sentimentais**, um grande amor pela anecdota; as regiões distantes **só as concebemos debaixo de um prisma commovedor, muito colorido, embora nada tenha de exacto e serio**. As palavras de Serpa Pinto vieram corresponder perfeitamente a este modo original de vêrmos as coisas, e podíamos

¹ *Idem*, vol. II, n.º 36, domingo, um de fevereiro de 1880, p. 105.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ Tendo em conta a crescente tendência para aproximar os costumes africanos através do prisma da criminologia, a equação constante dos “antecessores portugueses” com os criminosos degradados revela-se problemática a partir de um novo ângulo: se eram características físicas dos africanos negros que os faziam serem propensos ao crime (e que o eram “provavam-no” os seus costumes), e estas se transmitiam, então a presença ancestral portuguesa patente na fixação de populações crioulas, quando iniciada por criminosos, igualmente portadores de características físicas indesejáveis, apenas poderia resultar na propagação destas, e não na “civilização”.

⁴ *Idem*, vol. II, n.º 39, domingo, 22 de fevereiro de 1880, pp. 135-136; vol. II, n.º 43, domingo, 21 de março de 1880, pp. 183-184.

⁵ *Idem*, vol. II, n.º 39, domingo, 22 de fevereiro de 1880, p. 135.

ter a certeza que o nosso povo protestaria energicamente contra quem quer que ousasse cair na realidade, quasi sempre aspera, das positivities mundanas. [...] Hoje, porém, não estamos nas condições anteriores. O povo retirou-se do fogo de vistas e vae-se acostumando um pouco á luz do gaz. A viagem de Serpa Pinto deixou de ser um hymno monarchico-representativo, de letra muito patriótica, para cair de chofre na analyse fria dos factos”.¹

Face a este último desenvolvimento, o autor do texto louva Ferreira Ribeiro, que afirma não pertencer à “escóla da monchalance patriótica”, que acusa no entanto de ser cega ao facto de “alguns periodicos das ilhas e da Africa continuem affirmando que o ser portuguez só para se conquistar o direito á miséria certa e fatal, será muito **homérico** e até sublime, mas que **não lhes convém**”². Na segunda parte do artigo, este louvor a Ferreira Ribeiro torna-se imediatamente um ataque à rival Sociedade de Geografia de Lisboa, capaz de deixar “correr impressas as primeiras palavras do explorador audaz ao mundo scientifico” no “lastimosíssimo estado” em que estava a transcrição que divulgou da carta de Serpa Pinto ao “ministro da marinha [...] de 3 de setembro de 1878”³. Após este acerto de contas entre o *Jornal de Viagens* e a Sociedade de Geografia de Lisboa (que, recorde-se, havia permitido a republicação da transcrição da “Conferencia do explorador portuguez Serpa Pinto”), que se afigura como o principal mote deste artigo, e após uma reprimenda ao explorador português por ter pretendido dar “a lição ao mestre” Livingstone, de novo surgem considerações sobre a natureza dos povos peninsulares e os seus exploradores, que são prova de como a retórica estrangeira sobre os “antecessores portugueses” havia sido interiorizada:

“O major Serpa Pinto é ainda moço e portuguez, isto é, tem as aspirações levantadas do sangue vigoroso e a **tendencia heroica ou espectacular da nossa raça**. Costumados a contos historicos de um grande brilho, graças a uma desculpável febre patriotica que se manifesta em todas as paginas do passado [perfeita descrição do mito da “Herança Sagrada”], nós, como todos os povos que viveram muito, sentimos ainda de longe em longe as sobreexitações de um sonho heroico, acordamos com sede de commettimentos grandiosos, que assombrem a Europa e sejam

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

² *Idem, ibidem*, p. 136.

³ *Idem*, vol. II, n.º 43, domingo, 21 de março de 1880, p. 183.

cantados pelos Camões do futuro, se os houver. Sangue temos nós, embora se conteste a nossa sciencia. Serpa Pinto lançou mão da primeira ocasião propicia para manifestar estas inclinações ethnicas muito nossas.

No seculo XV seria um navegador valente ou um soldado audaz. Hoje, estava fechado o campo das velhas conquistas, mas, patente diante d'elle, estendia-se o negro continente das façanhas scientificas. Serpa Pinto em que fundamentava a sua exploração? Sentir-se-hia com a abnegação de Livingstone, com a sciencia igual, persistente, fria, mas christã, magnânima, sublime? Por forma alguma. [...] Serpa Pinto seria chamado a representar nas regiões africanas o papel de um Stanley? Respondemos igualmente pela negativa. [...] Diante de obstaculos muito menores torceu a linha da sua conducta e por sacrificios mil vezes mais mediocres contentou-se em estabelecer por averiguações. Extranho espectáculo! Serpa Pinto tem apenas um desejo, sente apenas um mobil poderoso, fatal, febril – Chegar! Atravessar a Africa o mais breve possivel, vêr a costa oriental, embora fosse um grande acto de coragem, e percorrer a Europa, com receio de perder o brilho na demora [...], tal foi o valor, em geral, da sua travessia”.¹

Após estes últimos parágrafos, em que a condenação de Serpa Pinto por defeitos que são no fundo “ethnicos” não deixa de se estender irremediavelmente a toda uma nação e aos “antecessores portugueses” do passado, é sem surpresa que o resto do artigo não chegue a ser publicado². Contudo, uma via de regeneração da decadência colonial portuguesa é sugerida: o herói de “sangue vigoroso”, o sangue “da nossa raça” apesar de nascer do húmus dos “antecessores” e de não dispor de “sciencia” moderna é capaz de ultrapassar pela “coragem” (não pelo trabalho persistente ou o sacrificio) estes limites, sublimando-se num “Camões do futuro”. Assim fica apontado o caminho da celebração do heroísmo individual, enquanto forma de lavar os defeitos “ethnicos” e de provar o valor do “sangue”, e a subalternização que é efeito secundário do aceitar das articulações estrangeiras do mito do “antecessor português” começa então a ser combatida, com o recurso a argumentos racialistas.

¹ *Idem, ibidem*, p. 184 (ênfase não no original).

² Sendo a “Questão Serpa Pinto” de novo abordada numa notícia, que dá conta de um pedido dirigido à Sociedade de Geografia de Lisboa a fim de instalar uma comissão para averiguar as irregularidades na sua missão, “pois que todos os jornaes scientificos e o mundo geographico teem discutido os factos narrados pelo sr. Serpa Pinto”.

Idem, vol. II, n.º 40, domingo, 29 de fevereiro de 1880, p. 152.

O *Jornal de Viagens* prossegue num tom racial, desta feita subalternizante dos africanos negros, sendo avançado, no número 44 do segundo volume, um estudo da série “O Globo – Oitenta Narrações de Geographia Popular”, de título “As raças humanas”¹. Por sua vez, a habitual rúbrica “As grandes caças”, normalmente composta por um texto sensacionalista acompanhado de uma ilustração (referentes à caça de um mamífero de grande porte), é dedicada à “caça ao homem”² (figura 36). Ao serem dadas ao prelo em conjunto, ambas as peças criam uma sinergia notável, pois apesar de o autor anónimo de “As raças humanas” reafirmar o monogenismo e considerar o Homem um “ser privilegiado”, acaba avançando desde logo com o uso de uma categoria inferior à espécie, a de “raça” (inspirando-se em “Buffon, Cuvier” e “Quatrefages”), para estabelecer linhas estanques entre grupos humanos, separando três “raças” humanas (“branca”, “amarela” e “negra”), e considerando a “raça negra” que “domina na Africa” a mais “infeliz”³ – o que ecoa na gravura reproduzida na página seguinte, em que negros africanos são “caçados” como simples animais, numa série que já havia descrito a caça ao urso ou às avestruzes (figuras 30 e 36). O sofrimento, exposto desta forma, mais do que mover quem quer que seja contra a escravatura, apenas vem confirmar o estatuto “racial” “infeliz” dos africanos negros.

É neste mesmo número, significativamente, que começa a ser seriada na rúbrica “Os Heroes do Continente Negro” a “Conferencia dos Exploradores Capello e Ivens – Sessão solemne em 15 de março de 1880”, convenientemente depurada de “detalhes fastidiosos”, marcando-se assim um regresso às páginas do *Jornal de Viagens* do relato de explorações portuguesas (brevemente interrompido após a “Questão Serpa Pinto”)⁴. Capelo e Ivens narram neste primeiro trecho da sua conferência como após haverem feito “na Europa a aquisição de todos os instrumentos e objectos necessários para uma viagem de tal ordem”, partem para Luanda, desviando a sua rota para o sul, após encontro com Stanley⁵, efetuando uma primeira paragem no Bié, cujos povos (“Mocuisso – Mondombes – Muhumbes – Quimbares – Bailundos – Biénos e Ganguellas”)⁶ apenas descrevem em conjunto e por alto, ressaltando que “como para elles o trabalho é um castigo, exprimem o

¹ *Idem*, vol. II, n.º 44, domingo, 28 de março de 1880, pp. 195-196.

² *Idem, ibidem*, pp. 198-199.

³ *Idem, ibidem*, pp. 195-196.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 200.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem*, p. 201.



Figura 36 – Gravura de título “As grandes caças: A caça ao homem”, em que os africanos negros são retratados enquanto presas numa rúbrica que, salvo esta exceção, apenas trata da caça a grandes mamíferos e aves¹.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 198-199.

seu grande affecto pela melhor metade do genero humano, obrigando as pretas ao cultivo dos terrenos, e a trazer-lhes á cubata o alimento cozinhado”¹. Logo de seguida, a mesma secção “Os Heroes do Continente Negro” transcreve de “cartas de Loanda” as últimas notícias de “Stanley na Africa”, narrando as suas viagens a norte da colónia angolana, em Landana e Noki:

“Na momentosa descida do Congo acampou Stanley em uma aldeia de cannibaes. Vendo vários craneos pendurados nas cabanas dos indígenas perguntou o explorador aos africanos a que animal pertenciam. Responderam-lhe. «São de umas feras que á noite nos assolam os campos e aos quaes fazemos montaria de extermínio. A sua carne é para nós um delicioso bocado».

Stanley examinou mais tarde esses craneos – eram de homens! Em grande parte da Africa a caça ao homem continúa hoje, como ha seculos. Livingstone, o colosso humanitário, verteu muitas lagrimas em face d’espectaculos d’este genero. Ora eram tribus que se espedaçavam para venderem os prisioneiros aos negociantes de escravos, ora o ataque por conta d’estes, ataque terrivel, em que a victima defendia a liberdade, a família e a vida. Theatro sanguinolento d’este feito de martyrio, a Africa até quando continuará a redigir a pagina mais tenebrosa da historia dos grandes crimes?

Quando virão a fructear os trabalhos da Europa, a irmã inteligente, humanitária e livre”?²

Enquadrada pela imagem de “As grandes caças: a caça ao homen”, bem como pela descrição que Stanley faz de uma suposta “aldeia de cannibaes”, a “caça ao homem” (captura de escravos para venda) presenciada por Livingstone, “o colosso humanitario”, torna-se indício de um evento de canibalismo (captura de escravos para práticas antropofágicas), sendo esta menção ao explorador missionário assim cooptada como prova da inferioridade racial “negra”. Com este exemplo, fica perfeitamente claro como imagens e textos produzidos em contexto abolicionista (ou por gradualistas defensores do “resgate”, ou por abolicionistas como Livingstone) passam a ser enquadrados, com recurso ao *topos* do canibalismo e por via da lenda negra sobre os africanos, na tecedura das novas narrativas raciais. A gravura que “fixa” permanentemente as populações africanas negras no

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem*, p. 203.

momento violento da captura de escravos (figura 36) tem por sua vez o efeito de naturalizar este evento como uma constante da vida social local (uma sociedade inteira é nesta imobilizada no auge do barbarismo). Neste caso, portanto, o “Laocoonte negro” é ao mesmo tempo a eterna vítima do tráfico humano, e como tal resgatável, e a “Medeia” que perpetra constantemente o hediondo crime de escravizar os seus iguais: a imagem “As grandes caças: a caça ao homem” serve portanto os propósitos não só dos apologistas do “resgate” (nas suas variantes tardias de apoio a esquemas que asseguravam a escravatura encapotada interna às colónias africanas) como dos defensores da política de ocupação e protetorado, promovendo de qualquer destas maneiras a subalternização dos africanos negros.

No número imediatamente seguinte do *Jornal de Viagens* a continuação da rubrica “O Globo – Oitenta Narrações de Geographia Popular” capitaliza logo o saldo preconceituoso que a tiragem anterior, rica em *pathos*, havia acumulado, ao se dedicar a classificar “as sociedades humanas” da seguinte forma¹:

“Examinando-se as diversas formas de governo que predominam actualmente² nas diferentes partes do mundo, notar-se-há que a Africa central está ainda entregue **á anarchia e ao despotismo** dos tempos barbaros, que na Asia reina a monarchia absoluta, e na Europa a realza cada vez mais constitucional e tendendo a aproximar-se do regímen republicano, que é, com pequena differença, o governo das duas Americas”.³

É interessante notar que esta passagem apresenta explicitamente o “déspota negro” como o reverso da moeda da “anarchia”, como tal recuperando o dualismo que punha o “déspota” em contraponto às “hordas canibais” (como supostamente o eram os

¹ *Idem*, vol. II, n.º 45, domingo, quatro de abril de 1880, pp. 206-207.

² Em termos históricos o autor explica da seguinte forma a “evolução” das sociedades: “Os laços unem o marido á mulher e os pães aos filhos, isto é, a família, tal foi o princípio de todas as sociedades. Reuniram-se muitas famílias e compozeram povos, tribus, hordas. Estes povos, tribus, hordas, juntaram-se a seu turno a outros e formaram nações”.

É interessante notar que desta forma o autor considera anacrónico o regime que apontava como sendo o predominante em África no seu tempo, defendendo portanto lugar-comum quanto ao desfasamento temporal do Continente.

Idem, ibidem, loc. cit.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

“Ganguelas”, de acordo com os relatos de José Lacerda¹). Logo de seguida, continua a transcrição da “Conferencia dos Exploradores Capello e Ivens”, sendo que neste trecho os autores narram precisamente a sua estadia entre os “Guanguellas”, reforçando estas exatas noções quanto ao par binário “déspota negro”/“hordas canibais”². Descrevem da seguinte forma uma comitiva “Guanguella”, de “pretos pertencentes ao Soba N’Gange”:

“Vinham estes selvagens com os corpos pintados d’encarnado com azeite de rícino e tacula, peles na cinta, penteados extravagantes, e armados de zagaias; e trazendo á sua frente o soba, que os mandava, se dirigiam a nós com demonstrações de felicitação, ao contrário do que esperavamos”.³

O líder da comitiva, “vinha pedir a nossa influencia junto do soba do Quioco [Tchokwé] para este o collocar na posse dos seus estados”⁴, pedido que os exploradores entendem como um embaraço, sendo o fraco líder dos “Guanguellas” apelidado de um “infeliz”. O “déspota negro” Tchokwé, de contrário, é descrito nestes elogiosos termos:

“Demorámos aqui vinte dias [“perto da senzala de N’Dumbo Atembo”] na organização de nossos trabalhos, e pelo tracto que tivemos com este Soba reconhecemos n’elle um preto inteligente e investigador, desejando saber de nós os costumes dos brancos, dando sempre muita attenção ás nossas informações”.⁵

Na corte deste seu “amigo, governador de Quioco”, recolhem ainda informações “etnográficas” quanto aos “povos” locais (“Guanguellas”), chegando à conclusão, com base em informadores Tchokwé, que dois deles (os “Cachelangues e Zuala-Mavumos”) eram “anthropophagos”. Quanto aos “Quioco”, afirmam os exploradores que tanto estes

¹ *Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial*, 4ª Série, parte não oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 191.

² *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 45, domingo, quatro de abril de 1880, pp. 208-210.

³ *Idem, ibidem*, p. 208-209.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 209.

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

como os demais povos tinham o “fetichismo grosseiro” como religião, no entanto tal não constituindo barreira para que um “déspota negro” do calibre de “N’Dunbo Atembo” fosse avassalado – ato que Capelo e Ivens assinalam oferecendo-lhe uma “antiga librê d’uma casa aristocrática, o que dava ao illustre regulo a apparencia d’um cocheiro descalço, tendo em vez de chapeu, uma mal acabada corôa de latão”¹. Apesar do ridículo com que os narradores pretendem cobrir a figura do “déspota negro” em causa, é esclarecedor que é com ela que tratam, e a quem procuram para estabelecer relações officiosas (“tratado de vassallagem”) com Portugal, ao mesmo tempo aceitando e reforçando a naturalidade do par binário “déspota negro”/“hordas canibais” (sendo o “fetichismo” comum a todos).

Na rubrica imediatamente seguinte de “O Globo – Oitenta Narrações de Geographia Popular”, desta feita dedicada às “Linguas e religiões”, o “fetichismo ou culto da natureza” é precisamente apresentado como uma forma de politeísmo e “a religião dos povos mais selvagens”², sendo que o tema das crenças religiosas locais é retomado por Capelo e Ivens, que após descreverem a sua viagem até Cassange, as terras dos “Bangalos”³ (Imbangalas)⁴, fazem um “pequeno parenthese, afim de dar uma ideia, embora rápida, de alguns factos notáveis, que em Cassange tivemos occasião de observar”⁵. Este, “pequeno parenthese”, em que analisam a crença no poder do feitiço e o papel social dos ordálios será, devido ao seu grande interesse, transcrito na íntegra em anexo (documento 4).

Capelo e Ivens começam por referir que entre os povos “Bangalos” o “mais interessante, é sem dúvida o que tem relação com a questão dos feiticeiros”, sendo que reafirmam a posição de António Gil, de acordo com a qual “uma das mais serias imputações que em Africa se póde fazer ao preto, é sem dúvida o de feiticeiro”⁶. A percepção que têm de que o “feiticeiro” é “uma creatura odiosa, de quem todos fogem como do flagelo o mais terrivel e que tem como ultimo e único recurso o provar que o não

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem*, vol. II, n.º 46, domingo, onze de abril de 1880, pp. 219-220.

³ Que descrevem da seguinte forma:

“São verdadeiramente extraordinárias as manifestações guerreiras de todos estes gentios. Armados de espingarda, frechas, zagaia e chuços, reunidos n’uma indiscriptível miscelânea, apresentam-se estes barbaros com infernal gritaria, agravada ainda pelos sons das caixas de guerra que tângem desesperadamente”.

Idem, vol. II, n.º 49, domingo, dois de maio de 1880, p. 261.

⁴ *Idem*, vol. II, n.º 48, domingo, 25 de abril de 1880, pp. 249-251.

⁵ *Idem*, vol. II, n.º 49, domingo, dois de maio de 1880, pp. 261-262.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 261.

é, por meio do denominado **juramento**”, é muito importante, porque revela que os exploradores não vão cometer o erro da rúbrica “Zulus e Cafres”¹ e utilizar o termo “feiticeiro” para descrever todo o tipo de operadores rituais africanos (misturando o discurso europeu sobre estes com elementos africanos sobre a “criatura odiosa” que era o “feiticeiro” de acordo com as culturas locais)². Igualmente interessante é que os autores utilizem elementos do gótico português para dar a entender a natureza da personagem, afirmando que de acordo com o ponto de vista local o feiticeiro é um “verdadeiro lobishomem”³. Por outro lado, ao reconhecerem o “juramento” como forma de os imputados de praticar feitiçaria se livrarem do estigma associado a esta acusação, os autores admitem uma válvula de escape que os defensores do “resgate humanitário” vinham negando, ainda que classificando o ordálio de “bárbaro, repugnante, inqualificável, de funestos resultados quasi sempre, não decidindo cousa alguma como era fácil de prever, mas inteiramente estabelecido entre os povos d’Africa”⁴:

“Denomina-se no sul **N’gaie**, e aquelle que o administra **N’Ganga**; nos Bangalos **Bambu**, nos Bondos, **N’Dua**, na Lunda **Moaji**, tendo emfim nomes variados nos outros sertões e de que agora não me recordo.

Compõe-se nos Bangalos, por exemplo, de uma bebida feita com a casca de uma planta que suponho ser da família das acácias, e que depois de pulverizada no pilão e posta de infusão em agua, é reduzida a uma massa espessa de côr avermelhada.

Esta massa tem ao que parece propriedade extremamente irritante, pois que são frequentes os vômitos sanguíneos após a ingestão de uma porção da mesma, massa não inferior a meia libra, e que devem ser como suponho devidos á existência de algum corpo adstringente de que não podemos haver conhecimento”⁵.

Os exploradores narram de seguida como se processa a cerimónia da toma deste ordálio, a partir de informações oralmente recolhidas, terminando com a descrição de um

¹ *Idem*, vol. I, n.º 4, domingo, 22 de junho de 1879, pp. 38-40.

² *Idem*, vol. II, n.º 49, domingo, dois de maio de 1880, p. 261 (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

caso concreto que dizem ter presenciado, em que uma “pobre mulher acusada de feiticeira por pessoas de sua família” sucumbe ao “juramento”¹. O efeito que este “pequeno parentese” tem por entre as páginas do *Jornal de Viagens* – repletas de relatos de horrores e de gravuras em que estes eram explicitamente ilustrados – é agora fácil de subentender, mas, o mais interessante desta transcrição da “Conferencia dos Exploradores Capello e Ivens” está em os autores narrarem a seguinte evolução no costume do “juramento”:

“Presentemente a mania do **bambu** vae-se modificando no sertão, sobretudo em questão de pouca importância.

Serve porém ainda, para decidir litígios entre dous indivíduos, ou mesmo familias inteiras, empregando um processo analogo, em dous cães, que as partes litigantes fornecem, aos quaes se administra o **bambu**, perdendo a causa o dono do cão que morre, visto não ter segundo elles, a razão por sua parte”.²

Esta “notícia” de uma evolução nos costumes é importante, porque pode sinalizar, caso seja verdadeira, que o recurso ao “juramento” e a forma de o administrar estavam em vias de se alterar, provavelmente porque as acusações de feitiçaria e o ordálio deixavam de ser um aspeto central nos mecanismos de obtenção de mão-de-obra gratuita (agora centrados na capacidade de coagir africanos negros ao trabalho forçado, e não na criação de escravos). Ora se um novo paradigma português na hora de obter mão-de-obra forçada é capaz de provocar em 1880 uma semelhante mudança, a hipótese de que o “resgate humanitário” havia inicialmente contribuído para uma maior incidência de acusações de feitiçaria e de recurso a ordálios sai reforçada, sendo mais uma vez articulado o vínculo entre estes costumes e o mercado de escravos. Por outro lado, é possível que a suposta alteração dos costumes para uma forma “mais humana” seja só propaganda (sendo estes “humanos” *a priori*, ou permanecendo idênticos), de forma a os incluir nas “instituições indígenas”³ que autores como Oliveira Martins vinham defendendo ser necessário

¹ *Idem, ibidem*, pp. 261-262.

² *Idem, ibidem*, p. 262 (ênfase no original).

³ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 208.

conservar a fim de manter um regime de protetorado eficaz (porque nestas assentava o poder dos intermediários “déspotas negros”).

De facto, a mobilização que Capelo e Ivens fazem dos mitos de canibalismo associados ao “jága” dos “Bangalos” de Cassange parece ir neste sentido, sendo reafirmados como forma de realçar o poder do “déspota negro”:

“São ainda dignos de menção os usos especiais empregados por estes selvagens, quando um novo jága é eleito; dão elles uma ideia do estado de barbaria d’estes desgraçados, que muitos annos ainda estarão apartados dos benefícios da civilização europeia.

Tem o novo jága de passar por um certo numero de provas denominadas por elles **preceitos**, tão repugnantes quanto odiosos, e a que infalivelmente tem de se sujeitar, sob pena de não ser investido no governo do estado.

Uma d’ellas, a mais importante para não narrar todas, é sem dúvida o banquete denominado **Dicongo**, que é offerecido ao jága.

Compõe-se este de um enorme cosido, feito com três pernas de animaes distinctos a saber: de boi, de carneiro e... de homem.

O desgraçado a quem fatalmente tem de ser arrancada uma perna para satisfação de um tão odioso preceito, é entregue por uma determinada senzala, de onde o trazem enganado para o **quilombo** do soba, afim de convenientemente esquartejado, figurar no monstruoso banquete, com uma perna e competente pé pelo menos.

Tão extraordinário prato, é, antes de enviado ao jága, mandado com verdadeira procissão pelas terras próximas do quilombo e oferecido a todos quando por ellas se acharem estabelecidas, que de resto para se eximirem ao insólito prazer de devorar um dedo grande de pé humano, se vêem na necessidade de pagar grande numero de peças de fazenda ou garrafas de aguardente, que o gentio exige em pagamento da abstenção.

Volta o manjar para a residência do jága aonde, reunido este com seus macotas em sessão solemne, se dão o estupendo prazer de devorar uma perna humana, até ao que ella tem de mais resistente para dente de Canibaes, os ossos, denominando esta festa a do Dicongo”.¹

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 49, domingo, dois de maio de 1880, pp. 261-262.

A recuperação destes mitos, já anteriormente analisados enquanto parte da lenda negra sobre os africanos, ganha no entanto um relevo diferente, graças à sinergia com as imagens que vão sendo dadas ao prelo em *Jornal de Viagens*, de acordo com a já descrita dinâmica de capturar as sociedades africanas e os indivíduos negros no auge da sua suposta selvageria. Um caso paradigmático desta tendência, é a ressurgimento nas páginas do *Jornal de Viagens* dos mitos sobre o “Reino de Daomé” já anteriormente articulados por M. Ferreira Ribeiro¹ (inspirados no trabalho de Carlos Eugénio Corrêa da Silva²), desta feita acompanhados por gravuras que representam graficamente os “costumes” criminosos deste reino (figura 37)³. Este exemplo é igualmente interessante, porque nele o mito do “déspota negro” surge de novo associado a um tema recorrente do gótico, a fixação com caveiras e cabeças decepadas⁴:

“Subiu depois uma plata-fórma onde estavam muitas canastras, contendo um homem vivo, cuja cabeça sahia fóra da tampa. As canastras foram alinhadas em frente do rei, que se poz a adorar solemnemente os seus fetiches; depois desapertou-se o braço direito de cada victima para que podesse beber um copo de aguardente á saude do monarca. Feito isto, as canastras foram precipitadas, uma apoz outra, abaixo da plata-forma, onde a multidão, ululante, disputava esta offerta, como os rapazes das nossas aldeias se precipitam sobre os confeitos da boda. Quem quer que tivesse a felicidade de agarrar uma das victimas e de cortar-lhe a cabeça, podia trocar este tropheu por uma certa quantia”.⁵

Desta feita, porém “a sede de sangue do Moloch africano” é retratada igualmente numa gravura, aumentando grandemente o *pathos* do conjunto⁶, que traz à memória a

¹ *Idem*, vol. I, n.º 7, domingo, 13 de julho de 1879, p. 80 (ênfase no original).

² Carlos Eugénio Corrêa da Silva, *ob. cit.*.

³ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. III, n.º 70, domingo, 26 de setembro de 1880, p. 190.

⁴ Para uma interpretação dos rituais relacionados com os reis do Daomé, que reclamavam o direito simbólico de “possuir as cabeças” dos seus súbditos, enquanto metáfora para terem legitimidade para, na função de chefes de Estado, dispensar a pena capital, bem como para uma análise de como a decapitação pós-morte dos cadáveres se enquadrava no culto dos antepassados locais (com o qual a autoridade centralizada dos reis entreva por vezes em conflito), consultar “*My Head Belongs to the King*” de Robin Law.

Robin Law, “*My Head Belongs to the King*: on the Political and Ritual Significance of Decapitation in Pre-Colonial Dahomey”, in *The Journal of African History*, vol. XXX, n.º 3, 1989, pp. 399-415.

⁵ *Idem*, vol. III, n.º 70, domingo, 26 de setembro de 1880, pp. 191-192.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 192.

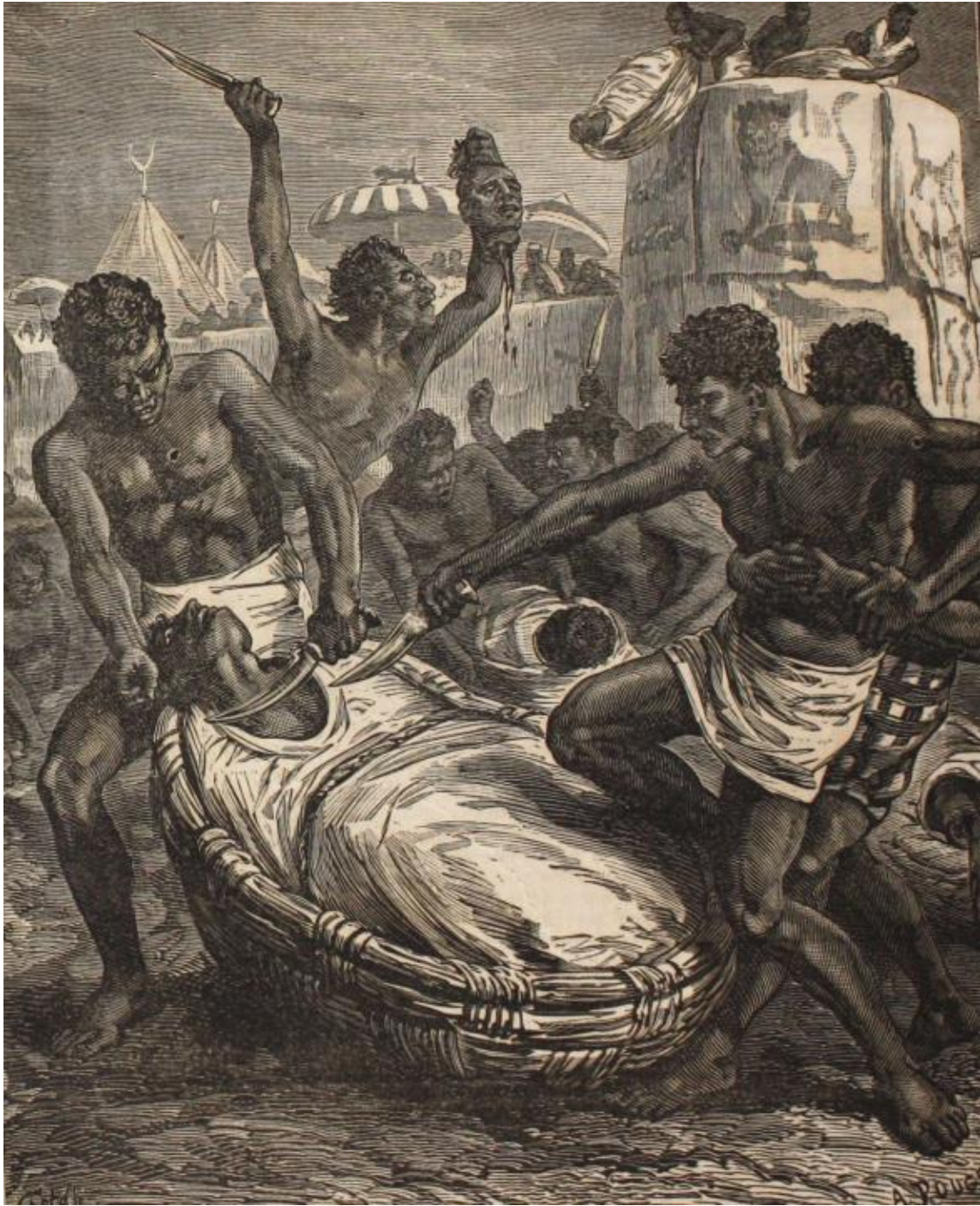


Figura 37 – Gravura de título “Costumes e religiões dos diversos povos: As matanças no Dahomey”¹. Comparar com figuras 7 e 8.

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. III, n.º 70, domingo, 26 de setembro de 1880, p. 190.

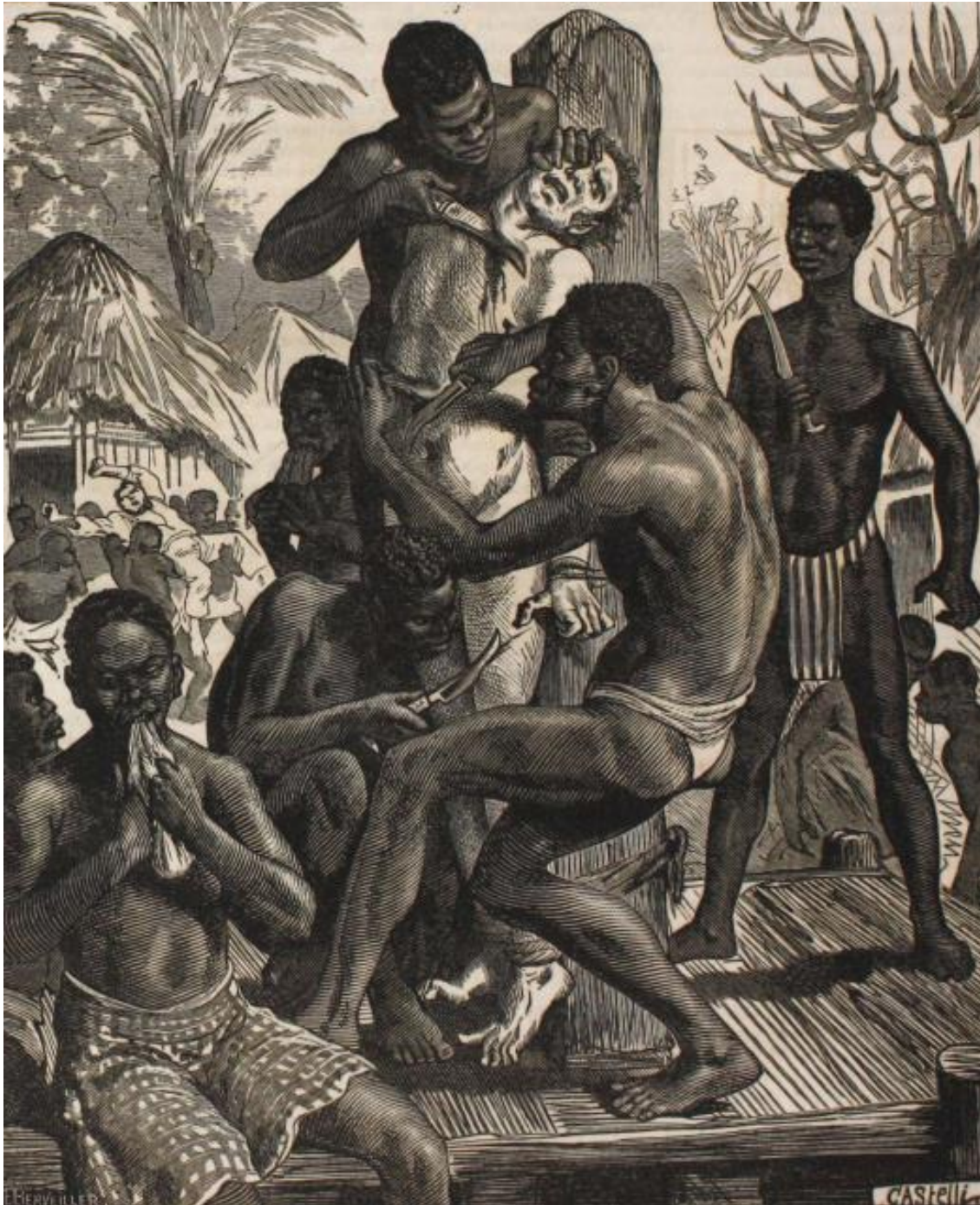


Figura 38 – Gravura de título “A vida selvagem: Os antropofagos”, capa do *Jornal de Viagens*, e acompanhada do texto “Vida Selvagem: Os Antropofagos”, da autoria de Jules Gros, secretário da “Sociedade de Geographia Commercial de Paris”¹:

¹ *Idem*, vol. III, n.º 68, domingo, doze de setembro, pp. 169-171.

“Apesar de todos os esforços empregados pela civilização em combater antropofagos é certo que o cannibalismo existe ainda hoje em a Nova-Zelandia, nas ilhas Fidji e Kanaks e na Africa Central [...]. E não se pode afirmar que estes povos vivam em completo estado selvagem e que esse gosto pela carne humana provenha de uma loucura, ou aberração. Essas nações barbaras, que têm e praticam as suas leis religiosas e civis, são canibais por educação. Para ellas comer carne humana, é satisfazer uma paixão gastronómica por um petisco preferido, assim como entre nós há predilecções por pratos especiaes dos cosinheiros eméritos.

A antropophagia é, pois, um requinte da culinaria dos selvagens”.¹

¹ *Idem, ibidem*, p. 170.

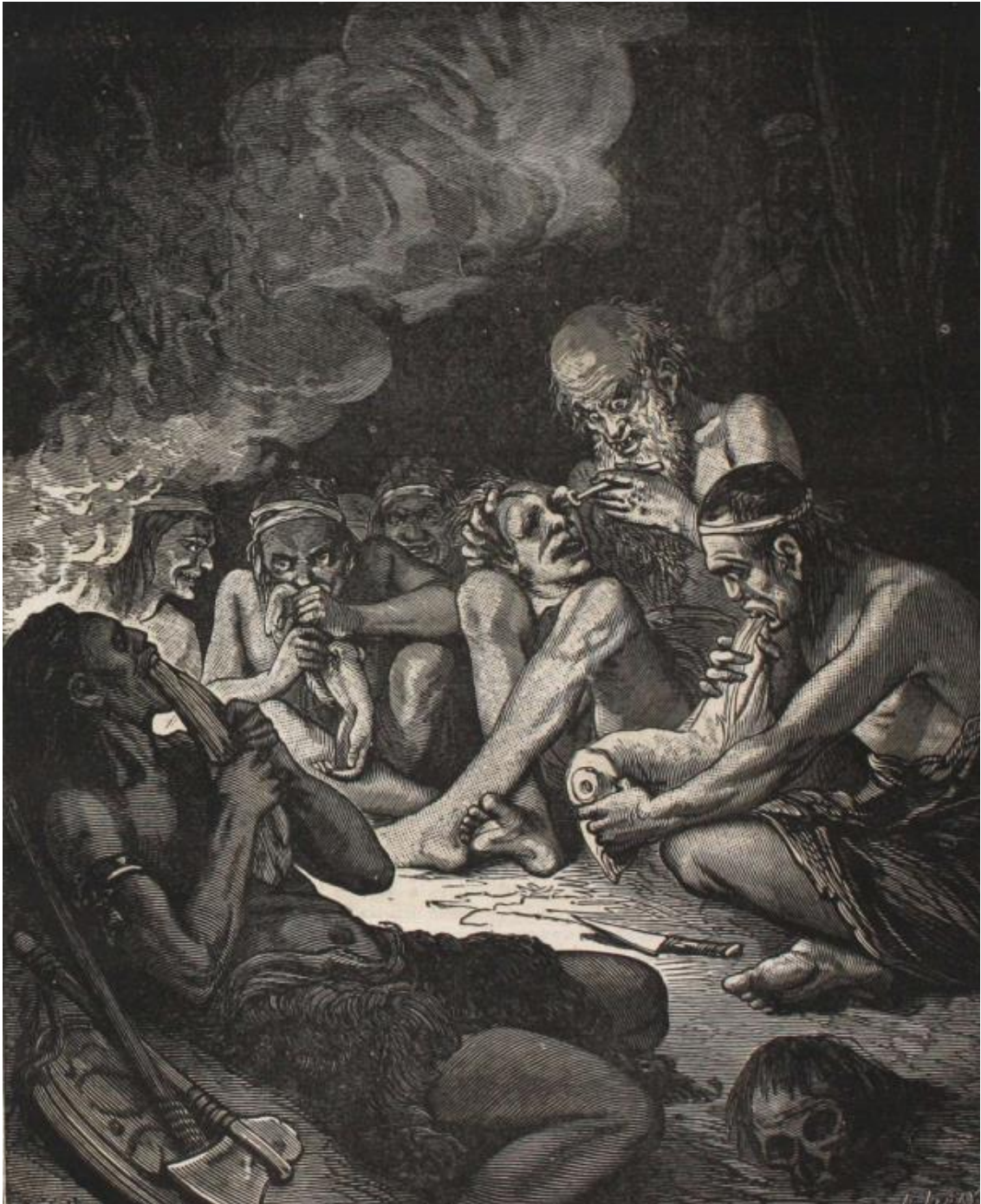


Figura 39 – Nova gravura de título “A vida selvagem: Os antropófagos”, mais uma vez capa do *Jornal de Viagens*, acompanhada desta feita do texto “Vida Selvagem: Os Antropofagos II”, igualmente da autoria de Jules Gros¹.

¹ *Idem*, vol. III, n.º 69, domingo, 19 de setembro, pp. 181-183.



Figura 40 – Gravura de subtítulo “O garrote, scena de costumes mexicanos”, inaugura a secção “Supplicios e torturas dos diversos povos”¹. O tema dos castigos violentos e mortais vinha no entanto desde o início a ser tratado no *Jornal de Viagens*, sendo a sua representação gráfica gótica uma constante, bem como era perene a relocalização de antigos costumes e hábitos europeus para o espaço colonial ou pós-colonial.

¹ *Idem*, vol. II, n.º 50, domingo, nove de maio, p. 265.



Figura 41 – Gravura de título “Aventuras perigosas em a Nova Guiné – Castigo de criminosos”, ocupa a primeira capa de sempre do *Jornal de Viagens*, provando que os castigos violentos “tradicionais” das sociedades não ocidentais são uma obsessão perene dos editores deste jornal, e do seu congénere francês¹.

¹ *Idem*, vol. I, n.º 1, domingo, um de agosto de 1879, p. 1.



Figura 42 – Gravura “Costumes e religiões de diversos povos – A lei de Lynch”, que é acompanhada de um texto de semelhante título, em que os linchamentos de negros escravos fugidos ou “criminosos apanhados em flagrante” são lastimados como “justiça expedita, brutal, talvez indispensável para expurgar da colônia nascente os malfeitores” mas “indignas de um povo civilizado e livre”. Contudo, o tom geral da notícia é um de desculpabilização desta prática, “quando é aplicada com justiça e sem barbarie”, e especialmente num tempo em que a “America é agitada pelas greves simultâneas dos operarios dos caminhos de ferro”¹.

¹ *Idem*, vol. II, n.º 37, domingo oito de fevereiro, pp. 109-111.

apologia da decapitação por parte do “Sargento Hicuça”¹ e as mistificações de João Libório acerca “[d]o preto com a graduação, **corta cabeças**”². Esta estratégia de aumentar o impacto de antigos mitos mediante a sua nova articulação em associação com gravuras explícitas dita igualmente o surgimento no terceiro volume do periódico de um par de imagens dedicadas à “Vida Selvagem”, sendo ambas ilustrações de antropofagia, que superam em muito o *pathos* das xilogravuras renascentistas de açougues humanos (figuras 16, 23, 38 e 39).

Desta nova articulação não resulta, porém, a proposta do avanço de medidas idênticas às que haviam sido defendidas pelos advogados do “resgate humanitário”, mas sim a sugestão vaga de um sistema capaz de “digerir” a diferença africana pela via penal, entendendo os costumes locais enquanto crimes. De facto, um dos temas mais recorrentes em *Jornal de Viagens* é o do castigo corporal violento, que, mesmo quando é apresentado como forma de ilustrar a insensibilidade do “Laocoonte negro”, é lamentado como necessário. Assim, a proliferação de imagens de suplícios e penas físicas acaba criando um círculo vicioso, em que estas medidas apesar de condenadas surgem como a única forma de lidar com os africanos negros (e demais povos vítimas do confronto colonial) pelo simples facto de a sua omnipresença “provar” a sua necessidade (figuras 40, 41 e 42). Esta dinâmica confirma a noção de Oliveira Martins de que devia ser a “**força e não o contrato**” a “**expressão activa**”³ das relações coloniais, criando a ideia de que o Estado colonial tinha o “dever” de, por um lado, internalizar parte das práticas violentas atribuídas aos “déspotas negros” (“única” forma de lidar com os africanos negros), e de, por outro, evitar que os líderes das formações políticas africanas não só praticassem excessos, como fossem demasiado lenientes (não satisfazendo as expectativas que os europeus vinham criando em relação ao seu poder absoluto e sanguinário):

“Nos ultimos dias da nossa viagem para aquelle ponto deu-se um facto na nossa comitiva, que merece ser citado por dar a medida exacta do valor da vida do homem nos sertões africanos. Foi

¹ *Annaes do Conselho Ultramarino*, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pp. 306-307.

² *Idem, ibidem*, p. 448 (ênfase no original).

³ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]195, p. 189 (ênfase não no original).

o caso que tendo nós chegado ás terras do Soba, um dos homens da Quibuca disparou sobre um seu companheiro um tiro de balla, que o varou completamente, succumbindo este ao ferimento dois dias depois do desagradável incidente.

Intimidados imediatamente para dar conta ao Soba da maneira porque o crime tinha sido praticado, o fizemos sem perda de tempo, sendo por elle condemnado, com grande espanto nosso, ao pagamento de duas jardas de fazenda, que tanto era o valor do crime commettido n'estas circunstancias. D'aqui se póde bem inferir quão longe está da legislação penal da Europa, aquella que por ora rege em Africa as innumeradas tribus por ella dispersas".¹

Os exploradores Capelo e Ivens terminam a sua narrativa descrevendo o seu regresso a terras dominadas pelos portugueses (Ambaca e Pungo Andongo), manifestando a sua opinião “muito lisonjeira, e mui distante das apreciações geralmente feitas” às “tribus” da área, e concluindo que “Angola é extremamente rica, [...] só carece de caminhos e homens e vontade”². Por outras palavras, obras públicas a levar a cabo com mão-de-obra forçada, e heróis que sublimassem a vetusta presença dos “antecessores portugueses”.

A celebração pública desta “sublimação” atinge o auge no terceiro volume do *Jornal de Viagens*, referente aos meses de maio a novembro de 1880, que abrange não só a celebração a dez de junho do tricentenário de Camões³ – figura tutelar da superação do legado épico por via do “heroísmo” em contexto colonial – como a fundação da Sociedade de Geografia Comercial do Porto. Então, nos boletins desta sociedade, cuja publicação conta com o apoio vital de Pinheiro Chagas⁴, Silva Porto é enaltecido, ato que não

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 50, domingo, nove de maio de 1880, p. 274.

² *Idem, ibidem*, vol. II, n.º 51, domingo, 16 de maio de 1880, pp. 285-286.

³ Sobre as “Comemorações Camonianas” de 1880 enquanto início de um “Ciclo Nacionalista-Imperialista” de “liturgias cívicas”, na expressão de Fernando Catroga, consultar o seu capítulo “Ritualizações da História”. Segundo o autor, o “ritual comemoracionista” era apercebido como tendo “uma função «ressuscitadora» e de representificação, agora conseguida através das decantações das virtudes do homenageado elevado a *representative man* da alma nacional”.

Fernando Catroga, “Ritualizações da História”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 551-555.

⁴ “O Boletim, órgão especial, manifestação palpável e positiva da nossa vida social, repositório dos nossos trabalhos, é, sem duvida, uma necessidade em sociedades d’esta natureza. Era uma necessidade a sua publicação: era um embaraço grande a despeza, que d’ella resultava.

Mercê dos esforços do nosso consocio, o ex.^{mo} sr. Manoel Pinheiro Chagas, evitou-se em parte uma das maiores dificuldades, pois que o governo tomou á Sociedade cem exemplares de cada numero do Boletim. Este foi, sem duvida, um dos mais valiosos serviços que devemos ao ex.^{mo} sr. Pinheiro Chagas.

surpreende tendo em conta o seu papel pioneiro no assumir de uma aura de aventureiro “burguês” no relato das suas viagens:

“O sertanejo Silva Porto, hoje capitão-mór no Bihé¹, é demasiadamente conhecido no mundo geographico, para que seja preciso enaltecer a sua obra. Todos os geógrafos e exploradores africanos fallam d’elle, e alguns lhe deveram generosa hospitalidade, guias e socorros, para a continuação dos seus trabalhos. Se, nem todos, corresponderam dignamente á bizarrria com que haviam sido tratados, se alguns deram até mostras de grande ingratição, não deixa comtudo nenhum de reconhecer a valia, a enorme popularidade e o grande prestigio do seu nome entre as tribus negras dos sertões da Africa occidental.

Coube á Sociedade de Geographia Commercial do Porto a felicidade de lhe ser oferecida por Silva Porto a collecção inedita dos seus diários, em que, **além das peripécias ocorridas nas suas muitas viagens**, veem consignados importantíssimos esclarecimentos geográficos, commerciaes e ethnologicos. Escriptos dia a dia, na linguagem desprezensosa de quem escreve para si e não para a publicidade, são por isso mesmo, mais curiosos e dignos de atenta leitura esses documentos.

A Sociedade de Geographia Commercial do Porto, encetando a sua publicação n’este **Boletim**, tem fundados motivos para crer que elles serão devidamente apreciados, e resolveu, por isso, que formassem um volume á parte, com paginação especial; e, como todas as viagens estão completasse redigidas em separado, começará a publicação pelo diário referente á travessia que Silva Porto fez de costa a contra costa, enviado em missão especial pelo governador geral de Angola d’essa época”.²

Para além de Silva Porto³, também Henrique de Carvalho começa a ter o seu trabalho divulgado¹, sendo notória a esperança de que o “Muáta Yanvo” ao qual o explorador se

Não quis porém, o conselho geral, como representante d’esta Sociedade, deixar de corresponder condignamente áquelle favor do governo, e resolveu, sob proposta unanimemente approvada do sr. Vieira Castro, que fossem distribuídos gratuitamente por bibliotecas e gabinetes de leitura do paiz, pelo menos, cem exemplares de cada numero do nosso Boletim.

[...] Porto e sala das sessões, junho de 1883.

José Augusto Corrêa de Barros”.

Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto, 2.^a Série, n.º 4, fevereiro-março de 1884, p. 152.

¹ Tendo sido promovido a este posto, acima de tudo honorífico, por Pinheiro Chagas.

² *Idem*, 3.^a Série, n.º 1, maio de 1886, pp. 7-8 (ênfase não no original).

³ Cujo suicídio “patriótico” em 1890 seria aproveitado de aí em diante para o tornar uma figura ainda mais heroica, e metonímia de uma nação a braços com a sua eminente “decadência”, sendo este ato apresentado como um “martírio” em prol da Pátria:

dirigia fosse um “déspota negro” capaz de se tornar um parceiro dos portugueses (constituindo um travão à expansão belga)². É interessante então assinalar que a esta figura cimeira de uma formação política africana independente é de novo associado o ordálio, desta feita na versão “humana” descrita por Capelo e Ivens (e que nunca chega a ser referida nos textos gradualistas de apologia ao “resgate humanitário”):

“A questão de juramento voltou a ser ordem dos dias imediatos e por mais que eu diligenciasse tirar isso da cabeça do **Muáta** nada consegui como v. ex.^a vai saber. Mostrei-lhe o que podia dar-se com o juramento e a mentira a prevalecer; o mesmo **Muáta** se deixava illudir com taes juras e que aceitando-as tinha de sofrer-lhes as consequencias, mesmo quando intimamente convencido do contrario. Era isso uma das cousas que o aconselhara fazer cessar no seu Estado.

[...] Yanvo era (muzumbo) o encarregado de preparar o juramento como os bangalas com quem elle fôra creado. Cada um, apresentou o seu cão. A casca d’uma arvore, a que dão o nome de **bambú** (julgo não ser o que conhecemos com tal nome) foi reduzida a pó (branco) e partes eguaes se deitaram em 2 cabacinhas, cada uma levou igual porção d’agua que os desfez e em seguida eguaes partes de sangue de frangas (macho e femea). Tudo isto bem misturado se deu a beber aos animaes, cada um a sua cabacinha. Morreu o dos **Cacuátas**; ficava decidido, Cahungula nada tinha com o roubo”.³

“Ainda como exemplo culminante de amor à bandeira, não esqueceremos o sertanejo Silva Porto, que a mantinha permanentemente içada em Belmonte, no topo da sua embala fortificada. [...] Exactamente no decurso desta situação de prestígio [de Capitão-Mor do Bié], tropas portuguesas transitaram pelas terras do soba Dunduma, o que Silva Porto, desconhecedor das circunstâncias, lhe havia prometido não acontecer. Ultrajadas as suas barbas de velho colono, com insultos de falso amigo e homem traidor, vendo-se numa posição incoadunável com a autoridade que o Estado lhe confiara e, não lhe sendo possível viver mais depois de tão grandes afrontas, esfrangalhado meio século de lutas e esforços ardorosos, fez descer lentamente do mastro a sua querida bandeira, beijou-a e envolvendo-se nela sentou-se sobre uma barrica de pólvora e lançou-lhe fogo.

Essa relíquia da ocupação do sertão africano, rota e chamuscada, é hoje uma peça histórica do Museu Nacional Soares dos Reis. Documenta o sacrifício de quantos foram heróis dentro da sua época.

[...] Por estas razões o culto da bandeira da Pátria é um resultado de sincero patriotismo, servido pelo espírito de iniciativa característico da nossa Raça, que prefere estimular o desenvolvimento dos nativos, a seguir uma política negativa de segregação”.

João Pedro Correia Matos, “O Culto da Bandeira”, transcrição do programa *Defesa Nacional*, disponível em: <http://museu.rtp.pt/app/uploads/dbEmissoraNacional/Lote%2067/00029681.pdf>.

¹ Começa a ser publicada a “Expedição Portuguesa ao Muata Yanvo (extrato da correspondencia)” a partir do número quatro da terceira série do *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*.

Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto, 3.^a Série, n.º 4, julho de 1886 a abril de 1887.

² Aida Freudenthal, “Voz de Angola em Tempo de Ultimato”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. XXIII, n.º 1, p. 144.

³ *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 3.^a Série, n.º 8, novembro a dezembro de 1887, pp. 217-218 (ênfase no original).

Henrique de Carvalho prossegue o seu relato descrevendo como, apesar de lhe parecer óbvio que a toma do “juramento” para resolver todo o tipo de questões jurídicas é uma política irracional e pouco eficiente (“um trabalhão”), não consegue mover o “Muáta Yanvo” a abandonar tal prática, pois o sistema do ordálio estava demasiado enraizado na política do seu “Estado”¹.

Esta preocupação renovada com o apuramento dos “sistemas” de justiça africanos, e da sua relação com o ordálio e as acusações de feitiçaria, tem porém o seu auge na recuperação nas páginas do *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto* do “Codigo dos Millandos Bitongaes, Confeccionados, segundo os uzos e costumes dos mesmos, e vários documentos a elle relativos” (coligido em 1852)². A publicação deste documento deve ser então entendida tendo em conta a evolução do pensamento colonial de Oliveira Martins³, uma vez que tanto este como os relatos de Henrique de Carvalho contribuíram sem dúvida para a formação da opinião que articula no seu relatório de 1888 sobre Moçambique, e em que defende “a persistência das tradições” capazes de prover “a necessidade contemporânea do fornecimento da mão-de-obra pelo regime feudal”⁴. Uma vez que é demasiado extensa, a secção de “Codigo dos Millandos” relativa à crença no poder do feitiço e ao ordálio será transcrita em anexo (documento 5), sendo no entanto interessante notar que esta tentativa de burocratizar o processo de acusação de feitiçaria e prestação de ordálios ou “juramentos” nunca teve paralelo em Angola, tendo sido justificada pelos seus autores (de entre os quais um padre) da seguinte forma:

“Houve discrepancia entre os vogaes da mesma, os quaes eram de opinião que as acusações de feitiços e feiticeiros deviam ser abolidas como crimes imaginarios, porém os mais foram de opinião que não se póde cortar d’uma vez os abusos inveterados em gente barbara, e que o

¹ *Idem, ibidem*, pp. 217-218.

² *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 2.^a Série, n.º 5, abril a maio de 1884, pp. 211-231.

³ Que viria a declarar lapidarmente a necessidade da manutenção das “instituições indígenas” na conclusão de *Portugal em África* (1891).

Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953, p. 208.

⁴ Nas palavras do Coronel Pedro A. Álvares.

José Gonçalo de Santa-Rita, *ob. cit., loc. cit.*.

remédio seria contraproducente, por conseguinte o deixou subsistir applicando multas pezadas, que parece tornarão algum tanto dificultosas as frequentes accusações”.¹

Após esta breve introdução, são dadas as regras que regulam uma série de atos civis da sociedade em causa (relativamente a casamentos, óbitos, heranças e dívidas), sendo que o último capítulo do “Codigo dos Millandos”, de título “Dos feiticeiros e mavi”, é dedicado a estabelecer as regras aplicáveis ao julgamento de acusações de feitiçaria e prestação de ordálios por parte de agentes coloniais portugueses². Então, são definidos como feiticeiros os acusados como tal que não se defendam, mediante o ordálio de “mavi”, que passa a poder ser legalmente requerido junto do “regulo respectivo”³. A parte mais reveladora desta burocratização do processo de acusação e apuramento de responsabilidades quanto à prática da feitiçaria, porém, é a relacionada com os direitos que o Estado português se propõe cobrar:

“Artigo 70.º - Ao Estado é obrigado pagar-se um escravo, quer seja por feitiço o mavi que se tomar, quer seja por outras questões, menos ao língua d’Estado, que se lhe paga um escravo quando seja por causa de feitiço; e sendo por outras questões, recebe um ou dois quitumbus.

Artigo 71.º - Os régulos são obrigados rescritamente a pagar um escravo ao Estado, por mavi, que se applicar unicamente nos dois seguintes casos: - 1.º, por questões motivadas por limites das terras, entre régulos ou cabos, e 2.º por causa de feitiço.

¹ *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 2.ª Série, n.º 5, abril a maio de 1884, p. 213.

² A prática de julgar “milandos” havia sido da seguinte forma pragmaticamente justificada, em 1881, pelo Capitão de infantaria Alfredo Augusto Caldas Xavier, no seu artigo “A Província de Moçambique – Districto de Inhambame”:

“Com o fim de fazer cumprir aos régulos os seus deveres para connosco, há nas terras um certo número de empregados com graduações militares de segunda linha. Estes empregados não têm vencimentos, mas a todos competem emolumentos nos differentes *milandos*, os quaes emolumentos, não sendo regulados, dão logar a extorsões, que muitas vezes tornam algumas auctoridades odiosas”.

Como fica claro, a capacidade de julgar “milandos” constituía portanto uma verdadeira prebenda.

Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, 2.ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880-1881, n.º 7 e 8, p. 486 (ênfase no original).

³ *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 2.ª Série, n.º 5, abril a maio de 1884, pp. 227-228.

[...] Artigo 73.º - Os feiticeiros que por mandado do regulo beberem mavi, isto é, depois de observadas as formalidades acima prescriptas e acontecer morrerem¹, o regulo é obrigado arrecadar todos os espólios dos mesmos, e apresenta-os ao sr. governador, sendo acompanhado pelo língua d'Estado: o mesmo sr. governador depois dispõe d'elles como bem lhe parecer, dando todavia ao regulo alguma cousa d'esses espólios.

[...] Artigo 74.º - O lingoa d'Estado tem direito de exigir, que o regulo lhe dê conta das machambas dos feiticeiros assim mortos, a fim de entre ambos dividirem os produtos d'ellas".²

Estes pontos revelam assim de uma forma explícita o que deveria ter sido o comportamento até então corrente entre os Capitães-Mores de Angola, Moçambique, e demais áreas em que acusações de feitiçaria eram processadas, não oficialmente, pelas autoridades portuguesas, sendo que então o “imposto” deveria ser cobrado a título individual. Que este documento seja recuperado neste momento específico revela até que ponto o novo paradigma colonial passava precisamente pela adoção, de novo, dos “vícios” dos Capitães-Mores, desta feita justificados por teorias positivistas quanto ao estágio civilizacional dos africanos, uma ou outra *boutade* racalista ou racista (sem grande aprofundamento pseudocientífico), e, acima de tudo, pela exibição de “evidências” da veracidade dos elementos da lenda negra sobre os africanos (canibalismo, práticas relacionadas com a feitiçaria, e poder ilimitado dos “déspotas negros”) assentes no *pathos* transmitido pelas imagens que apresentavam de uma forma gráfica explícita o “Laocoonte negro”.

¹ O artigo 68.º esclarece que “O mavi por causa de feitiço costuma beber-se pela propria boca dos contedores; e sendo por casos diferentes, como por exemplo, imputação de adulterio, roubo etc., é por galinhas”.

Idem, ibidem, p. 227.

² *Idem, ibidem*, pp. 227-228.

Pinheiro Chagas e Alfredo Sarmiento: o gótico e a criminalização dos negros “insensíveis”

Manuel Joaquim Pinheiro Chagas não só é uma figura central na promoção do exemplo de Silva Porto (que significativamente promove ao posto arcaico de Capitão-Mor, enquanto título honorífico) e na divulgação dos trabalhos da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, como em 1880 escreve o prefácio a *Os Sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, apadrinhando o regresso de Alfredo Sarmiento, o autor de “Juca a Matumbolla” (documentos 1 e 2), ao horizonte literário português, sendo que *Os Sertões d’Africa* havia tido já alguns dos seus capítulos publicados enquanto folhetim no *Diário da Manhã*, que o prefaciador fundara em 1876¹. Pinheiro Chagas continua esta prática de divulgar textos sensacionalistas sobre África quando em 1881 passa a ser *Director Litterario* do *Jornal do Domingo*, onde seriam esporadicamente dados ao prelo textos de teor mais ou menos gótico², e, de forma igualmente pontual, artigos relacionados com o continente africano ou a antropologia e etnografia, sendo que dois merecem especial atenção: “Os Craneos dos Assassinos”³, e “Sacrificios Humanos entre os Negros”⁴. O primeiro trata-se de uma divulgação das “ciências” criminológicas com base na craniometria, que termina com a seguinte conclusão:

“Um celebre medico teve na mão trinta e seis craneos de assassinados guilhotinados, e em todos elles encontrava pouco mais ou menos os mesmos caracteres especiaes, que poderiam chamar-se – **a característica do assassino**. [...] A medida do volume d’esses trinta e seis craneos demonstrou, que os assassinos teem a cabeça mais grossa do que a media dos outro homens. Em these geral, uma cabeça grande revela intelligencia; [...] Deverá deduzir-se d’ahi que esses desgraçados são uma intelligencia tambem excepcionalmente desenvolvida?

¹ Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, p. 5.

² Por exemplo o texto “Os Vampiros”, uma descrição bastante insípida dos “lúgubres e pavorosos” seres “que vivem do sangue alheio, como as pulgas”.

Jornal do Domingo – Revista Universal, n.º 48, ano II, 21 de janeiro de 1882, pp. 380-382.

³ *Idem*, n.º 7, ano II, nove de abril de 1882, pp. 52-53.

⁴ *Idem*, n.º 13, ano I, 15 de maio de 1881, pp. 102-103.

Não; [...] O desenvolvimento do cráneo nos seus lados corresponde a faculdades de acção exagerada. Pouca região frontal e muita região parietal significam: **pouca reflexão e muita acção**. O criminoso parece ser um individuo em condições anormais de constituição anatómica. **Faz lembrar os homens das edades primitivas, cujos craneos apresentavam caracteres mais ou menos análogos**. Os homens prehistoricos, vivendo em meio de perigos, deviam effectivamente ter os órgãos da acção muito desenvolvidos. N'aquelles tempos era necessario proceder o mais depressa possivel. Nas modernas sociedades a reflexão tem subjugado progressivamente a acção. [...] O criminoso é propenso a proceder, e a sua intelligencia é muito medíocre. É um dindividuo dos tempos primitivos perdido no meio da civilização actual”.¹

Este artigo é interessante não só por demonstrar como as novas pseudociências criminais iam sendo divulgadas ao grande público, mas igualmente por provar que os crânios continuam a estar no centro das atenções, desta feita por permitirem descortinar “a característica do assassino”, que mais não é do que a sua atávica “primitividade”. Ora esta, bem como a “propensão” para a acção e violência são características imputadas não só a este grupo², como aos primitivos que os crânios fósseis passam a representar por metonímia³, e os “selvagens” africanos negros tidos como relíquias vivas desse mesmo passado. Tal não pode deixar de levar os legisladores a encararem estes últimos, mais uma vez, como criminosos por natureza. É interessante notar que este desenvolvimento foi substituindo a anterior noção (cuja genealogia passava por Giambattista Vico) de que uma língua representava metonimicamente um povo ou sociedade – o que dava aso a que fossem criadas “árvores filogenéticas de línguas” –, pela de que os crânios dos seus membros

¹ *Idem*, n.º 7, ano II, nove de abril de 1882, pp. 52-53 (ênfase não no original).

² Significativamente são igualmente estas as características apontadas aos novos heróis coloniais portugueses, exploradores e militares, todos homens de ação e violentos. É então interessante recuperar à memória o texto em que “o major Serpa Pinto” é descrito como “ainda moço e portuguez, isto é, tem as aspirações levantadas do sangue vigoroso e a tendencia heroica ou espectacular da nossa raça”, de forma a começar a perceber que os novos heróis (tal como os “antecessores portugueses”) estão desde logo destinados a se tornarem figuras ambíguas, porque a violência que adotam os distingue de um “abnegado” Livingstone ou de um paciente e trabalhador Stanley. Sendo estes heróis metonímias para um povo ou “raça”, depressa se percebe que também aqui se joga a autoaceitação, ainda que subconsciente, da subalternidade portuguesa.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. II, n.º 43, domingo, 21 de março de 1880, p. 184.

³ Eduardo Burnay, em *Da craniologia como base de classificação anthropologica* afirma que os crânios fósseis são a via direta de se chegar ao “homem fóssil”.

Eduardo Burnay, *Da craniologia como base de classificação anthropologica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1880, pp. 15-16.

“típicos” o faziam¹ – possibilitando a criação de “árvores filogenéticas de crânios” às quais eram apensos os fósseis que se julgavam humanos. Conforme afirma Eduardo Burnay, autor de “Da craniologia como base de classificação anthropologica”:

“Blumenbach [...] funda a *craneologia* como criterio anthropologico, e publica as *Decades craniarum diversarum gentium (1790-1808)* prolongando assim o grande commettimento actual dos srs. de Quatrefages e Hamy - a *Crania ethnica*.

[...] Certamente o estudo da linguistica constitue um precioso auxiliar para a critica anthropologica, mas os abusos são muito de receiar.

Exagerando certamente a natureza dos serviços que taes estudos podem prestar á divisão das raças humanas, alguns auctores como Pinkerton, Remusat, Prichard, Latham, Fr. Muller, chegam a attribuir-lhes uma importancia predominante como criterio taxonomico e parecem tomar pro divisa a formula: «tal lingua, tal raça.»

Nada mais erroneo, nada mais prejudicial. Felizmente a opinião de homens como Broca, Hovelacque e Whitney, tendem a reduzir ás suas justas proporções a importancia anthropologica da linguistica. «La linguistique, diz Broca, fournit des renseignements et ne rend pas des arrêts.»

De resto, importancia bem superior á linguistica no desenvolvimento de anthropologia, é a que cabe á paleontologia e á archeologia, e a applicação dos seus dados ao estudo do homem assignala uma das eras mais memoraveis da sciencia anthropologica.²

A “*Crania ethnica*” passaria portanto a ser tratada por antropólogos no presente, com o objetivo de estabelecer ligações com o que os paleontólogos descobrissem sobre o passado, e com o que os criminologistas apurassem sobre os fósseis vivos que eram os criminosos. Desta forma, sobre o “Outro” africano passa a ser importante não só recolher dados antropométricos (o que no caso português apenas começaria a ser consequentemente ensaiado no século XX, e sob a égide de Mendes Correa), como evidências de comportamentos criminais, pois por estas duas vias se robustece esta teoria,

¹ Ricardo Roque, “Histórias de crânios e o problema da classificação antropológica de Timor”, in *e-cadernos ces*, n.º 1, 2008, pp. 13-36, disponível em: <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos>.

² Eduardo Burnay, *ob. cit., loc. cit.*

aproximando as populações africanas negras (e demais tidas como selvagens) dos “Outros” internos Europeus e dos “antepassados” que os homens brancos das classes médias ocidentais julgavam ter deixado para trás (e cujos traços, quando ressurgiam, davam aso aos casos tratados nos folhetins góticos). É já neste contexto, portanto, que deve ser entendido o artigo “Sacrificios Humanos entre os Negros”¹, em que Pinheiro Chagas oferece um *pastiche* de supostos costumes africanos:

“Em toda a parte despertam curiosidade os assumptos relativos ás diversas regiões da Africa. Benemeritos exploradores lustram e percorrem aquellas remotas paragens, e dando conta do resultado de suas experiencias e observações, ensinam ao mundo civilizado o muito que se pode esperar do continente africano. Aos trabalhos importantísimos dos Stanleys, dos Serpa Pinto, dos Capello e dos Ivens, se deve o conhecimento de nascentes de rios, de grandes tractos de terra em condições edoneas para determinados géneros de cultura, e pelas descrições d’aquelles viajantes se pode formar uma ideia perfeita da indole, tendências, e costumes dos povos com que estiveram em contacto.

Não ha tribus mais ferozes nem mais barbaras do que as que habitam a Nigrícia e suas imediações. Entregam-se quasi todas ao cannibalismo, e para esse fim aguçam e afiam os dentes com uma lima. Todas as suas grandes festas e ceremonias são acompanhadas de sacrificios humanos, sendo imolados como victimas os escravos, os condemnados á morte e os prisioneiros de guerra.

Não se pode phantasiar cousa mais barbara do que os sacrificios, com que os negros, na cegueira da superstição, procuram tornar propicias as suas divindades. Causam horror e medo as descrições minuciosas de semelhantes crueldades: são verdadeiras carnificinas, em que milhares de homens recebem a morte por estrangulação ou enforcamento.

Quando morre algum rei, são immolados sobre o tumulo todos os seus escravos, em numero de muitos mil, os seus ministros e mulheres, cuja somma não é inferior a quatrocentos. Esta monstruosidade tem por fim honrar os manes do defuncto monarca. Quando se elege o successor, procede-se a novas immolações sob pretexto de mandarem ao morto a notícia da coroação. Faz-se um grande vaseo de forma extravagante com argila amassada no sangue das victimas, e n’esta urna funerária se encerram o craneo e ossos do ultimo rei.

Religião, governo, estado social, vida domestica, tudo na Nigrícia tem o cunho da barbarie mais selvagem, a mais grosseira e completa ignorância. Um animal, um passaro, uma planta, o vento, o

¹ *Jornal do Domingo – Revista Universal*, n.º 13, ano I, 15 de maio de 1881, pp. 102-103.

sol, a lua, quanto produz impressão sobre os sentidos, converte-se em objecto de respeito ou de terror supersticioso, em uma divindade, a que se oferecem vidas humanas como sacrificio”.¹

Ao proporcionar aos seus leitores textos deste teor – uma colagem de todos os elementos da lenda negra sobre os africanos, enquanto ilustração dos costumes da genérica “Nigrícia” –, Pinheiro Chagas não só satisfaz a “curiosidade” sobre assuntos africanos então em voga, como avança com o programa de entender cada vez mais os costumes locais pela ótica criminológica, tal como foi descrito na análise de “Os Craneos dos Assassinos”².

É neste contexto que *Os Sertões d’Africa* devem ser entendidos. Esta obra, cujos capítulos anteriormente dados ao prelo haviam tido bastante êxito³, é colocada desde logo pelo seu autor no campo da literatura de viagens mais próxima ao romance de aventuras, que à “sciencia geográfica”, pois segundo o mesmo “é tão somente a collecção de alguns apontamentos colhidos durante uma peregrinação de oito annos na Africa occidental, conforme ia visitando os diferentes pontos do sertão e [...] tomando nota dos usos, costumes, crenças e fanatismos d’aquelles povos gentílicos”⁴. Associada a esta desde logo prometida articulação dos elementos da lenda negra sobre os africanos, enquanto pano de fundo à peregrinação do autor d’*Os sertões d’Africa*, está igualmente a ambígua figura do “antecessor português”, conforme Pinheiro Chagas desde logo explicita no seu prefácio:

“O seu livro vem de mais a mais fazer uma revelação importante. O único paiz que póde explorar seriamente a Africa, é Portugal. Por ora é o único. [...] [A]o passo que os inglezes luctam por todos os lados com a má vontade das tribus indígenas, nós temos pelo contrario as melhores relações com o gentio. Não se lembra do que narra Cameron nas suas *Viagens?* Emquanto n’alguns sítios, o viajante inglez se via obrigado a parar porque os régulos não o deixavam penetrar em regiões que elle desejaria explorar a fundo, José Alves, aquelle mercador preto que Cameron amaldiçoa, mas que a final de contas o salvou, José Alves, circulava por toda

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem*, n.º 7, ano II, nove de abril de 1882, pp. 52-53.

³ Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, p. 7.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 13.

a parte com a maior facilidade, e percorria muito a seu bel-prazer as regiões onde Cameron bem desejaria segui-lo.

E quem era este José Alves? Era, mais ou menos, um súbdito português, era um homem que reconhecia em Benguella a nossa supremacia, que exaltaria dedicadamente qualquer português, que o acompanhasse sem aparato nas suas expedições”.¹

Após esta evocação à presença histórica portuguesa em África, começa a narração de Alfredo Sarmiento, que dedica logo o primeiro capítulo a uma viagem de “S. Paulo D’Assumpção de Loanda a S. Salvador do Congo: A partida. – A barra do Dande. Uma caçada ao leão”², dando conta da sua partida de Luanda, acompanhando a expedição militar de Francisco de Salles Ferreira às minas de malaquite do Bembe (que este ia tomar posse para a “Western Africa Malachite Copper Mines Company Limited”, sediada em Londres). Após descrever brevemente os preparos da comitiva, Alfredo Sarmiento muda de voz, afastando-se do tom monocórdico da literatura para-científica de viagens e aproximando a narrativa do romance de aventuras:

“Quando chegámos ao Dande, fomos habitar para a residencia do chefe, que devia hospedar-nos durante o tempo que nos demorassemos ali.

Eu ia munido de uma excelente carabina de dois canos e de cartuchame adequado para toda e qualquer eventualidade, e entre os poucos livros que levava na bagagem, havia um, de Julio Gerard, que tem por titulo **A caça ao Leão**.

Fatigados da marcha que tínhamos feito, sob um sol ardentíssimo, deitámo-nos cedo, quando, por volta da meia noite, fomos despertados por um grande alarido de pretos que gritavam: **Ogi! Ogi!** que em língua bunda quer dizer leão.

Saltar da cama, lançar mão da carabina e sair para a rua, foi tudo obra de um momento.

Interrogado o primeiro preto que encontrei d’elle soube que, havia oito noites que um leão atacava os curraes de gado, e que, n’aquelle momento, acabava de praticar mais uma d’essas gentilezas levando uma vitela.

¹ *Idem, ibidem*, pp. 7-9.

² *Idem, ibidem*, pp. 15-20.

[...] Foi então que impellido por um santo entusiasmo, tirei da mala de viagem o famoso livro de Julio Gerard, e com elle em uma das mãos e a carabina na outra, fiz um discurso invocando os deveres do homem para com a sociedade, e os sentimentos que nos deviam impelir a praticar uma acção meritória, livrando aquelles povos de um tão terrivel flagelo.

O auditorio aplaudiu a minha idéa; seis dos meus companheiros prontificaram-se a partilhar d'uma empresa tão grandiosa, e, entre frenéticas exclamações, foi decretada por unanimidade a morte do leão.

[...] Partimos finalmente.

[...] Esperámos cerca de tres horas, e como a féra não apparecesse, abandonámos os logares que ocupávamos para nos reunirmos e voltarmos para casa.

Estávamos desesperados, e lamentávamos a nossa má sorte, quando, oh! não sei como o conte! a quarenta passos do sitio onde nos achávamos, ouvimos um rugido pavoroso, e vimos, por entre o capim, um vulto enorme que avançava lenta e magestosamente para nós. Por um momento ficámos como que petrificados e com os cabelos em pé; depois, por esse instincto da propria conservação que se não explica, sem que trocassemos uma única palavra, e parecendo impellidos por um mesmo machinismo, largámos a correr, para não dizer fugir, com uma rapidez inexcedivel e por esse mesmo caminho que, tres horas antes, tínhamos percorrido tão cheios de brios [...].

Passada uma hora, ouvimos a detonação de uns poucos de tiros, e, no dia seguinte, vieram os pretos trazer-nos uma formidável leôa que tinham morto.

[...] Quando vi a féra, dei sinceramente graças á Providencia Divina por aquelle medo monumental, que me livrára, provavelmente, de morrer nas garras de tão magestoso e imponente animal, e queimei o livro de Julio Gerard, com receio de cair em mais alguma tentação”.¹

Apesar de terminar o episódio com a imolação do livro de Julio Gerard² – o que poderia simbolizar uma libertação da sua “biblioteca colonial” –, Alfredo Sarmiento nunca deixa de temperar os seus relatos de anedotas, narradas ao estilo dos romances de

¹ *Idem, ibidem*, pp. 17-20 (ênfase não no original).

² A obra de Julio Gerard foi traduzida para o português somente em 1860, quatro anos após a viagem que o narrador descreve, não sendo claro se o autor se refere a um exemplar original, se apenas “embelezou” as suas memórias em retrospectiva.

Julio Gerard, F. F. da Silva Vieira (trad.), *A caça ao Leão*, Lisboa, Gonçalves Lopes, 1860.

aventuras, com referências a inúmeros autores, o que indica que não só neste episódio da “caça ao leão” o seu entendimento da realidade com a qual se deparava era mediado de uma forma bastante direta pelas suas leituras. Assim, apesar de se basear nas obras de Giovanni Cavazzi para a escrita do capítulo “O reino de Matamba. – A rainha Anna Ginga”, o autor condena o “padre Cavazzi”, como havendo produzido “erros imperdoáveis, descrições fantasiosas, e apreciações falsíssimas”, referindo ainda a influência “do falecido conselheiro Lopes de Lima” (a quem aponta erros geográficos nos mapas, que corrige com base em observações de Adolf Bastian¹, com quem afirma ter tido “boas relações de amizade”), e das “Memórias de Feo Cardoso”, das quais admite ter colhido “alguns subsídios valiosos”². Alfredo Sarmiento, cujo conto “Juca, a Matumbolla” foi já analisado enquanto expoente máximo da “intromissão” da ficção gótica por entre as páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*³, regressa assim, nos anos 1880, para dar conta, qual D. Quixote do romance de Cervantes⁴, da influência por vezes nefasta que narrativas como a sua tinham nos agentes coloniais portugueses, numa obra que reúne ficção e não ficção de uma forma incrivelmente moderna.

Os Sertões d’Africa de Alfredo Sarmiento tem portanto um carácter caleidoscópico, quanto à sua epistemologia, sendo que o seu autor tão depressa recupera textos da conhecida “biblioteca colonial” portuguesa, como, de uma forma verdadeiramente pioneira, procura documentos históricos do arquivo do Rei do Congo⁵, intercalando estas

¹ Sobre os exploradores alemães que percorreram o território colonial de Angola, consultar a obra de referência de Beatrix Heintze, *Exploradores Alemães em Angola (1611-1954)*, desde 2010 disponível em português.

Beatrix Heintze, Rita Coelho-Brandes (trad.), Marina Santos (trad.), *Exploradores Alemães em Angola (1611-1954) – Apropriações etnográficas entre comércio de escravos, colonialismo e ciência*, Frobenius Institut, ebook, [1999] 2010.

² Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, pp. 30, 49, 189-196.

³ Cujas versão em *Os Sertões d’Africa* é dada em anexo.

⁴ Figura que à data estava de novo em voga, após a tradução do *Quixote* terminada por Pinheiro Chagas, sendo trabalhada por inúmeros membros da geração de 70.

Silvia Cobelo, “A Tradução tardia do *Quixote* em Portugal”, in *TradTerm*, n.º 16, 2010, pp. 193-216.

⁵ Alfredo Sarmiento entende que o compulsar dos arquivos do Reino do Congo seria uma boa forma de fazer valer os “direitos históricos” portugueses:

“D. Alvaro facilitou-me uma visita aos archivos do Estado, prohibindo-me, comtudo, expressamente tirar copia do mais insignificante documento, o que seria reputado, infalivelmente, um crime de lesa majestade.

Visitei pois os archivos, onde encontrei documentos muito importantes que seriam valiosos subsídios para a historia do Congo, sobretudo na parte que diz respeito ás relações d’este reino com a metrópole, e derramariam uma verdadeira luz sobre a supremacia que em todos os tempos teve Portugal sobre todos aquelles territorios. Infelizmente, a vigilancia activa de D. Alvaro, que exercia escrupulosamente as funções de chanceler do Estado, não me permittiu colleccionar os que se me afiguravam de maior valor histórico”.

passagens com narrativas de aventuras, que agora se misturam com os demais dados avançados como etnográficos, conferindo ao todo uma patine de autenticidade que já não é a que a experiência direta no terreno conferia aos relatórios iluministas, mas sim uma nova aura, que resulta da adequação das anedotas relatadas com a imagem de África presente aos seus leitores (em que a lenda negra sobre os africanos é omnipresente), e constituída a partir de prévias leituras. Por outras palavras, independentemente de o episódio da caça ao leão se ter verificado, ou ter sido incluído em *Os Sertões d’Africa (apontamentos de viagem)* após uma leitura, posterior à expedição narrada, da obra de Julio Gerard, a sua inclusão na obra contribui para o adensamento da aura de autenticidade desta (porque o *topos* é reconhecido como arquetipicamente africano), reforçando igualmente a autoridade das posteriores afirmações do autor. Esta nova forma de, através do romancear das descrições dos africanos negros, fortalecer as pretensões epistemológicas destas, ao mesmo tempo emprestando-lhes eficácia retórica através do recurso ao *pathos*, está bem patente no capítulo que Alfredo Sarmiento dedica a “Záu, o Vestidura”, em que o autor une a descrição de costumes e o romance de forma a criar junto dos leitores uma imagem indelével da barbárie africana:

“Para mais fácil compreensão do verídico episodio que vou narrar, devo, primeiro que tudo, explicar aos leitores a significação da palavra **vestidura**, que serve de titulo a este capitolo dos meus apontamentos de viagem.

Como disse já em um dos capítulos antecedentes, o negro não conhece, nem o prendem os laços da familia. Para elle, os filhos e os parentes de idade inferior á sua, são um capital para explorar, uma propriedade, uns objectos de que dispõe a seu bel prazer¹.

O exercicio d’esse poder bárbaro e selvagem é-lhe conferido pelo codigo gentílico, pois que, segundo as suas leis, o pai, o marido, o tio, o irmão mais velho tem direito de vida e de morte sobre os filhos, a mulher, os sobrinhos e os irmãos mais novos.

Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, pp. 58-65.

¹ Mais uma vez a aproximação das mulheres e dos menores africanos negros a mero capital – que os portugueses queriam explorar, mas que sentiam ser usurpado pelos seus rivais, os homens negros emancipados ou os “déspotas negros” – parece estar na base desta narrativa de horror, revelando que a inveja face aos supostos “acumuladores primitivos de capital” locais continua a ser uma fonte de *pathos*.

Succede pois, muitas vezes, que o negro contráhe uma divida em fazendas, coral, pólvora ou aguardente para **lembar** uma ou mais negras, ou para satisfazer qualquer outro capricho, e como documento ou obrigação d’essa divida, dá por penhor um filho, um sobrinho ou um irmão. [...] A esses desgraçados, [...] dão os gentios o nome de **vestiduras**.

[...] É, pois, a historia de um **vestidura** que vou contar aos meus leitores.

Na pequena e modesta dedicatória que fiz d’estes insignificantes apontamentos de viagem ao meu bom amigo Pinheiro Chagas, disse eu que afirmava e me responsabilizava pela verdade e exactidão d’elles, no que diz respeito á parte puramente descriptiva.

Confirmando pois essa asserção, peço aos leitores que, não lancem á conta de ficção romântica, um ou outro episodio, uma ou outra lenda com que, de vez em quando, eu interrompa a parte, por ventura, mais interessante d’estas despreziosas narrativas”.¹

Após esta introdução, em que Alfredo Sarmiento situa a sua narração no contexto do “poder barbaro” do “código gentílico” (o qual, é claro, o fascina, por supostamente permitir a acumulação primitiva de capital expedita por parte dos chefes de família, à custa de dependentes e mulheres – “são um capital para explorar”), e apela à “suspensão da descrença” dos seus leitores (com o penhor do episódio ser “verídico”), segue a descrição de “Záu” enquanto herói Romântico arquetípico:

“Um dos **linguestéres** (corretores) de uma feitoria onde estive de hospede algum tempo, emprestára uma porção de fazendas a um negro de uma sanzala [...]. Como caução d’esse emprestimo recebeu por **vestidura**, um sobrinho do devedor, negro de 18 annos, alto, robusto, de formas athleticas, perfeito typo da raça africana.

Chamava-se Záu.

[...] Záu conquistou em breve tempo todas as nossas sympathias, pelo seu comportamento exemplar, pela sua docilidade e sobretudo por um certo ar de melancólica resignação que lhe dava um não sei que de attrahente e insinuante.

Nas poucas horas que o serviço lhe deixava livres, era certo vel-o ir assentar-se n’um logar retirado, e ahí, tirando do **quissange** (pequena caixa de madeira, ôca, tendo no tampo umas

¹ *Idem, ibidem*, pp. 94-95 (ênfase no original).

pequenas e estreitas laminas de ferro, que se ferem com os dedos polegares), uns sons plangentes que acompanhavam uma toada monotona e triste, semelhante ao sussurrar da viração pelas altas ramarias dos embondeiros, cair em completa abstracção de si mesmo, ao passo que grossas lagrimas lhe rolavam em fio pelas faces.

[...] Mais tarde pude verificar que Záu era uma excepção dos da sua raça. Faltava-lhe a educação; mas n'aquella natureza selvagem sobravam os instinctos generosos, a delicadeza de sentimento que se manifestava expontanea como a opulenta vegetação do seu paiz.

Záu era humilde, mas ao mesmo tempo altivo e orgulhoso.

[...] Não se dava com os companheiros, andava sempre só, e todas as vezes que um navio nos trazia cartas da Europa, perguntava, com os olhos razos de agua, se eram **mucandas** (cartas) das nossas familias.

Záu era um bom atirador e acompanhava-me frequentes vezes nas minhas excursões venatórias.

Um dia, ao romper da manhã, saímos da feitoria com destino á caça das rôlas bravas, e internámo-nos no matto”.¹

Estando as regras bárbaras do “código gentílico” explicitadas, bem como o carácter único do anti-herói “Záu”, resta o autor apontar o desfecho da confrontação entre as primeiras e a vontade individual do segundo, o que o Alfredo Sarmiento faz de forma romanceada, dando voz brevemente à sua “personagem”:

“Nunca me pareceu tão triste o pobre negro!

Irresistivelmente attrahido por aquella dôr constante que o afligia, perguntei-lhe com interesse:

- Que tens, Záu? Vamos, sentido! Olha que as rôlas não tardam em aparecer e sabes que prometemos um bom pitéo d'ellas aos brancos da feitoria.

Záu estremeceu, e, sem desviar os olhos do céu, respondeu:

- Chamam-me os **zumbis** (espíritos) da minha **sanzala**. Ha duas luas que andam sempre á roda de mim... tenho de ir reunir-me a elles.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

- Deixa lá os zumbis; dá-lhes tabaco e aguardente que é o que elles querem, e trata de esfregar bem os olhos para não errares as pontarias.

Záu sem prestar atenção ás minhas palavras, prosseguiu com exaltação:

- Lá estão elles!... lá está o **N'gana-Zambe** (Deos)!... **muene-tata!**... **muene-tata!** (meu pai! meu pai!)

E, com uma rapidez prodigiosa, introduziu na boca o cano da espingarda, e com o dedo polegar do pé direito puxou o gatilho.

O tiro partiu.

Por um sentimento instintivo de horror, fechei os olhos e senti como que uma vertigem.

Quando de novo os abri, vi Záu estendido no chão, e nos troncos das arvores e nas folhas das plantas que o cercavam, estampados os miolos e pedaços do craneo.

O pezar levára-o ao suicídio”.¹

Esta narrativa, apesar de ecoar os antigos relatos sobre casos de “banzo” – depressão causada pela escravatura que leva ao suicídio² – não aproxima o leitor de uma posição simpática ao sofrimento da generalidade dos negros africanos sob o jugo colonial, principalmente porque o desfecho trágico coloca um anti-herói Romântico altamente individualizado (“uma excepção dos da sua raça”), contra o geral da sua “raça”, ou, mais especificamente, em confronto com o “codigo gentílico” que surge como a emanção do grupo humano em geral a que pertence, esse sim tido como desumano (“o negro não conhece, nem o prendem os laços da família”). Por outras palavras, esta história trágica não incita os leitores a revoltarem-se contra os horrores da exploração escravagista ou colonial

¹ *Idem, ibidem*, pp. 98-99 (ênfase no original).

² O tema do “banzo”, e a sua incidência por entre os escravos de Angola, havia sido trabalhado por Luís António de Oliveira Mendes já na viragem do século XVIII para o XIX, sendo que o autor incluiu esta doença por entre aquelas que discute na “Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d’África e o Brasil”, que lê à Real Academia das Ciências de Lisboa em 1793, e que seria publicada em 1812 (o artigo citado é uma edição crítica de ambas as versões). Sobre os estudos do mal de “banzo” no Brasil, consultar “Da enfermidade chamada banzo: excertos de Sigaud e de von Martius (1844)”, de Ana Maria Oda.

Ana Maria Galdini Raimundo Oda, “Da enfermidade chamada banzo: excertos de Sigaud e de von Martius (1844)”, in *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. XI, n.º 4, 2008, pp. 762-778; Luís António de Oliveira Mendes, “Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d’África e o Brasil (1812)”, in *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, n.º 2, 2007, pp. 362-376.

(a “feitória” que aceita o escravo “vestidura” como penhor é a mesma que acolhe Alfredo Sarmento), convencendo-os sim, mais uma vez, da veracidade da lenda negra sobre os africanos. O anti-herói trágico Romântico negro, que surge assim como breve contraponto às aventuras dos brancos europeus – esses sim, revalorizando com o individualismo expresso nelas a sua “raça”, tida como na generalidade enérgica e empreendedora – nada mais faz do que, pela sua excecionalidade (da qual resultará em última instância o seu destino trágico) confirmar a lenda negra sobre os seus companheiros negros africanos.

Lenda negra que seria articulada por Alfredo Sarmento nos capítulos da “parte puramente descritiva” d’*Os Sertões d’Africa* na sua totalidade¹. Assim, quando o autor torna a atenção para o “Juramento de undua”, descreve este costume associando-o ao “déspota negro” e a práticas canibais:

“A pena de talião vigora em todos os sertões e é rigorosamente applicada sem que valham appellações nem agravos. O homicidio é punido sempre com a pena de morte, e não raro é ver applicar esta aos acusados de feitiços ou malefícios. N’este ultimo caso, o soba ou régulo, que é juiz nato em todas as causas, convoca os mais afamados **chinguiladores** para, por artes de feitiçarida [sic], decidirem da culpabilidade ou innocencia do acusado, e para isso a prova mais usada é a que elles chamam **juramento de undua**.

Consiste esta prova em administrar ao acusado uma bebida composta de agua e casca ralada de um planta chamada **encace**, que é um vomitório violento. Se não vomita, é declarado inocente; se vomita está provada a culpa.

A maior parte das vezes a sorte do infeliz depende da boa ou má vontade e dos haveres dos seus parente e amigos, porque, se estes se empenham em o salvar, subornam o **chinguilador** que, mediante uma boa retribuição, agita brandamente a cabaça que contém o liquido, de modo que a casca ralada fica depositada no fundo, e o estomago do paciente supporta, sem as expelir, as doses que absorveu. Quando o crime se proclama definitivamente provado, segue-se um spectaculo barbaro e repugnante, proprio de verdadeiros cannibae.

O negro que está mais proximo da victima, vibra-lhe logo um golpe de **machete** (faca de matto), e é este o signal para que todos se precipitem como féras sobre o paciente, e o dilacerem com as facas e zagaías, transformando-o em breves minutos n’uma massa informe, ensanguentada,

¹ As considerações mais sistematizadas de Alfredo Sarmento sobre a religião dos africanos negros, bem como a “feitiçaria” e o fetichismo serão analisadas no capítulo dedicado ao conceito de fetichismo.

palpitante, na qual dificilmente se encontram os vestígios de um ser humano¹. Todas estas barbaridades são acompanhadas de rugidos ferozes, gritos de guerra, saltos e evoluções ao som de batuques e outros instrumentos, com grande regozijo e por entre aclamações, por ter sido feita justiça!!

Os bens do réo são confiscados e ficam pertencendo ao auctor ou seus herdeiros, e na falta d'estes ao soba ou régulo que presidiu ao celebre **juramento de undua**".²

Conforme fica mais uma vez claro, a noção de que uma acusação de prática “de feitiços ou malefícios” leva invariavelmente (salvo quando o imputado subornava o operador ritual responsável pelo ordálio) à morte dos incriminados continua a ser essencial à descrição da barbárie africana. No entanto, sendo esta obra dada ao prelo em 1880 (ainda que escrita ao longo das décadas anteriores), desta mobilização do horror do “juramento de undua”, e do suposto “espectaculo barbaro e repugnante, proprio de verdadeiros cannibaes” que se lhe segue, não resulta uma apologia do “resgate humanitário” (que se mantinha na prática, mas de uma forma para-legal), mas sim um avançar da ideia de que os africanos negros seriam completamente brutos, insensíveis, e portanto apenas sujeitos a ser controlados através de penas assentes em castigos corporais violentos. Por outras palavras, preparava-se agora o terreno ideológico para as alterações legais que em finais do século XIX transformam a base económica da colónia, passando esta a depender não de escravos “resgatados” do sertão, mas da mão-de-obra forçada de negros condenados ao trabalho pelo sistema legal de matriz portuguesa (alteração possibilitada pela introdução do princípio da pena de trabalho forçado).

Esta mudança na agenda colonial é explícita no capítulo que Alfredo Sarmento dedica ao “Character e insensibilidade dos negros – Considerações geraes”³. O autor começa este capítulo reparando que o “negro não conhece, nem o amor, nem a afeição, nem o ciúme”, pois “na sua língua não há palavras ou expressões que indiquem ou revellem esses

¹ Esta imagem, que parece ecoar diretamente as cenas descritas nas narrativas “A Arvore Anthropophaga” e nas descrições das supostas cerimónias genocidas no “Dahomey”, aparece pela primeira vez associada ao “juramento de undua”, o que revela que estas narrativas começam a ter um grande peso na aceção pública deste ordálio – pois nem os defensores do “resgate humanitário”, que dependiam para assegurar a validade do seu argumento da descrição de supostos horrores, chegam a tanto.

² Alfredo de Sarmento, *ob. cit.*, pp. 101-102 (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem*, pp. 137-144.

sentimentos”, sendo que, portanto, “as suas paixões são essencialmente animaes, e o egoísmo é o sentimento a que prestam maior culto, e ao qual sacrificam tudo”¹. Deste egoísmo, resulta, segundo Alfredo Sarmiento, a facilidade com que os africanos negros sacrificavam as suas mulheres e dependentes à acumulação primitiva de capital:

“Não vi um negro acariciar, abraçar, ou beijar as suas concubinas, nem falar-lhes com carinho, mas sim tratá-las com modo aspero e brutal, exercendo sobre ellas o mais feroz despotismo [...]. O pai vende os filhos, prostitue as filhas e explora as amazias, sem o mais leve escrúpulo, antes pelo contrario, fazendo alarde da sua imoralidade e depravação. [...] Eu vi uma negra escrava, offerecer ao senhor, em troca do seu resgate, um filho e uma filha, que deixára na sanzala quando fôra vendida por não ter podido pagar uma divida, sem que o amor de mãe a fizesse hesitar em escravizar os filhos para obter a liberdade!

Muitas vi tambem serem as próprias a virem propor ás feitorias dos brancos a venda dos filhos, encarecendo-lhes a robustez e a sagacidade”.²

Antes porém de sugerir a “melhor” maneira de lidar com os africanos negros – sendo que Alfredo Sarmiento desde logo põe de lado a leniência como hipótese: “eu conheci um negociante europeu, que não castigou nunca um escravo, e era por isso escarnecido por elles, dando-lhe o epitheto de “*muenaquento* (mulherengo.)”³ –, o autor conta ainda algumas anedotas, destinadas a demonstrar que para além de desprovidos de sentimentos morais, os negros africanos desconheciam a dor física:

“D’essa insensibilidade d’essa indiferença pelas dôres physicas, posso eu citar tres exemplos de que fui testemunha ocular.

A bordo de uma lancha em que eu seguia viagem do Anbriz para o rio Zaire, um dos Cabindas da tripulação, na ocasião em que largava por mão a amarra para fundear-mos ao sul da Ponta do Padrão, entalou um dedo entre a borda da lancha e a corrente do pequeno ancorote, de que resultou esmagar a primeira falange do dêdo indicador da mão esquerda. Quando eu me

¹ *Idem, ibidem*, p. 137.

² *Idem, ibidem*, pp. 137-139.

³ *Idem, ibidem*, p. 139.

dispunha pra fazer-lhe o curativo a que podia proceder n'aquella situação, vi-o, com grande surpresa minha, collocar o dêdo esmagado sobre a borda da lancha, puxar da faca que trazia á cintura e, com o maior sangue frio do mundo, decepar de um só golpe, a parte triturada. Em seguida, um dos seus companheiros, foi buscar o sacco dos milongos, tirou d'elle algumas hervas, ferveu-as, fez d'ellas uma cataplasma que applicou sobre o dedo, e meia hora depois ouvia eu o Cabinda cantar como se nada lhe tivesse sucedido.

O segundo exemplo foi por ocasião de uma guerra entre dois sobas, visinhos da povoação de Quimalenço [...]. Um dos combatentes fôra baleado n'um braço, e eu mandára-o recolher na minha barraca. Logo em seguida appareceu o *n'ganga* (cirurgião) da povoação a que o ferido pertencia, e tratou immediatamente de proceder ao curativo pela forma seguinte:

Cortou de uma arvore um tronco delgado, aguçou-o com a faca e introduzindo-o no buraco da ferida, como quem limpa o cano de uma espingarda.

Entretanto o paciente soffria aquelle curativo bárbaro com uma impassibilidade pasmosa, insensível ás dores atrozes que naturalmente parecia dever sentir. Oito dias depois estava completamente restabelecido.

O terceiro exemplo, de todos o mais horroroso, foi por mim presenciado, quando se deu a explosão do paiol da pólvora na fortaleza do Ambriz.

Um dos negros que estava vendendo bananas e genguba ao fiel de artilheria, á porta do paiol, quando teve logar o sinistro, ficou horrivelmente queimado ao ponto de lhe cair immediatamente toda a pelle do corpo. Pois, ainda assim, teve a coragem de percorrer uma distancia de mais de um kilometro, soltando apenas um ou outro grito, e ir deitar-se ao mar, onde expirou.

Note-se que, durante o trajecto, tinha-lhe caído inteiramente uma das mãos, completamente despegada do pulso por effeito da queimadura”.¹

Os dois primeiros exemplos avançados por Alfredo Sarmiento revelam acima de tudo que em 1880 a tolerância europeia ao convívio cotidiano com a dor havia já sido completamente alterada por décadas de uso de anestésicos na cirurgia, mesmo em Portugal². De facto, como Alison Winter demonstra, quando na década de 1840, na

¹ *Idem, ibidem*, pp. 140-142.

² Laura Carreiro Massa, “História da Anestesia em Portugal – da época pré-histórica ao século XIX”, in *Revista Sociedade Portuguesa de Anesthesiologia*, vol. III, n.º 1, 1991, pp. 71-77.

Inglaterra vitoriana os adeptos do “mesmerismo”¹ se confrontam com os primeiros proponentes do uso do éter como anestésico², ainda era comumente aceite que qualquer intervenção cirúrgica fosse acompanhada por uma dose gigantesca de dor, sendo a proposta de fazer o paciente perder os sentidos encarada com enorme desconfiança³. Dentro deste anterior paradigma, a prática cirúrgica do “*n’ganga* (cirurgião)”, bem como a do “Cabinda” que optou por se autoamputar (evitando assim possíveis sequelas graves), seriam não só entendidas como válidas, como despertariam ainda a curiosidade dos observadores europeus, ávidos de apurar novas técnicas, mentais ou físicas, para lidar com a dor. Regressando brevemente à obra de António Gil, pode verificar-se que esta é a posição do autor quando confrontado com as técnicas dos “chinguiladores” e “milongueiros, bem como [d]os cirurgiões ou boticários”, sendo que a estes o jurista estende a mesma ressalva que havia consentido ao poder dos feitiços, bem como à influência de espíritos nos médiuns, e à honestidade dos estados de transe⁴: “principalmente depois dos espantosos fenomenos do magnetismo animal, [...] nenhum

¹ Para um estudo de referência do grande impacto do “mesmerismo” e do “magnetismo animal” na sociedade Inglesa da primeira metade do século XIX, consultar a obra de Alison Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*, ou o seu artigo introdutório “Mesmerism and the Introduction of Surgical Anesthesia to Victorian England”.

Alison Winter, “Mesmerism and the Introduction of Surgical Anesthesia to Victorian England”, *Engineering & Science*, n.º 2, 1998, pp. 30-37; *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

² Para uma introdução ao “mesmerismo” enquanto forma de “apropriação científica” no século XIX “de fenómenos considerados” anteriormente “originários da superstição ou imaginação popular”, consultar o artigo “Uma nosologia para os fenómenos sobrenaturais e a construção do cérebro ‘possuído’ no século XIX” de Valéria Portugal Gonçalves e Francisco Ortega. Para a história da sua introdução em Portugal, consultar a tese de mestrado de Maria Dulce Pombo, *Modelos Terapêuticos em Movimento no Portugal do Século XIX*.

Maria Dulce Pombo, *Modelos Terapêuticos em Movimento no Portugal do Século XIX – atores, discursos e controvérsias*, dissertação de Mestrado, Lisboa, ISCTE-IUL, 2010; Valéria Portugal Gonçalves e Francisco Ortega, “Uma nosologia para os fenómenos sobrenaturais e a construção do cérebro ‘possuído’ no século XIX”, in *História, Ciências, Saúde-Manguinbos*, vol. XX, n.º 2, 2013, pp. 373-389.

³ Alison Winter, “Mesmerism and the Introduction of Surgical Anesthesia to Victorian England”, *Engineering & Science*, n.º 2, 1998, pp. 33-35.

⁴ António Gil segue a opinião de um dos autores que mais o influenciou, Antoine Court de Gêbelin, que havia igualmente publicado uma obra sobre este assunto, de título *Lettre sur le Magnétisme animal* (1783), tendo a sua defesa dos métodos de Franz Anton Mesmer sido pública. Por outro lado, revela igualmente estar a par dos desenvolvimentos resultantes da popularização, contestação e desenvolvimento de algumas das teorias de Mesmer pelo seu discípulo Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), mais conhecido pelo nome Allan Kardec: “Além de que, depois disso, as crenças amortecidas tornaram a reanimar-se, e o mundo moral, com o novo impulso dado na Alemanha e na França ultimamente, ainda que incerto nos seus passos, caminha evidentemente na direcção do espiritualismo”.

António Gil, *ob. cit.*, p. 12.

pensador ousará afoitar-se a aventurar um juízo absoluto ou *pro* ou *contra* em semelhantes matérias”¹.

No entanto, Alfredo Sarmiento não comunga já deste relativismo, capitalizando do esquecimento dos seus leitores quanto a uma realidade passada – para as elites, pois os cirurgiões barbeiros continuavam presentes nas feiras portuguesas –, mas não muito distante (em 1880, apenas há pouco mais de três décadas a cirurgia com anestesia havia começado a ser introduzida), para apresentar uma imagem negativa dos negros africanos, enquanto brutos insensíveis: o seu “Laocoonte negro” não demonstra sentimento mas tal já não é de louvar, sendo de contrário a marca, junto com o recurso a práticas cirúrgicas obsoletas do ponto de vista europeu, do seu carácter primitivo. Esta técnica, de recuperar elementos de um passado mais ou menos distante, que à luz de posteriores desenvolvimentos parecem de um barbarismo extremo, imputando-os desta feita a novos grupos subalternos (neste caso os negros africanos) é, recorde-se, uma das marcas do gótico, quando mobilizado em contexto “Orientalista” ou da lenda negra sobre africanos. Exemplo do recurso ao horror gótico é igualmente a terceira anedota de Alfredo Sarmiento, sendo que a história do negro “que estava vendendo bananas e genguba” estica até aos limites a fronteira do que é de bom gosto expor em palavras.

Toda esta preparação ideológica, que estabelece através de imagens de um *pathos* extremo na mente dos leitores a ideia de que os negros africanos são insensíveis, moral e fisicamente (com a exceção de heróis Românticos como “Záu” ou “Juca”, que apenas confirmam a regra), precede imediatamente a exposição da forma como o autor considera que a colónia havia de ser economicamente reformada. De facto, este capítulo dedicado ao “Caracter e insensibilidade dos negros” termina da seguinte forma:

“Se é possível regenerar-os, reformando-lhes os usos e os costumes, criando-lhes necessidades que desconhecem, arrancando-os ás trévas da ignorância e da superstição, essa regeneração só a podem operar o progresso e a civilização, quando de uma vez para sempre se atente no que valem as nossas colonias, tão indisciplinavelmente entregues á incúria e ao abandono, quando

¹ *Idem, ibidem*, pp. 6-7,10,12.

n'ellas existem riquezas latentes que, devidamente exploradas, dariam os mais benéficos resultados.

Estudar os meios mais adequados para o desenvolvimento da sua agricultura; proteger o seu commercio; proceder á construção de edificios vastos e apropriados para os fins a que se destinam; melhorar as suas condições hygienicas; abrir estradas; resolver o problema urgente do abastecimento das aguas...”.¹

Por outras palavras, Alfredo Sarmiento articula a falta de sensibilidade dos negros africanos, que deviam ser disciplinados com castigos próprios à sua vida interior de brutos, à necessidade de proceder a obras públicas e à regeneração económica da colónia, preparando a conclusão óbvia a que chegaria a geração de 1895 (e que viria a ser consagrada nos diplomas legais de finais da década de 1890): os negros deveriam ser forçados penalmente a trabalhar, sendo que para os forçar a tal seria lícito empregar meios “corretores” de uma extrema violência física. No capítulo seguinte, de título “Jose Baptista de Andrade. – Prestigio do seu nome. – Guerra com o gentio. – Um feiticeiro branco”, Alfredo Sarmiento sugere desde logo quais as figuras institucionais que deveriam tutelar este processo: os membros da nova geração de líderes militares carismáticos.

Se grande parte da obra de Alfredo Sarmiento descreve as experiências do autor enquanto acompanhante do militar Francisco de Salles Ferreira nos anos 50 do século XIX, após o capítulo que dedica ao “Character e insensibilidade dos negros”, o autor passa a narrar eventos mais recentes, descrevendo como a lassidão portuguesa em castigar continuamente os nativos supostamente acaba tornando necessária a campanha de “pacificação” dirigida por José Batista de Andrade:

“Como disse, a primeira expedição que empreendeu a ocupação dos [sic] minas do Bembe [dirigida por Salles Ferreira], não encontrou resistência alguma por parte do gentio, o qual, pelo contrario, fugia espavorido e aterrorizado, vendo invadir-lhe o seu territorio aquella imponente força armada, a que elle chamava as **famosas guerras do maniputo**.

¹ Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, pp. 143-144.

Pouco a pouco, porém, foi-se habituando á presença dos nossos soldados nas suas terras, e porque não soffresse violencia alguma, nem lhe fossem extorquidas as suas fazendas e os seus haveres, vendo respeitados os seus lares e protegida a sua individualidade, sentiu despertar em si os instinctos de rapina, deslumbrado pelos valiosos carregamentos de pólvora, coral, fazendas, aguardente e mantimentos, que via chegar successivamente aos depósitos do Bembe, da Quibala e de Quimalenço.

Começaram então, ainda que em pequena escala, os assaltos e os roubos ás **quibucas** (caravanas de carregadores), nos pontos mais ermos dos caminhos, praticados sempre por meio de embuscadas, e confiando na impunidade dos seus crimes, conforme lh'o tinham prophetisado os seus feiticeiros e adivinhos”.¹

Os “feiticeiros e adivinhos”, neste novo contexto, surgem portanto já não como os operadores rituais responsáveis pelas hecatombes que justificavam o “resgate humanitário”, mas sim como os incitadores das revoltas contra a ocupação efetiva do território por parte dos Portugueses – papel que lhes será desde agora atribuído, até aos anos 70 do século XX –, sendo que é contra a suposta ação insurrecional destes que o “intelligente, distinto e intrépido official da armada José Baptista de Andrade” é chamado a atuar, visto o seu nome ser “muito conhecido e temido pelo gentio”². A ação deste official, que é apresentado por entre as aventuras narradas em *Os Sertões d’Africa (apontamentos de viagem)* como a mais pristina figura de referência, é então caracterizada pela mais aguda violência, que surge assim legitimada, porque narrada imediatamente após o capítulo que apresentava o “Caracter e insensibilidade dos negros”:

“Foram destruidas e arrazadas as povoações onde se refugiavam aquelles bandidos covardes, mas traiçoeiros; seguiram-se, sem interrupção, os bombardeamentos das mattas, e os ataques das sanzalas; troava por toda a parte a artilheria; o incendio elevava no ar as suas chamas rubras, que augmentavam mais ainda o calor tropical e abrasador que nos asphyxiava; ouvia-se o gemer dos moribundos; o gentio fugia, em todas as direcções, espavorido e como que dominado por um terror supersticioso; estava sufocada e devidamente castigada aquella rebelião indigna”.³

¹ *Idem, ibidem*, pp. 145-146.

² *Idem, ibidem*, pp. 146-147.

³ *Idem, ibidem*, p. 148.

Para além de ser justamente temido por liderar este tipo de campanha militar, segundo Alfredo Sarmiento, José Batista de Andrade era “extraordinariamente temido pelo gentio” porque:

“...ele saía incólume de todos os combates, o facto de o verem sempre na frente das nossas tropas, afrontando impunemente o perigo, sem que lhe tocassem as balas, ao passo que, ao lado d’elle, caíam sem vida muitos dos que o acompanhavam, causava profunda impressão n’aquelles espíritos essencialmente supersticiosos.

Para aquelles povos, o intrépido official tomára umas proporções phantasticas, sobrenaturais, que lhe valeram o epitheto de *endoque iá mundêle* (feiticeiro branco), pelo qual era designado e conhecido em todos os sertões. Não menos curiosos eram os episodios narrados pelos negros, para justificarem a propriedade d’aquelle epitheto.

Contava-me de uma vez um negro, pretendendo provar-me á evidencia que o *n’gunulo* (governador) do Ambriz era um grande feiticeiro, que vira com os seus proprios olhos, no ataque da sanzala de Eugunde, baterem-lhe as balas no peito, e caírem-lhe achatadas aos pés, sem lhe occasionarem o mais leve ferimento ou contusão.

Outro, no rosto do qual se liam ainda os vestigios do mais profundo terror, exaltava o grande poder de feitiçaria do governador, e adduzia em favor do que avançava, o seguinte indiscutível argumento:

- Nós, quando disparâmos um tiro, primeiro faz a espingarda *pum!*, e depois é que a bala vai matar. O *n’gunulo* é o contrario: primeiro mata, e depois é que faz *pum!*

Déra logar a esta supposição, um tiro de artilheria feito pelo governador Andrade a um grupo de pretos reunidos, a distancia, na crista de um monte, e, cousa muito natural, a bala matou alguns d’elles, primeiro do que os que escaparam ouvissent a detonação do tiro”.¹

Assim, o sucesso de José Batista de Andrade, que “exercia sobre os gentios um terror supersticioso, e os castigava sem piedade sempre que as circumstancias o exigiam”², é entendido como resultante da aproximação deste às figuras dos “feiticeiros e adivinhos” e outros operadores rituais africanos que exerciam, na ótica de Alfredo Sarmiento, um poder

¹ *Idem, ibidem*, pp. 148-149.

² *Idem, ibidem*, p. 150.

total e supersticioso sobre os africanos negros (os “déspotas negros”). O militar torna-se assim um “feiticeiro branco”, o que implicava o seu assumir de práticas extremamente violentas – tidas, de acordo com a lenda negra, como o apanágio dos “feiticeiros e adivinhos” –, apresentadas agora como justificáveis perante a “insensibilidade” dos negros africanos¹. Começava então, a partir dos anos 80 do século XIX, um novo ciclo de violência colonial extrema, justificada pela aceitação e naturalização da lenda negra sobre os africanos, associada à ideia de que estes eram insensíveis moral e fisicamente (como provava o “Laocoonte negro”, que demonstrando graficamente o seu sofrimento tornava-se grotesco a si e aos seus iguais; e escondendo-o provava a insensibilidade brutal de si e dos seus). O recurso a pequenos truques como forma de tentar incutir terror às populações africanas negras é obviamente um expediente comum, pelo menos desde que José Lacerda tentou através de uma salva de tiros encenar a sua apoteose, no entanto, o grau de violência destas práticas vai aumentando conforme as ideias quanto à insensibilidade dos africanos e os elementos da lenda negra se naturalizam².

¹ Sobre o conceito do “feiticeiro do homem branco” enquanto instrumento de terror, consultar “*Feitiço do Homem Branco: ruptura e continuidade na concepção de “feiticeiro” nos diários de viagem de António Brandão de Mello (1909-1915)*”.

João Figueiredo, ““Feitiço do Homem Branco”: ruptura e continuidade na concepção de “feiticeiro” nos diários de viagem de António Brandão de Mello (1909-1915)”, in *Mneme – Revista de humanidades*, vol. X, n.º 26, 2009.

² Alfredo Sarmiento descreve como já na época de Salles Ferreira semelhantes expedientes haviam sido empregues para impressionar os locais (contudo num contexto menos violento):

“Ao meio dia houve para da força toda, e os vivas levantados ao sr. D. Pedro V, á família real e á carta constitucional da monarchia, foram acompanhados pelas salvas de artilheria e pelos gritos de entusiasmo dos soldados e todo o pessoal da expedição.

O gentio corrêra em massa para presenciar aquelle acto solemne, e foi um espectáculo devéras curioso, ver debandar em tropel, correndo como gamos, mais de tres mil homens, mulheres e crianças, logo que trouou o primeiro tiro de canhão.

Passada a primeira impressão de terror, e depois de se lhes explicar que era d’aquelle modo que os brancos manifestavam o seu regozijo, voltaram de novo ao acampamento; era muito para ver.se os grupos formados, a distancia respeitosa das peças de artilheria, que se não cançavam de admirar, e a que chamavam o **feiticeiro grande do Maniputo** (rei de Portugal)”.

Alfredo de Sarmiento, *ob. cit.*, pp. 38-39 (ênfase no original).

**Mouzinho de Albuquerque e a fruição das
conceções góticas e criminalistas dos africanos
negros**

A partir da década de 1880 é bastante clara a forma como o gótico em conjunto com a literatura de aventuras influencia toda uma nova geração de administradores coloniais, passando figuras anteriormente periféricas, e sua produção textual, a ocupar o centro cultural da metrópole. Assim, Silva Porto tem reconhecido o seu papel pioneiro na narração de viagens no espaço colonial enquanto aventuras, sendo-lhe atribuído o título arcaico de Capitão-Mor do Bié por Pinheiro Chagas. As suas obras seriam salvaguardadas pela Sociedade de Geografia Comercial do Porto, passando a ser seriadas, ou então publicadas em breves monografias, já após o seu suicídio (apresentado como heroico)¹. Por outro lado, a figura do “Sargento Hicuça”, que Silva Porto introduz nas páginas dos *Annaes do Conselho Ultramarino* (e que ecoa Gonçalo Caetano Pereira, companheiro de José Lacerda), e as suas práticas de terror, supostamente necessárias para lidar de forma eficaz com os africanos negros, vai se tornando tão banal e aceitável, que termina se “metamorfoseando” no “feiticeiro branco”: José Batista de Andrade, Governador-Geral de Angola entre 1862 e 1865, e Governador Interino do mesmo território entre 1873-1876. A partir do momento em que as façanhas desta figura tutelar passam a ser descritas por entre páginas de verdadeiros livros de aventuras, como *Os Sertões d’Africa* de Alfredo Sarmiento, a sua emulação mimética por uma nova geração de rapazes, nutrida com estes textos, torna-se legítima. Alfredo Sarmiento, que, qual “D. Quixote” do romance colonial, regressa nos anos 1880 à ribalta, pela mão de Pinheiro Chagas, após ter sido o responsável pela introdução de “Juca, a Matumbolla” por entre as páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*. Neste seu retorno, Alfredo Sarmiento, ávido consumidor de literatura gótica e de aventuras, evidência ter aprendido as lições estilísticas dos escritores que davam corpo a jornais sensacionalistas como o *Jornal de Viagens* de Emídio de Oliveira – que apesar de popular deve ser levado bastante a sério, tendo em conta a sua possível influência direta

¹ António Francisco da Silva Porto, *Os últimos dias de Silva Porto: extracto do seu diário*, Lisboa, Tipografia do Commercio de Portugal, 1891; *Silva Porto e Livingstone: manuscrito de Silva Porto encontrado no seu espólio*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1891.

em Oliveira Martins e indireta em Mendes Correa (não contando com o papel que teve em revelar Cesário Verde).

Um outro hábito que de periférico se torna central à empresa colonial é a catalogação de costumes e hábitos locais na categoria de “crimes”, prática que começa nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* simplesmente porque na rubrica que transmitia sinopticamente o estado de algumas localidades do sertão angolano era sob esta denominação que eram transmitidas as divagações dos Capitães-Mores sobre eventos tidos como violentos na sua jurisdição, mas que em Oliveira Martins, tal como Pinheiro Chagas um atento seguidor dos avanços da criminologia europeia¹, é já um ato refletido e associado ao pensamento pseudocientífico racial². Esta evolução, a par de um interesse mórbido e gótico pela descrição e contemplação de penas violentas e punições físicas grotescas, contribui enormemente para que a imagem do “Laocoonte negro” surja amiúde por entre as páginas de *Jornal de Viagens*, ou, na sua versão escrita, nas páginas dos livros de aventuras. O ressurgimento constante do “Laocoonte negro”, por sua vez, alimenta um ciclo vicioso: estas imagens e narrativas dessensibilizam os agentes coloniais e o público europeu face ao sofrimento dos africanos negros (tidos como insensíveis, sofredores grotescos, cruéis Medeias, ou uma paradoxal amálgama de todos estes repulsivos elementos), convencendo os ocidentais de que castigos corporais agressivos, ou mais violência em geral, era necessária para lidar com as populações negras, sendo que relatos desta violência (a maior parte das vezes exercida indiretamente, com recurso a “déspotas negros”) alimentam a produção de representações do “Laocoonte negro” – fechando-se assim o ciclo infernal.

¹ Obras de Cesare Lombroso, Francisco Ferraz de Macedo e Eurico Ferri constam da biblioteca pessoal de Oliveira Martins.

Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente: in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, Torino, Fratelli Bocca, 1878; *Tre tribuni studiati da un alienista*, Torino, Fratelli Bocca, 1887; Eurico Ferri, *Socialismo e criminalità*, Torino, Fratelli Bocca, 1883; Francisco Ferraz de Macedo, *Crime et criminel: essai synthétique d'observations anatomiques, physiologiques, pathologiques et psychiques sur les délinquants vivants et morts selon la méthode et les procédés anthropologiques les plus rigoureux*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892.

² Sendo que a associação entre os “desenvolvimentos” na área da criminologia baseada na antropometria, com uma antropologia biológica racista ou racialista são perfeitamente patentes, à data, na obra de Eduardo Burnay, presente na biblioteca pessoal de Oliveira Martins, a quem o autor tece as seguintes considerações: “Nos bellos livros modernamente publicados pelo sr. Oliveira Martins vê-se com satisfação a alta compreensão naturalista que o auctor tem do criterio historico; e quando para estabelecer a differenciação ethnologica entre hespanhoes e portuguezes, reverte, mediante a noção de permanencia dos caracteres primitivos, do confronto historico dos dois povos para as suas origens remotas, realisa cabalmente a ideia de W. Edwards, o creador da ethnologia: «achar os antigos povos por meio dos modernos»”. Eduardo Burnay, *ob. cit.*, p. 23.

Um outro aspeto a ter em conta, porém, é que a violência nunca deixa de manchar quem a perpetra, e que os portugueses, ao adotarem práticas neotradicionalistas feudais de extrema agressividade (reproduções de um “suposto” passado entendido pelo prisma da lenda negra sobre os africanos) se colocam mais uma vez na posição, do ponto de vista internacional, de subalternos – tal fica claro após uma breve análise “[d]Os Craneos dos Assassinos”¹. Por outras palavras, José Batista de Andrade ser eficaz por ser entendido como “feiticeiro branco” graças à sua extrema violência pode impressionar os locais sob o seu jugo (sendo no entanto questionável se não era o seu poder discricionário *tout court* que estava na base da sua aura de terror, e não o seu “entendimento” e manipulação dos supostos costumes locais), mas com certeza não impressionava os membros de um Congresso Internacional destinado a apurar a melhor forma de colonizar e “civilizar” efetivamente África. Assim, a ambiguidade corrosiva que anteriormente a figura dos “antecessores portugueses” havia introduzido na propaganda portuguesa regressa à tona: se a nova geração de heróis marciais é apresentada como a superação desta figura vetusta, por via da ação prática no presente, o seu recurso a antigas práticas (os “vícios dos Capitães-Mores”) e barbarismos mimetizados da versão dos negros africanos parte da lenda negra, irremediavelmente a condena ao mesmo limbo (entre o moderno e o atávico, o civilizado e o bárbaro, o heroico e o abjeto). O desfecho possível destas tensões no século XIX dá-se em dois momentos, um no terreno colonial, outro no literário: a expedição que resulta no “Relatório de Mousinho de Albuquerque sobre a captura do Gungunhana” (que é divulgado no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*²), e a tradução de Eça de Queirós da obra *As Minas de Salomão* de Rider Haggard³.

¹ *Jornal do Domingo – Revista Universal*, n.º 7, ano II, nove de abril de 1882, pp. 52-53.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 19, sábado nove de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, pp. 269-278.

³ A tentativa, inconsequente, de cooptar o romance de aventuras de Rider Haggard – bastante crítico da figura do “antecessor português” – por parte de Eça de Queirós é descrita na introdução à edição crítica bilingue de ambas as obras, por Alan Freeland, sendo que portanto a sua análise não será aprofundada. Sobre a “coincidência significativa” da fasciculação da tradução portuguesa de Haggard nas páginas da *Revista de Portugal*, e a Guerra Luso-Macolola (1889-1890), consultar a obra *Visões de Império nas vésperas do “Ultimato” – Um estudo de caso sobre o imperialismo português (1890)*, de Luís Filipe Moreira Alves do Carmo Reis.

José Maria Eça de Queirós, H. Rider Haggard, Carlos Reis (coord.), Alan Freeland (ed.), *As minas de Salomão*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [1891]2008; Luís Filipe Moreira Alves do Carmo Reis, *Visões de Império nas vésperas do “Ultimato” – Um estudo de caso sobre o imperialismo português (1890)*, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, disponível em: <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/EB008.pdf>.

Centrando a análise na figura de Mouzinho de Albuquerque, o militar da sua geração mais claramente influenciado pela literatura¹, é interessante verificar que esta ainda hoje é por vezes entendida mais enquanto uma personagem “façanhuda”² do que um violentíssimo administrador colonial, que com certeza deu mote a inúmeras e infelizes imitações por parte de subalternos, que na sua glorificação entendiam estar um alibi para os seus próprios abusos³. De facto, ao ser publicado na “Parte Official” do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, por ordem do Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar, o “Relatorio de Mousinho de Albuquerque sobre a captura do Gungunhana” claramente é divulgado de forma a despoletar a emulação dos atos brutais do seu redator⁴. Esta narrativa de Mouzinho de Albuquerque começa imediatamente com a enumeração de horrores que vão sendo “contrabalançados” graças a alusões à suposta selvajaria local. Assim, desde logo o militar afirma ter fuzilado sumariamente dois espíões, um após

¹ Afirma Douglas Wheeler:

“Enquanto ansiava pela aventura em África foi um exemplar chefe de família. O carisma de Mouzinho fundava-se em parte no seu estilo pessoal: corpo magro e atlético, porte militar e estatura acima da média para um português. [...] Ao contrário de muitos militares da sua geração, Mouzinho frequentou a Universidade de Coimbra durante os anos de 1879 a 1882, estudando matemática e filosofia. Não recebeu nenhum título académico, mas aplicou-se seriamente ao estudo, adquirindo vastos conhecimentos de matérias que incluíam os populares romances e ensaios de um dos maiores romancistas portugueses modernos, Eça de Queiroz. Os conhecimentos adquiridos revelou-os no notável livro *Moçambique, 1896-98*, publicado em 1899, no qual evidenciou possuir talento literário. Se não tivesse sido militar, como mais tarde afirmou, poderia ter sido escritor. [...] Na Índia viajou, leu e estudou literatura colonial inglesa, holandesa e francesa”.

Douglas Wheeler, “Joaquim Mouzinho de Albuquerque (1855-1902) e a política do colonialismo”, in *Análise Social*, vol. XVI, n.º 61/62, 1980/1981, pp. 296-297.

² No texto “Paraliteratura de aventuras”, parte do catálogo *Antes das Playstations: 200 anos do romance de aventuras em Portugal*, Manuela Rêgo e Miguel Castelo-Branco demonstram como a crítica pós-colonial em Portugal por vezes atinge o grau zero, quando ao se referirem a Mouzinho lamentam mais que as suas aventuras não tenham dissipado o “torpor” lusitano, do que o papel que tiveram para a violenta subjugação de um vasto número de povos africanos (que nem sequer são destacados do fundo “natural” das suas façanhas):

“O passado ausente-presente, invocado em todas as querelas políticas, literárias, religiosas, tão presente aos olhos desencantados da nossa intelligentsia, uma memória fugidia que povoava os sonhos de uma epopeia acabada, de um império residual e testemunhal, de desastres e tragédias marítimas e de uma Regeneração inconclusa, emprestou ao nosso nacionalismo um travo amargo que nem as façanhas de um Mouzinho, de um Alves Roçadas e da prometeica República conseguiram disfarçar”.

Ao referirem Mouzinho neste contexto, porém, reafirmam que os seus “Relatórios” necessariamente devem ser entendidos no contexto da literatura de aventuras.

Manuela Rêgo e Miguel Castelo-Branco, “Paraliteratura de aventuras”, in Manuela Rêgo (coord.) e Miguel Castelo-Branco (coord.), *Antes das Playstations: 200 anos do romance de aventuras em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2003.

³ Para uma análise biográfica clássica da figura de Mouzinho de Albuquerque, bem como da sua influência, consultar “Joaquim Mouzinho de Albuquerque (1855-1902) e a política do colonialismo”, de Douglas Wheeler.

Douglas Wheeler, *ob. cit.*, pp. 295-318.

⁴ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 19, sábado nove de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, *loc. cit.*

“interrogatório”, e pretender “prender ou matar o Gungunhana” de forma a não deixar esmorecer o terror causado pelos “combates de Marracuene, Magul”, bem como pelo “bombardeamento das povoações marginaes do Limpopo, e principalmente do combate de Coollella [...] e o incendio de Manjacase”¹. Esta violência é apresentada como necessária, porque de outra forma “o regulo [Gungunhana] iria reunindo gente de guerra, recuperando forças e fazendo voltar á obediencia muitos dos que, movidos pelo terror [causado pelos portugueses] o tinham abandonado”². Os horrores locais que “justificam” a ação do militar português são os tradicionalmente constantes na lenda negra sobre os africanos:

“Apareceram pela nossa frente umas tres mangas de guerra, gente que evidentemente estava com o Gungunhana, mas cujos chefes vieram a correr declarar que pegavam pé [declaravam vassalagem] e pediam pra nos seguir. Essa gente disse que o Gungunhana estava no Chaimite, para onde fôra, a fim de fazer sobre a sepultura de seu avô, Manicusse, diversas ceremonias, para arranjar feitiço que impedisse de descobrir onde elle estava.

[...] A povoação de Chaimite, onde foi enterrado Manicusse, tinha umas vinte a trinta palhotas cercadas por uma palissada de 1^m,5 de altura, tendo entrelaçados nas estacas muitos arbustos espinhosos.

Era uma especie de cidade santa dos vátuas, e deviam ter-se ali passado scenas de grande carnificina, tanto antigas como muito recentes, porque ao aproximarmo-n’os da povoação encontrámos algumas caveiras humanas já brancas, ao mesmo tempo que se sentia um cheiro muito intenso a carne podre, e os pretos disseram depois que no mato estavam varios cadaveres. Dava ingresso na povoação uma única entrada de não mais de 40 centímetros de largura.

Corri para ahi á frente dos brancos ao passo que o circulo dos pretos se ia apertando a pouco e pouco”³.

Mouzinho de Albuquerque recorre portanto à evocação de cerimónias de “feitiçaria” em honra do “avô” de Gungunhana, que não presenciou, bem como a supostas “scenas de grande carnificina”, que são meramente especuladas como explicação da presença de

¹ *Idem, ibidem*, p. 271.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, p. 274.

“caveiras humanas já brancas” – tudo marcas de um mero culto de antepassados –, de forma a tornar o espaço que invade um cenário de completa barbárie, justificando os atos selvagens que iria realizar. De facto, no caminho para Chaimite, a “cidade santa dos vátuas”, o militar português vai a pouco e pouco se transformando no bárbaro que condena, adotando os supostos costumes do “déspota negro” – manda executar sumariamente supostos espiões, chacina e rapina diversas povoações, obriga os seus carregadores a marchar “à força de pranchada”¹, e chega mesmo a julgar sumariamente “milandos”, partilhando despojos de guerra:

“Quando lá cheguei [a povoação de Vuyana, que o militar havia atacado] dois homens estavam azagaiados no fígado, e a gente do Cuio [parte da coluna de Mouzinho] andava juntando as mulheres e creanças e saqueando as palhotas. N’isto apareceu um homem, que escapára não sei como, dentro do curral do gado, dizendo que o Vuyana não era tão culpado como pretendiam, mas como eu não tinha vagar para resolver milandos n’aquella occasião, limitei-me a mandar soltar todas as mulheres e creanças, pousar no chão todos os objectos roubados, excepto a comida, e apartar da manada do Vuyana dez bois para o Cuio, como indemnisação, e dez vacas para o governo, como multa. Em seguida mandei a guerra de Cuio passar outra vez para a frente dos brancos, que haviam feito alto”.²

Esta passagem, em que Mouzinho de Albuquerque, completamente insensível ao facto de que havia chacinado a população masculina de uma aldeia, cobra uma multa após um julgamento sumário da situação e a admissão de um possível engano, prepara os seus leitores para a passagem em que ele assume completamente o papel de “déspota negro”, quando face a face com Gungunhana, de quem ansiava por possuir “a [...] cabeça”, executa dois “grandes vassallos da corôa vátua”³:

“Perguntei ao regulo por Quêto, Manhune, Motungo e Maguiguâna. Mostrou-me Quêto, e o Manhune, que estavam ao pé d’elle, e disse que os outros dois não estavam.

¹ *Idem, ibidem*, p. 273.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem*, pp. 273, 275.

Expobrei a Manhune (que era o alma damnada do Gungunhana) o ter sido sempre inimigo dos portugueses, ao que elle só respondeu que sabia que devia morrer.

Mandei-o então amarrar a uma estaca da palissada e foi fuzilado por tres brancos. Não é possível morrer com mais sangue frio, altivez e verdadeira heroicidade: apenas disse sorrindo que era melhor desamarral-o para poder cair quando lhe dessem os tiros.

Depois foi Quêto. Elle fôra o unico irmão do Muzilla que quizera a guerra contra nós, e o único que fôra ao combate de Coollela. Não tinha vindo pegar pé [prestar vassalagem] como tinham feito Inguinsa e Cuio, seus irmãos.

Dizendo-lhe eu isto respondeu que não podia abandonar o Gungunhana, a quem tinha criado como se fôra pae, retorquindi-lhe eu, que a quem desobedecia e fazia guerra ao rei de Portugal deviam pae, mãe e irmãos abandonal-o.

Mandei-o amarrar e tambem e fuzilar”.¹

Mouzinho de Albuquerque justifica imediatamente estas medidas argumentando que “elles confundem perfeitamente a força e a coragem com a crueldade, e que é absolutamente necessário d’estes exemplos para dominar e fazer-mo-nos respeitar”², ecoando a opinião de Oliveira Martins de que a “força e não o contrato” devem ser a “expressão activa”³ das relações coloniais. Um pouco adiante, é Alfredo Sarmiento que o militar parece citar, ao referir que “se não mandasse matar ninguem, todos os cafres supporiam que ainda tinha medo do Gungunhana e voltariam a dizer: «portuguez é mulher, não mata ninguém»”⁴. Estes argumentos são no entanto não só usados para justificar os crimes de guerra de Mouzinho de Albuquerque, como para defender a extensão de um sistema colonial de “regímen excepcional”, assente no desarmamento e submissão dos povos locais, como forma de obrigar ao trabalho forçado gratuito enquanto “imposto” para o governo (de “oito dias” por ano), de forma a empreender uma série de melhoramentos (“estradas”, uma “linha telegraphica”)⁵. Significativamente, este sistema é

¹ *Idem, ibidem*, p. 275.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]1953, p. 189.

⁴ *Boletim Offical do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 19, sábado nove de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, p. 276.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 277.

apresentado como um regresso ao tradicional, sendo supostamente baseado numa releitura dos costumes locais (Mouzinho de Albuquerque defende que “a constituição rudimental da sociedade vátua era aristocrática com visos de feudalismo”¹):

“O systema a seguir, quanto a mim, baseia-se no estado social d’estes povos. Como todos sabem, não podem ser mais simples nem rudimentares as poucas instituições, que têm: por isso, uma legislação complexa e uma regulamentação minuciosa serão sempre inadequadas aqui. Por agora parece-me se lhes deve deixar ter o systema de governo mais simples, o único que elles conhecem e comprehendem; uma actoridade unica a mandar sem peias de especie alguma”.²

Um “déspota negro”, portanto, é a figura que Mouzinho de Albuquerque entende dever estar à frente dos destinos deste território. A ironia clara desta passagem, que é seguida de um típico ataque aos “princípios liberaes, direitos do cidadão” e “a completa separação dos poderes” que na opinião do militar “foram prematuramente aplicados a Portugal”³, é que o único déspota em ação neste território colonial é o militar português, preso no labirinto das suas próprias convicções, que acredita que agindo de acordo com o seu entendimento da mítica figura do “déspota negro” está a imitar o comportamento que os locais tinham como natural⁴. Por outras palavras, apesar de Mouzinho de Albuquerque admitir que Gungunhana precisava da sua “aristocracia” – de facto, essa é a justificação que dá para executar sumariamente “Manhune” e “Quêto” –, o militar está de tal maneira convencido da realidade da figura do “déspota negro, actoridade unica a mandar sem peias de especie alguma”, que não percebe que esta é uma mera fantasia sua (que partilha porém com os colonialistas europeus). Assentes na falsa premissa de que as populações locais se sujeitariam de forma prolongada a um pesado jugo autoritário (por ser essa a sua tradição),

¹ *Idem, ibidem*, p. 276.

² *Idem, ibidem*, p. 277.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*, p. 277.

⁴ Douglas Wheeler demonstra como é difícil sair da armadilha de aceitar o “déspota negro” e demais elementos da lenda negra como verídicos, ao terminar o seu artigo concluindo que apesar de “para os Africanos em Moçambique, Mouzinho de Albuquerque ser paradigma da mais violenta fase do colonialismo português”, esta acusação é paradoxal porque “o seu estilo e tremenda reputação não foram diferentes da de certos reis-guerreiros tradicionais da África austral”.

Douglas Wheeler, *ob. cit.*, p. 318.

todas as políticas coloniais de Mouzinho de Albuquerque estão portanto obviamente condenadas a falhar.

Um aspecto interessante do ataque de Mouzinho de Albuquerque aos “princípios liberais”, é que este se estende à sua aplicação Portugal, o que sem dúvida demonstra que os germes da sua defesa da concessão de poderes absolutizantes à monarquia portuguesa¹, como forma de estancar a “decadência” lusa, se encontram já presentes neste seu “Relatório”, sendo possível especular que Mouzinho de Albuquerque para chegar a esta posição, aproximou ainda que subconscientemente as classes “problemáticas” portuguesas dos povos africanos (como os criminologistas vinham fazendo), e o seu Rei de um platónico “déspota negro”². Facto é que o “herói” de Chaimite, após uma breve passagem pelos altos postos da governação colonial (entre 1896-1898³), regressa a Portugal, onde cai na depressão e no esquecimento (até aos anos 50 do século XX)⁴, acabando por se suicidar – ecoando o destino de Silva Porto, de uma forma que parece demonstrar ao público que no contexto monárquico este era o destino dos “heróis” que tentavam sublimar o legado dúbio dos “antecessores portugueses”.

¹ Para uma análise da defesa por parte de Oliveira Martins e do grupo dos “vencidos da vida” de uma política do “engrandecimento do poder real”, e o efeito desastroso – para a monarquia – desta, consultar “O Republicanismo Português (Cultura, história e política)”, de Fernando Catroga.

Fernando Catroga, “O Republicanismo Português (Cultura, história e política)”, in *Revista da Faculdade de Letras – História*, série III, vol. XI, 2010, p. 107.

² Douglas Wheeler, *ob. cit.*, pp. 312-313.

³ *Idem, ibidem*, pp. 301-310.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 310-314, 314-317.

CAPÍTULO VIII

Militares, Juízes, “indígenas”, e o “juramento de Indua”

A 20 de fevereiro de 1894 é assinado por João António de Brissac das Neves Ferreira o “Regimento da Administração de Justiça nas Províncias Ultramarinas”¹ que viria a consagrar a existência em todas as colónias portuguesas de dois sistemas legais paralelos, um destinado aos cidadãos plenos, o outro à nova categoria jurídica que então se criava: a dos “indígenas”². Este “Regimento da Administração de Justiça”, apesar de prever apenas para Moçambique a criação de “tribunaes com organização especial para o julgamento das questões entre os gentios indígenas”³, consagrava de facto um sistema paralelo em todas as colónias, por via da instituição de penas diferenciadas e especificamente relacionadas com o trabalho forçado⁴, conforme fica claro no *Decreto de 20 de setembro de 1894*, que o regulamenta quanto à “aplicação da justiça criminal aos indígenas das colónias”⁵, e que é

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, décimo apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1894.

² Antagónica precisamente à noção que Sá da Bandeira tinha de “miseros indígenas”, herança do conceito de “*personae miserabilae*” iluminista.

Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *A emancipação dos Libertos – Carta Dirigida ao Excellentissimo Senhor Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, Presidente da Relação de Loanda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874, pp. 9-11.

³ “Art. 177.º Na provincia de Moçambique é o governador geral auctorizado a crear, com aprovação do governo, tribunaes com organização especial para o julgamento das questões entre os gentios indígenas.

§1.º Na organização d’estes tribunaes, e no processo e julgamento d’estas causas serão quanto possível respeitadas os usos e costumes do paiz.

§2.º Se os litigantes, de comum acordo, optarem pela aplicação das leis nacionais, a questão será levada aos tribunaes comuns, e ahi processada e julgada segundo a lei geral”.

Estes tribunais, bem como a evolução da prestação de justiça aos “indígenas” em Moçambique são analisados em profundidade por Esmeralda Simões Martinez, na tese de doutoramento *Uma Justiça Especial para os Indígenas: Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930)*.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, décimo apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1894; Esmeralda Simões Martinez, *Uma Justiça Especial para os Indígenas: Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930)*, tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012.

⁴ Uma outra discriminação, não tão óbvia, passava pela abolição da instituição de julgados nas colónias (uma clara desqualificação por atacado dos habitantes do território, que Adriano Moreira atribui contudo apenas à “deficiente ocupação do Ultramar” por colonos brancos), que se viria a revelar perene:

“Art.183.º Até se promulgar o código do processo criminal do ultramar, será o processo criminal regulado pela legislação vigente na metrópole, menos na parte relativa á intervenção de jurados nos processos de querella, pois que n’estes processos o respectivo juiz julgará de facto e de direito, mas com recurso para a relação do districto, devendo ser escriptos os depoimentos se as partes não renunciarem ao recurso”.

Adriano Moreira, *A administração da justiça aos indígenas*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, pp. 88-91; *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, décimo apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1894.

⁵ Decreto de 20 de setembro de 1894, *regulamentando o decreto de 20 de Fevereiro de 1894, sobre a aplicação da justiça criminal aos indígenas das colónias*, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1422.pdf>.

igualmente assinado por Neves Ferreira. Este último decreto, famosamente, define “indígena” da seguinte forma: “Art. 10.º Para os efeitos d’este decreto somente são considerados indígenas os nascidos no ultramar, de pae e mãe indígenas, e que se não distingam pela sua intrução e costumes do commum da sua raça”¹.

O “Regimento da Administração de Justiça” não marca portanto em Angola o fim da era em que os casos “gentílicos” colocam dificuldades disruptivas à justiça de matriz portuguesa por serem julgados *sub rosa* por membros da administração portuguesa (prática que continua ambígua quanto à sua legalidade), pois nesta colónia, ao contrário de Moçambique, nenhum tribunal especial para “o julgamento das questões entre os gentios indígenas” é estabelecido, sendo os agentes coloniais no entanto incitados a recuperar de forma neotradicionalista os “vícios” dos Capitães-Mores (conforme foi descrito no capítulo anterior). Por outro lado, continua a ser possível não só que os recém-instituídos “indígenas” insistam em recorrer à justiça de matriz portuguesa (como o haviam feito até aí, não só nos casos de reivindicação de liberdade, mas igualmente em matérias criminais e de posse de terras²), como que os cidadãos e assimilados perdurem em procurar a justiça “gentílica”, cruzando as fronteiras da soberania portuguesa para a obter. Quanto aos casos de julgamento de prática de feitiçaria – denunciados de imediato pela menção ao recurso a ordálios e ao “juramento de Indua” – se estes até aqui, para além de surgirem organicamente decorrendo da crença das várias populações presentes no território Angolano no poder do feitiço, eram igualmente manipulados a fim de que escravos “resgatáveis” fossem produzidos, torna-se interessante averiguar se esta nova legislação, que previa novos métodos legais de produção de mão-de-obra forçada capazes de tornar estas táticas para-legais obsoletas, não veio ditar o seu ocaso. No entanto, antes de passar à análise de casos relacionados com a prática de feitiçaria em concreto, imediatamente prévios e posteriores ao “Regimento da Administração de Justiça”, convém elaborar um pouco mais sobre o teor deste documento legal, bem como sobre o pensamento e biografia

¹ Decreto de 20 de setembro de 1894.

² Como o demonstra o processo n.º 1:124 da Relação de Luanda. No acórdão do primeiro, fica claro que dois “sobas” que se opõem – D. Manuel Salvador de Beça, “soba Ngoma Nhangue” e D. André José, “soba Macange” – procuram junto da justiça de matriz portuguesa a resolução de uma questão de posse de terras por usucapião.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, 22.º apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1895, pp. 18-20.

do seu signatário, Neves Ferreira, de forma a entender como a reforma que instituiu, mais do que uma novidade inaudita, foi o culminar de várias tendências que já se vinham fazendo sentir na colónia desde as primeiras décadas do século XIX.

**Do “Regimento da Administração de Justiça”
de Neves Ferreira ao comissariado de Brito
Capelo: a “solução” colonial penalista**

Em 1940, o Coronel Henrique Pires Monteiro dedica a Neves Ferreira um *Caderno Colonial* – o número 65 desta série de publicações – em que de forma essencialmente hagiográfica traça a biografia do militar e administrador colonial¹. De acordo com este autor, tendo passado pela estação naval de Luanda durante o seu tirocínio (em 1867), Neves Ferreira regressa a Angola em 1874, como engenheiro empregue nos trabalhos de construção do Caminho de Ferro de Ambaca, sendo que em 1880 é nomeado Governador de Benguela, posição que ocupa até 1881, envolvendo-se no seu exercício em conflitos com membros da sociedade civil local, hostis à presença do representante da administração colonial portuguesa². Abandonando o cargo em 1881, em 1883 – já de regresso ao ativo militar – Neves Ferreira assume o comando da esquadilha responsável pela fiscalização da foz do rio Congo, sendo que, quando em 1885 é criado o novo Distrito do Congo, assume a posição de seu primeiro Governador³. Quando em 1893 ocupa o cargo de Ministro da Marinha e Ultramar, no governo de Hintze Ribeiro, havia já exercido igualmente o cargo de Governador de Moçambique (1889-1890), pelo que quando assina o decreto que promulgava o “Regimento da Administração de Justiça” contava já com uma vasta experiência colonial, que os seus apoiantes apontam como garante adicional da adequação deste documento ao contexto ultramarino de então⁴. É interessante notar que alguns dos pontos que Henrique Pires Monteiro transcreve das “Instruções Políticas” que Neves

¹ Henrique Pires Monteiro, *Cadernos Coloniais 65 – Neves Ferreira (1846-1902)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1940.

² *Idem, ibidem*, pp. 6, 10-11, 14.

³ *Idem, ibidem*, pp. 14-16.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 20-24, 27-28.

Ferreira, como governador do Congo, fez passar aos seus subalternos (a 24 de dezembro de 1887¹), se encontram os claros germes da sua política face aos “indígenas”, que viria nove anos depois, já enquanto Ministro, a estender a todas as possessões coloniais portuguesas:

“1 – Os senhores residentes, delegados de residentes e oficiais militares comandantes de postos permanentes, ou de forças em marcha, deverão compenetrar-se bem de que o fim principal da colonização, ou antes ocupação, dos territórios do Congo, é sem dúvida a assimilação do elemento indígena num futuro mais ou menos remoto, e que o estado de paz entre os diferentes povos é indispensável ao desenvolvimento das relações comerciais e mesmo á segurança dos estabelecimentos do Estado.

2 – Do estudo efectudado por cada funcionário àcêrca dos povos da sua circunscrição, deduzirá a sua forma de proceder e a sua atitude perante os chefes indígenas, que, devendo ser enérgica e digna, se modificará, conforme a situação dos chefes e as convenções porque estiverem ligados comnosco.

3 – É quási impossível que um residente, ou qualquer outra autoridade, bem compenetrada dos seus deveres, não consiga, com perseverança e boa vontade, afeiçoar os chefes indígenas que o cercam, ou, pelo menos, adquirir um grande ascendente sobre eles, e será êste, decerto, o melhor meio para conservar a paz”.²

Nestas disposições, surge assim já em primeiro plano o “elemento indígena”, cuja assimilação seria o “fim principal da colonização”, e ao qual o estudo “àcêrca dos povos” estaria subjugado. Por outras palavras, aqui o adquirir de informações sobre os “povos” apenas tem o fim pragmático de através do “ascendente” dessa forma obtido os dirigir à assimilação “num futuro mais ou menos remoto” através de meios – jurídicos e judiciais, diplomáticos ou culturais – inspirados pelo que das culturas ou sociedades locais os agentes da administração colonial de forma impressionista se apercebiam. O que está em causa, então, é o apurar de técnicas de dominação próximas das que viriam a ser apelidadas de “operações psicológicas”, e que, tanto na época de Neves Ferreira como em posteriores,

¹ *Idem, ibidem*, p. 17.

² João António de Brissac das Neves Ferreira, “Instruções Políticas”, *apud* Henrique Pires Monteiro, *ob. cit.*, pp. 17-18.

mais não são do que viscerais ações de terror¹, racionalmente defendidas e apresentadas com esta refinada patine a um distante público ocidental. Dois exemplos demonstram como é precisamente esta a estratégia que Neves Ferreira segue em duas alturas chave da sua carreira. O primeiro episódio dá-se quando o então Governador do Congo toma nas suas próprias mãos a tarefa de avassalar formações políticas independentes africanas, e é referido em forma de anedota por Henrique Lopes de Mendonça², na *Revista Ilustrada* número 15 de novembro de 1890³:

“A bordo do vapor *Massabi*, o Governador [do distrito do Congo] Neves Ferreira, subia o grande rio Congo, a fim de conseguir, de certos povos ribeirinhos, actos de vassalagem, por acordos ou tratados, o que se chama, em linguagem do gentio, *fundação*.”

Já noite o vapor alcançou a sede da residência de um régulo. Logo o governador, que tinha pressa, desejava obter aquele acordo, ou seja realizar imediatamente a *fundação*. Não era possível. A tradição estabelecia que actos tão solenes só se realizem á luz do Sol e o régulo e os seus macotas não queriam infringir esses velhos hábitos.

Neves Ferreira imperturbável dá uma ordem breve a um Guarda-Marinha que o acompanhava e que logo regressa a bordo do *Massabi*.

O governador continua insistindo com o régulo e apresenta argumentos sucessivos para apressar a solução do assunto. Nada conseguia. Teimosamente o chefe gentílico, animado por seus conselheiros, persistia na necessidade de haver Sol para a realização daquele acôrdo.

Neves Ferreira dando a impressão de fadiga e em um supremo esforço exclama: *Pois se a questão é do Sol, faça-se luz*.

¹ Tais como as que Mouzinho de Albuquerque empreende ao longo da sua campanha para tomar Chaimite, e que foram já analisadas no capítulo anterior.

² O autor dos versos d’*A Portuguesa* (1890) admirava bastante a ação de Neves Ferreira enquanto Governador de Moçambique, onde, de acordo com Henrique Pires Monteiro, este administrador foi essencial no controlo da população local: “Em Moçambique, nos seus limites incertos, agentes provocadores procuram agitar a massa indígena que sempre respeitara o **branco**, isto é, o português”.

Henrique Pires Monteiro, *ob. cit.*, p. 22 (ênfase no original).

³ Que seja esta a fonte da anedota transcrita sem indicação de proveniência no “Caderno Colonial” dedicado a Neves Ferreira é certo, pois o seu autor indica o referido artigo de Henrique Lopes de Mendonça, de título “Neves Ferreira”, enquanto bibliografia da sua obra, ao mesmo tempo que o *Dicionário Histórico*, na sua edição eletrónica, aponta esse mesmo texto enquanto fonte. Contudo, esta última obra situa a publicação do artigo de Lopes de Mendonça na *Revista Ilustrada* de 5 de novembro de 1890, e não na do dia 15.

Idem, ibidem, p. 17; João Romano Torres (ed.), Manuel Amaral (transcritor), *Portugal - Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico*, vol. V, [1904-1915]2000-2010, pp. 59-61, disponível em: <http://www.arqnet.pt/dicionario/nevesferreira.html>.

Acende um fosforo. Era o sinal e logo de bordo do seu *Massabi* o holofote projecta no lugar da reunião o seu foco de luz brilhante.

Neves Ferreira exclama com animação: *Aqui está o Sol que era necessário.*

E assim à luz electrica, que pela primeira vez aparecia aos indígenas abismados pelo poder imenso do *branco*, a *fundação* foi ajustada”.¹

Torna-se clara nesta passagem a forma como a abordagem de Neves Ferreira passa a ser apresentada na metrópole, enquanto o exercer de uma técnica específica e refinada de controlo das populações, uma “hábil diplomacia indígena”² que tem na sua genealogia tanto a tentativa de “apoteose” de José Lacerda como as práticas do “feiticeiro branco”, José Batista de Andrade³. Esta “diplomacia” baseava-se no aproveitamento por parte de um sujeito ocidental, branco, masculino e respeitável (portanto preenchendo os requisitos para ser considerado “racional”) de “superstições” locais, que este havia tido a esperteza de anteriormente apurar (por via da compulsão da sua “biblioteca colonial”, ou pela observação e inquirição no terreno) com este prático fim em mente. Toda esta encenação, que nada garante que para os locais não passasse de uma clara charada, tem igualmente o efeito de ocultar o uso cada vez mais desigual de força militar por parte de ambas as fações em confronto – prática cujas razões necessitam ser apuradas. Por outras palavras, neste episódio o fator determinante para assinatura do tratado de vassalagem foi sem dúvida a assimetria das forças militares (e seu equipamento) em jogo no teatro de operações, de que a presença de um moderno “vapor” provido de “holofotes” é clara indicação, contudo, a narrativa anedótica disfarça este facto, ao centrar a atenção no suposto primitivismo dos “indígenas” – que não só supersticiosamente reclamavam assinar apenas o tratado durante o dia, como confundem um holofote pelo Sol –, bem como na esperteza de Neves Ferreira, que assim supostamente os submete de acordo com uma tática em última instância inspirada pelo seu “próprio nível civilizacional”.

Porque não era então meramente dada a ênfase ao desfasamento técnico e científico entre ambas as fações em contacto no terreno colonial (suficiente para justificar ações

¹ Henrique Pires Monteiro, *ob. cit.*, p. 19.

² *Idem, ibidem*, p. 16.

³ Alfredo de Sarmiento, *Os sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, Lisboa, F.A. da Silva, 1880.

coloniais de outros impérios), sendo recorrente a apresentação de inovações tecnológicas como “feitiços” do homem branco capazes de pela sua aura fantástica operarem maravilhas no campo da “diplomacia indígena”? Uma possível resposta a esta questão pode ser ensaiada tendo em conta tanto o prefácio de Pinheiro Chagas a *Os Sertões d’Africa* de Alfredo Sarmiento, como um comentário de Richard Burton à sua tradução dos relatos de José Lacerda. Como já foi analisado, Pinheiro Chagas defende que “o único paiz que póde explorar seriamente a Africa, é Portugal”, não por causa do seu desenvolvimento científico ou técnico, ou devido à sua capacidade militar, económica, ou demográfica, mas devido às “relações com o gentio” que os seus agentes eram capazes de encetar (por outras palavras a uma idiossincrática “diplomacia indígena”)¹. A recuperação neotradicionalista dos antigos costumes dos Capitães-Mores e outros militares “práticos” seria portanto o novo “trunfo” colonial português, que se esperava proporcionar vantagens em relação aos rivais imperiais europeus, dos quais Portugal importava as inovações tecnológicas que lhe proporcionavam, finalmente, uma clara vantagem material sobre os africanos negros.

Por outro lado, como Richard Burton havia notado, se o Peru era agora “civilizado” por possuir caminho-de-ferro e “armas Blakeley”², essas inovações tecnológicas devia-as não só à elite descendente dos “Conquistadores”, como em última instância ao comércio com os Impérios Britânico, Francês e Alemão (de onde estas inovações eram endógenas). Em idêntica situação se encontrava Portugal, uma vez que o holofote elétrico e o vapor de Neves Ferreira – decisivos para o seu sucesso “diplomático” – eram claramente de origem externa ao seu Império. O reforçar do papel da “diplomacia indígena” nesta anedota, portanto, mais do que indicar a aplicação de uma técnica consciente de subalternizar os locais (apresentados como irremediavelmente supersticiosos) pode de contrário ser indício de uma tentativa de mediante o deslocamento do foco da narração tentar promover a ideia de que Portugal, apesar de depender de tecnologia estrangeira, estava colocado numa posição especialmente favorável para a conquista e a colonização africana, porque o fator

¹ *Idem, ibidem*, pp. 7-9.

² Richard F. Burton, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873, p. 38.

“realmente” determinante nestes projetos era a “diplomacia indígena” e não o poderio científico, tecnológico e industrial.

Se esta passagem parece bastante inócua, o princípio em que se baseava a “hábil diplomacia indígena” de Neves Ferreira levá-la-ia a estar na base de atos de uma violência extrema, precisamente porque de acordo como a lenda negra que sobre os africanos negros se vinha traçando desde meados do século XIX, as maiores brutalidades eram perfeitamente justificáveis enquanto mais uma forma de submeter os “indígenas” recorrendo a métodos adequados e inspirados pelo seu próprio “nível civilizacional” – *weltanschauung* que Neves Ferreira partilhava com os militares e estadistas por detrás das “campanhas de pacificação” do início do século XX e última década do XIX. Assim, é sem surpresa que quando Neves Ferreira é enviado à Índia portuguesa a fim de estancar uma revolta, tenha sido esta a sua postura:

“[Próximo de Goa] as propriedades eram atacadas pelos ladrões, as repartições públicas saqueadas por gente armada e salteadores tornavam o trânsito impossível fóra dos lugares habitados. Neves Ferreira compreendeu o enorme perigo que resultava para o prestígio de Portugal da continuação de tal estado de coisas e «viu a grandeza dos sacrifícios que a Pátria reclamava do seu nome glorioso.» Não hesitou. Era indispensável reprimir energicamente as audácias dos salteadores e dos assassinos, que a soldo, talvez, de outros estrangeiros nos arrastavam para situações insolúveis. [...] Neves Ferreira publica a notável portaria pela qual seria fusilado, sem atenuantes, todo aquele que fosse apanhado em flagrante a roubar ou a matar, ou que tivesse armas em seu poder [...] A medida necessária *ad terrorem* produzia os desejados efeitos”¹

Nesta apresentação hagiográfica dos eventos, de autoria de Henrique Pires Monteiro, as ameaças de Neves Ferreira nunca passam do papel, funcionando como meros recursos retóricos a um *argumentum ad terrorem* (“ou terminam os motins, ou...”²). Todavia, como as

¹ Henrique Pires Monteiro, *ob. cit.*, pp. 31-32 (ênfase não no original).

² Quando Neves Ferreira é colocado no Porto, enquanto Governador Civil (1892), a fim de estancar os ecos da revolta republicana gorada de 1891, utilizará recorrentemente esta técnica de terror, desta feita na sua relação com os “Outros” internos – os insurgentes e os trabalhadores desfavorecidos –, algo que Henrique Pires Monteiro louva como o exercício de uma elevada acuidade psicológica – e que está em perfeita sintonia

“campanhas de pacificação” em África demonstrariam, o terror não se quedaria pela ameaça. De reter, contudo, que mais uma vez Neves Ferreira se dispõe a “adequar” a sua resposta ao “nível” dos “indígenas”, demonstrando que aqui a ideia de assimilar populações locais a um norma exógena já não passava, como no tempo do Iluminismo, pela criação de compêndios legais jusnaturalistas supostamente capazes de as “encaminhar” mediante a depuração de “superstições” até à Razão, mas sim pela gestão dessas populações pelo terror, recorrendo às suas reais ou supostas crenças, de forma a mais eficazmente as enquadrar ou assimilar brutalmente à esfera do colonizador, desta feita não enquanto “Mesmos” no seio da Razão Universal, mas “Outros” a serem regidos por diferentes códigos ajustados ao seu suposto “nível civilizacional” e “evolução” biológica¹.

Tendo em conta esta alteração na mundividência das elites coloniais, que Neves Ferreira por sinédoque bem representa, é possível entender melhor o seu “Regimento da Administração de Justiça nas Províncias Ultramarinas”, que começa precisamente por defender o seguinte no seu preâmbulo:

“A boa administração da justiça é a mais essencial condição de vida e de desenvolvimento das sociedades, porque sem ella não póde haver a certeza de direitos, a effectividade de obrigações, a garantia da propriedade e a segurança individual, de que absolutamente dependem todas as manifestações da actividade humana.

com as posições de final de vida de Mouzinho de Albuquerque. Contudo, a utilização de técnicas apuradas em contexto colonial, agora de forma a dominar e subjugar os “Outros” internos no contexto europeu, revela não o grande entendimento psicológico do perpetrador dos abusos, mas como a violência se transferia facilmente entre ambos os contextos, o ponto central do panfleto *Discours sur le colonialisme* de Aimé Césaire (1950).

Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955; Henrique Pires Monteiro, *ob. cit.*, pp. 24-27.

¹ Como Cristina Nogueira da Silva de forma clara conclui:

“[A nova] resposta [...] à questão dos direitos e das formas de governo adequadas aos povos nativos dos territórios ultramarinos situava-se num registo muito distante do das doutrinas jusnaturalistas dos séculos XVII-XVIII ou do universalismo das **Luzes**. Os **indígenas** tinham direitos, mas estes não derivavam da sua condição de homem igual e universal. Pelo contrário, sendo cultural e racialmente muito diferentes dos europeus, não deviam ser submetidos a formas de governo similares. O cálculo dos seus direitos e o “achatamento” das formas de governo que lhes eram apropriadas deviam resultar de uma avaliação rigorosa, científica, das suas características culturais e antropológicas concretas, bem como das finalidades da colonização”.

Cristina Nogueira da Silva, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, p. 30.

Sobretudo nas sociedades nascentes, em que a sciencia dos direitos e a consciencia dos deveres é bem frouxa, um completo systema de garantias, servido por austeras instituições, impõe-se como um encargo indeclinável aos poderes públicos, e deve merecer-lhes a mais particular atenção”.¹

Torna-se clara, portanto, a natureza das “austeras instituições” (o exercício de facto do terror por parte da administração colonial), e como as ameaças às fabricadas “sociedades nascentes”² são o “homem de palha” essencial à construção de um *argumentum ad terrorem* dirigido aos seus compatriotas da metrópole: “ou agimos assim, ou estas sociedades nascentes perecem” (é interessante recordar a figura 42, bem como o texto que a acompanha).

O primeiro artigo do “Regimento da Administração de Justiça” com ecos explícitos da nova teoria que defendia a prática de submeter os “indígenas” recorrendo a métodos adequados e inspirados pelo seu próprio “nível civilizacional”, é o Art. 3.º, logo da introdução:

“Art. 3.º Na condenção dos indigenas de Timor, de S. Thomé e Principe, e das costas oriental e ocidental da Africa, por delictos a que corresponda pena de prisão, poderão os tribunaes substituir esta pena pela temporária de trabalhos públicos remunerados convenientemente, applicando-a em harmonia com as regras estabelecidas na lei penal.

§1.º É o governo auctorizado a estabelecer para os mesmos indigenas, alem das penas cominadas no código penal e n’este artigo, a de trabalho correccional de quinze dias a um anno, nos casos e condições determinadas em regulamento, e que consistirá na obrigação de trabalhar, sob a vigilância da policia, mediante salario fixo, em serviço do estado, ou qualquer outro.

§2.º O governo fará tambem os regulamentos necessários para que todos esses indigenas, quando detidos nas cadeias publicas á ordem do juizo competente para serem julgados, sejam

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, décimo apenso, Luanda, Imprensa do Governo, 1894.

² Conceção que entrava em contraste gritante com um dos mitos centrais da propaganda colonial portuguesa, o da “Herança Sagrada”, dependente do discurso assente na narrativa dos “séculos de contacto”; mas que mesmo assim ganhou tração.

obrigados a trabalho devidamente remunerado, dentro ou fóra da cadeia sob a vigilância policial”.¹

Neste artigo, não só o “indígena” surge como entidade jurídica², como o tipo específico de pena a que pode ser sujeito é definida, de forma ao mesmo tempo precisa (o castigo deve passar pela imposição de trabalho forçado³) e vaga (“em serviço do estado, ou qualquer outro; obrigados a trabalho devidamente remunerado [contudo os valores não são apontados], dentro ou fóra da cadeia sob a vigilância policial”).

Nos esclarecimentos ao “Art. 3.º” do “Regimento da Administração de Justiça” proporcionados pelo Decreto de 20 de setembro de 1894 torna-se claro que está em curso, pela via penalista, uma reforma completa da forma como a economia de extração colonial angolana iria passar a obter mão-de-obra forçada⁴, pois, para além da substituição de penas

¹ *Idem, ibidem.*

² Melhor definida pelo já citado “Art. 10.º” do Decreto de 20 de setembro de 1894.

³ Neste ponto, como em tantos outros, Neves Ferreira segue a deixa de António Enes:

“A prisão, só por si, não é pena que intimide ou que morigere o indígena. A sua passividade e inércia facilmente se resignam à privação da liberdade, tanto mais que a compensam aumentos de bem-estar. A pior cadeia é mais abrigada de intempéries do que a palhota ou a ramada, a tarimba menos áspera do que a terra nua, o rancho mais apetitoso e variado do que a massa de mapua. Passar a vida deitado e variado a contar histórias de feitiços e quizumbas, entremeadas com cantarolas de **sina mama**, não mói tanto o corpo nem caleja a pele como a cana da machila ou o punho do remo, e livra de sevícias de régulos, assaltos de inimigos, garras de tigres ou dentes de jacaré. Aos presos devem faltar, é verdade, mulheres e aguardente, mas a disciplina das prisões também às vezes tem complacências com as fraquezas humanas”.

Recorrendo às “histórias de feitiços” como pedra-de-toque da ociosidade inveterada dos indígenas, e ao recurso a outras imagens recorrentes da propaganda contra os negros africanos (“mulheres e aguardente” enquanto sinédoque para o libertinismo e alcoolismo; os déspotas negros e suas “sevícias”; a propensão para “cantarolas”), António Enes demonstra assim como a teoria da pena de trabalho entronca nos mitos anteriormente tecidos a fim de justificar o “resgate humanitário”, e outras formas de escravatura interna mais ou menos encapotada. Esta reciclagem de lugares-comuns demonstra igualmente que as teorias tardo-oitocentistas de defesa da pena de trabalho eram mais herdeiras do Iluminismo (e do seu repúdio ao ócio, agora vertido em considerações banais sobre a “passividade e inércia” dos “indígenas”) do que os seus autores gostavam de admitir, quando atacavam a herança das Luzes e o universalismo jurídico que estas haviam originado (desmantelando *en passant* as cautelas contra a “especialidade” das leis que Sá da Bandeira havia tentado instituir, como salvaguarda da liberdade dos africanos negros).

António Enes, *Moçambique – Relatório apresentado ao governo*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1971, pp. 73-74 (ênfase no original); Cristina Nogueira da Silva, “Uma justiça «liberal» para o Ultramar? Direito e organização judiciária nas províncias ultramarinas portuguesas do século XIX”, in *Revista do Ministério Público*, n.º 103, 2006, pp. 3-4, 5-6.

⁴ Na sua obra *Administração da justiça aos indígenas* (1955), Adriano Moreira, avança com uma hipotética história da forma orgânica como a “pena de trabalho” surgiu como a mais adequada para os “indígenas”, entroncando esta decisão na evolução penalista ocidental – em que do recurso ao cárcere apenas como forma transitória de conservar e interrogar (normalmente mediante tortura), se passou para a ideia de que a prisão, por privar o Homem do seu tempo (que agora se traduzia cada vez mais em dinheiro), o castigava suficientemente –, e

prevista no primeiro documento, uma lista de crimes a serem sumariamente julgados é oferecida no segundo, claramente concebida de forma a tornar a percentagem da população abrangida pelas novas medidas de coação, comutáveis em trabalho forçado, muito mais alargada do que a que era até então abrangida (somente os réus condenados por crimes cujos processos tramitavam de acordo com as regras estabelecidas a 20 de setembro de 1894):

“Art. 3.º Na pena de trabalho correcional de quinze a noventa dias será condemnado todo o indígena de Timor, de S. Thomé e Príncipe e das costas oriental e ocidental da Africa, que commetter algum dos seguintes delictos ou transgressões:

- 1.º Vadiagem (codigo penal, artigo 256.º);
- 2.º Embriaguez (codigo penal, artigo 185.º § 3.º);
- 3.º Desobediencia ás auctoridades (codigo penal, artigo 188.º);
- 4.º Offensa corporal voluntaria de que não resulte impossibilidade de trabalho e que não seja praticada contra agentes da auctoridade publica (codigo penal, artigo 359.º);

considerando-a o corolário da conjugação da noção de *homo economicus* com a de que os nativos estavam intrinsecamente sob o signo do ócio (e da superstição que a este conduz).

“Constitui de certo modo um mistério explicar como é que a privação da liberdade física se passou a considerar como uma pena em si mesma, sendo interessante lembrar a explicação de Oswald Spengler, que filiaría o fenómeno no aparecimento de um moderno conceito do valor do tempo, mais ou menos coincidente com o aparecimento do relógio de pêndulo”.

Assim, para o caso português, defende Adriano Moreira que as Ordenações Filipinas, bárbaras nas suas penas, cedem lugar às “legislações modernas, racionalistas geralmente”, que, contudo, ao promoverem iguais penas para “indígenas” e cidadãos criavam situações com “péssimos efeitos para o prestígio do colonizador”, a ser evitadas reservando a cárcere para quem fazia do tempo dinheiro (superava-se assim a aproximação do “indígena” ao *homo economicus*, que passava a deixar de fazer sentido). No entanto, o autor é crítico da forma como o sistema evoluiu para uma forma de generalizar o trabalho forçado, enquanto base económica (mantendo porém a convicção de que a “pena de trabalho”, se bem enquadrada, podia funcionar, e de que cabia à mão-de-obra “indígena” “livre” a exclusiva responsabilidade pelo trabalho braçal na colónia):

“Eram assim, situação peculiar dos nossos territórios, trabalhadores praticamente gratuitos, muitas vezes ocupados em trabalhos inúteis por falta de planificação, ou inteiramente ociosos, sem dar exemplo a ninguém, sem serem o objecto de qualquer esforço de assimilação, cumprindo uma pena de trabalho que afinal se traduzia realmente numa pena de desterro”.

De realçar, que a forma como o binómio “homem entregue ao ócio” / *homo economicus* ressurge nesta discussão demonstra que as reformas de finais do século XIX se estribavam tanto em novas doutrinas raciais, como no reciclar de antigos estigmas (herança do Iluminismo), sendo portanto de esperar uma nova mobilização das lendas negras sobre a feitiçaria e outras “superstições” (porque eram o índice da entrega ao ócio), desta feita para justificar a “pena de trabalho” (nos mesmos moldes que já o haviam sido para justificar os outros “avatares” da escravatura encapotada).

Adriano Moreira, *ob. cit.*, pp. 47-48, 142-144, 148-161, 169-193.

5.º Ultraje publico ao pudor (codigo penal, artigo 390.º);

6.º Ultraje á moral publica (codigo penal, artigo 420.º);

7.º Transgressão de posturas municipaes, a que corresponda multa, quando o transgressor a não pagar;

8.º Transgressão dos preceitos regulamentares do trabalho indígena.

[...] Art. 5.º Emquanto não for decretado para o ultramar um codigo de processo criminal, os delictos e transgressões mencionadas no artigo 3.º serão julgados summariamente e sem recurso, em discussão verbal, sem depoimentos escriptos, servindo de corpo de delicto indirecto a participação policial ou administrativa [...]”.¹

Para além da introdução de julgamentos sumários nos casos relacionados com os oito tipos de crimes² previstos no “Art. 3.º”, o Decreto de 20 de setembro de 1894 previa ainda que o trabalho forçado era obrigatório não apenas para os condenados – que podiam ser “julgados” da forma extremamente discricionária prevista no “Art. 5.º” – mas igualmente para os “indígenas” que aguardavam ser julgados, conforme o declara o *Art. 8.º* do referido decreto. Este último artigo, para além de estabelecer mais esta arbitrariedade – que alargava de novo a reserva em potência de mão-de-obra forçada –, fornece nas suas alíneas uma descrição de como as novas prisões, agora transformadas em verdadeiras manufaturas ou “fazendas”, deveriam passar a ser constituídas, fornecendo preciosas pistas para a inspiração por detrás desta reforma:

“Art. 8.º Os indígenas mencionados no artigo 1.º [os mesmos referidos no Art. 3.º do “Regimento da Administração de Justiça”], quando detidos nas cadeias publicas á ordem do juizo competente para serem julgados, são obrigados a trabalho devidamente remunerado.

¹ Decreto de 20 de setembro de 1894.

² Que nos pontos 1.º, 2.º, 5.º e 6.º parecem não mais que ecoar a opinião de António Enes quanto à virtude da pena de trabalho para corrigir os “vícios” “indígenas” com “aguardente, mulheres, cantarolas” e “histórias de feitiços”.

António Enes, *ob. cit.*, pp. 73-74.

§ 1.º Nas cadeias em que poderem instalar-se as necessarias oficinas, os detidos trabalharão em commum, ou isolados, segundo o respectivo regulamento interno organizado pelo delegado do procurador da corôa e mediante a percentagem estabelecida ao mesmo regulamento.

§ 2.º Uma commissão administrativa, presidida pelo juiz de direito da comarca, e composta do presidente da camara ou commissão municipal, do empregado de obras publicas mais graduado que tiver residência na sede da comarca, e do delegado do procurador da corôa e fazenda, que servirá de secretario, terá a seu cargo promover o fornecimento de trabalho aos presos, a venda dos seus produtos, e exercerá as demais atribuições que no regulamento lhe forem dadas.

§ 3.º Quando não poder organizar-se em boas condições o trabalho interno dos presos, poderão estes, mediante o contrato celebrado pelo delegado do procurador da corôa e fazenda, empregar-se em qualquer fabrica, officina ou outro estabelecimento industrial ou comercial, ou do estado, ficando, n'este caso, sob a especial vigilância da policia, e devendo recolher todos os dias á cadeia até serem julgados ou afiançados, quando o possam ser”.¹

Este artigo, que regulava não só a pena destinada aos condenados, mas aos simples réus “indígenas” à espera de julgamento, do pagamento de uma fiança, ou simplesmente de serem apresentados a um juiz, demonstra cabalmente as malhas finas da rede tecida a fim de obter trabalho forçado (ao mesmo tempo que deixa entrever que a possível inspiração para estas novas cadeias/“fazendas” seriam as teorias coloniais de Oliveira Martins). Tendo em conta que anteriormente, a fim de obter mão-de-obra escrava encapotada – os “serviçaes” procedentes não de contratos “livres” mas do “resgate humanitário” – era necessária a existência de espaços jurídicos contíguos mas independentes ao português (onde a soberania era a das formações políticas africanas independentes), e que estes, de acordo com o novo paradigma resultante da Conferência de Berlim, deixariam de poder existir de acordo com os moldes anteriores², é possível constatar que o novo expediente para a obtenção de mão-de-obra forçada criado pelo complexo legal constituído pelo “Regimento da Administração de Justiça” e o Decreto de 20 de setembro de 1894 se ajusta perfeitamente a esta nova realidade, pois permite que todo o processo de “criação” de

¹ Decreto de 20 de setembro de 1894.

² Passando as formações políticas africanas independentes a ser, ainda que apenas nominalmente, “engolidas” pelas fronteiras que delimitavam áreas de influência. Ora o assumir destas áreas de influência já não possibilitava um alheamento ao que se passava nestes territórios, como o que havia sido necessário para que a perpetração dos supostos “abusos” conducentes ao “resgate humanitário” tivessem lugar de uma forma que não comprometia a aptidão colonial portuguesa.

escravos encapotados passe a poder ter lugar dentro das fronteiras da soberania portuguesa¹. Por outras palavras, se anteriormente era necessário esperar pela suposta condenação de negros africanos por parte dos soberanos das formações políticas africanas independentes (por crimes como a prática de feitiçaria), a fim de estes serem “resgatados”, e então servirem como escravos sob a denominação de “resgatados”, “libertos” ou “serviçaes”, após 1894, o novo edifício legal passou a dispensar de todo este processo, passando todos os “indígenas”, enquanto “criminosos” em potência, a funcionar como uma indiferenciada reserva interna de potencial mão-de-obra forçada.

Apesar de entronizar definitivamente no edifício legal colonial português a noção de que a pena de trabalho era o castigo especialmente adequado aos “indígenas” – por razões variadas, sendo mobilizadas antigas lendas negras e estigmas, bem como a crescente ambiência racista internacional – o “Regimento da Administração de Justiça” não se arredava dos anteriores projetos liberais de reforma da justiça na colónia Angolana na sua decisão de manter uma estrutura administrativa da justiça próxima da anteriormente decretada a 30 de dezembro de 1852². O território continuava assim dividido em zonas providas de um “Juiz de Direito” (as sedes de comarcas, sendo Luanda assento igualmente de uma “Relação”)³ e as que – dependendo hierarquicamente das primeiras¹ (“julgados

¹ O Decreto de 20 de setembro de 1894 de resto permite que se perceba ser a criação de escravos encapotados que estava em causa, especialmente atendendo aos “Art. 8.º § 3.º” e “Art. 9.º”:

“Art. 8.º [...] § 3.º Quando não poder organizar-se em boas condições o trabalho interno dos presos, poderão estes, mediante contrato celebrado pelo delegado do procurador da corôa e fazenda, empregar-se em qualquer fabrica, officina ou outro estabelecimento industrial ou comercial, ou do estado, ficando, n’este caso, sob a especial vigilância da policia, e devendo recolher todos os dias á cadeia até serem julgados ou afiançados, quando o possam ser.

Art. 9.º A pena temporária de trabalhos públicos não será inferior a três annos, nem superior a doze annos, e será applicada aos condemnados pro crimes não comprehendidos nos artigos 3.º e 4.º, e a que corresponda a pena de prisão maior temporaria”.

Decreto de 20 de setembro de 1894.

² Decreto de 30 de dezembro de 1852, *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, pp. 233-234, disponível em:

<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1418.pdf>.

³ “Art. 2.º O districto judicial de Loanda divide-se em seis comarcas:

A de Loanda, com a séde na cidade de Loanda, compreendendo os concelhos de Ambriz, Barra do Dande, Barra do Bengo, Loanda, Novo Redondo, Encoge, Alto Dande, Icolo e Bengo, Zenza do Golungo, Muxima, Massangano e Cambambe;

A de Benguella, com a séde na cidade de Benguella, compreendendo os concelhos de Egito, Catumbella, Benguella, Dombe Grande, Caconda, Quillengues e Luceque;

A de Mossamedes, com a séde na villa de Mossamedes, compreendendo os concelhos de Mossamedes, Lubango, Humpata, Bumbo, Huilla, Gambos e Humbe;

A de Ambaca, com a séde em Caculo, compreendendo os concelhos de Dembos, Golungo Alto, Ambaca, Cazengo, Duque de Bragança, Pungo Andongo, Malange e Tala Mugongo;

municipaes” e “freguezias”) e não com elas coincidentes – estavam desprovidas de um magistrado de carreira, residente. Tendo em conta que os “julgados municipaes” podiam ser ocupados quer por membros da administração colonial civil, quer por militares, se percebe que mais do que ultrapassar a rivalidade entre os ramos civis e militares na administração da justiça², o que o “Regimento da Administração de Justiça” na verdade estabelece é possibilidade de esta se manter³, passando no entanto a ser arbitrada pelos Governadores de Província, que em último caso, fora das sedes de comarca e com a aprovação da “Relação”, podiam decidir casualmente se era um militar, um juiz de carreira (quando presente, o que era manifestamente raro⁴), ou um administrativo colonial a distribuir justiça nos “julgados municipaes”⁵. As “freguezias”, por sua vez, seriam servidas por “Juízos populares”, que poderiam ser ocupados por quaisquer indivíduos considerados idóneos – mesmo comerciantes assentes nas praças das localidades –, mediante a escolha pelos Governadores de Província de um dos nomes apontados pelas corporações municipais (uma vez aprovados pelos Juizes de Direito que lhes seriam hierarquicamente superiores)⁶.

A do Congo, com a séde em Cabinda, compreendendo todo o districto administrativo do Congo”.

A capital colonial era sede da Relação de Luanda desde que esta havia sido criada pelo Decreto 50, de setembro de 1852.

António Manuel Martins Nunes, *Arte, Memória e Ideologia- Espaços e Imagens da Justiça no Estado Novo*, dissertação de mestrado, Braga, Universidade do Minho, 1998, p. 206; *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem*.

¹ “Art. 8.º As comarcas subdividem-se em julgados municipaes, e estes em freguezias.

§ unico. O numero, séde e area dos julgados, em que se subdivide cada comarca, são designados pelo governador da provincia, em conselho, com a confirmação do governo”.

Idem, ibidem.

² Que conforme foi descrito no capítulo dedicado à extensão da justiça civil à colónia Angolana, era acirrada desde 1852, pois apenas nas áreas dos então constituídos “Julgados” (de maior nível “civilizacional”) era a justiça retirada das mãos dos militares dos “Presídios”, deixando a porta aberta para a discussão do nível “civilizacional” concreto de cada uma das divisões.

³ Como Joaquim d’Almeida da Cunha torna explícito na sua obra de 1900.

Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, pp. 10-11; Joaquim d’Almeida da Cunha, *Os indígenas nas colónias portuguesas d’África e especialmente na Província de Angola*, Luanda, Imprensa Nacional, 1900, p. 21.

⁴ *Idem, ibidem*, pp. 11-13.

⁵ “SECCÃO VI

Juízos municipaes

[...] Art. 51.º Nos julgados, onde não haja pessoal habilitado e idoneo para os cargos judiciaes, mas só enquanto o não houver [o nível “civilizacional” a obter], poderão as atribuições de juiz municipal, por incumbência especial do governador da provincia, auctorisado pelo governo, e ouvido o presidente da relação, ser exercidas pelo chefe da administração civil ou militar da localidade”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, ibidem.

⁶ Conferir “Secção VII”, e “Art. 96.º”, bem como “Art. 113.º”.

Idem, ibidem.

Toda esta estrutura piramidal, que permitia a existência de um nível de administração de justiça próximo das populações (os “juízes municipais” e os “juízes populares”), com recurso a uma primeira instância – a dos “juízes de Direito”¹, que estava assente nas sedes de comarcas – parece portanto mais uma herança do liberalismo diretamente tributário do Iluminismo, do que uma evolução no mesmo sentido da proposta pelos defensores da pena de trabalho forçado. Assim, se, por um lado, devido à reforma penal, e pela especialidade da pena de trabalho, o sistema parecia estar a ser “calibrado” para se tornar uma “máquina bem oleada” para a obtenção de mão-de-obra forçada, a existência de “juízes municipais” e “juízes populares”, e a sua possível ocupação por elites locais e “filhos da terra”, bem como a indefinição quanto a aspetos basilares da atuação processual destes últimos (que julgavam “*ex aequo et bono*”²), pareciam contrabalanços possíveis à primeira tendência (provavelmente não salvaguardando os “indígenas” do trabalho forçado, mas possibilitando a sua exploração, de moldes mais próximos aos da escravatura linhageira, a favor de uma agenda local, paralela ou mesmo contrária à da administração colonial metropolitana). Contudo, desde a década de 80 do século XIX, a coexistência de “juízes de Direito” com juízes exteriores à carreira de magistrado – como eram os “juízes ordinários” substituídos em 1894 pelos “juízes municipais” e pelos “juízes populares” – e incapazes de assegurar um determinado “nível civilizacional”, era cada vez menos tolerada³, sendo portanto expectável o que de seguida teve lugar: desde 1896 até 1897 o Comissário Régio

¹ Os “juízes de Direito” portavam “varas brancas” como os antigos “juízes de Fora”, e sediavam-se nas áreas urbanas, a partir das quais deveriam ir irradiando a “civilização”, por receberem recursos (por conflitos negativos e positivos) dos seus inferiores hierárquicos, que aliás em parte escolhiam (caso dos ocupantes dos “juízes populares”).

² É central a este ponto o facto de os “juízes populares” julgarem por definição “*ex aequo et bono*” – ou seja, podiam legalmente se valer da *weltanschauung* agora classificada como *indígena* para ancorar as suas decisões num “bom senso” comunitário que no *binterland* sem dúvida se devia basear em elementos de matriz africana. Já os “juízes municipais”, apesar de não terem por definição esta latitude de ação – não julgavam “*ex aequo et bono*” –, quando eram militares de carreira ou administradores civis sem experiência alguma de direito muitas vezes deviam seguir práticas em tudo idênticas às dos “juízes populares” (por interesse próprio e falta de formação). Conferir “Art. 92.º” e “Art. 96.º”.

Idem, ibidem.

³ Cristina Nogueira da Silva descreve este erodir da tolerância para com as idiosincrasias locais, sendo interessante citar uma das suas fontes, a transcrição de uma interpelação de um deputado a Pinheiro Chagas, então Ministro da Marinha:

“...o senhor ministro da marinha sabe que, por menos confiança que esses empregados mereçam [os juízes magistrados de carreira], muito piores do que eles são os juízes ordinários, porque em geral são indígenas, sem educação de espécie alguma, completamente iletrados e sem a menor compreensão da vida civil ou política; quando não são, como creio que no continente africano há exemplos, antigos degredados”.

Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, p. 13; Diário da Câmara de Deputados, sessão de 6 de junho de 1885, p. 2103.

Guilherme Augusto de Brito Capelo reordena todo o sistema Angolano, desta feita retirando todo o espaço de manobra às elites locais¹.

Guilherme Augusto de Brito Capelo, Comissário Régio em Angola entre 1896 e 1897, exprime logo nos decretos de 1896 a sua visão de que a administração da justiça por parte de civis, em locais em que o “adiantamento” de um povo não fosse suficiente, era de todo desadequada:

“Tendo o governador do districto de Mossamedes representado a este commissariado regio sobre a conveniência de se modificar a actual organização administrativa do Quiteve, substituindo o concelho alli creado por um posto militar;

Considerando que o regimen de administração d’um povo deve harmonizar-se sempre com o grau do seu adiantamento, sendo improficuos todos os esforços para n’elle implantar instituições, cujo mecanismo e vantagens a sua intelligencia não alcança;

[...] Artigo 1.º É suprimido o concelho de Quiteve, sendo creado em sua substituição um posto militar.

Art. 2.º As funções de comandante e de escrivão do posto serão respectivamente desempenhadas pelo comandante e sargento da força militar alli destacada”².

O “facto” de a “intelligencia” do povo “não alcança[r]” as instituições liberais, surge portanto como a justificação do estabelecimento de um posto administrativo militar, muito mais em linha com a visão de António Enes³ e Mouzinho de Albuquerque (estribada no

¹ Tendo em conta que estas haviam já sido excluídas dos postos chave nas fileiras militares, que lhes poderiam dar acesso à administração da justiça por essa via. Para um relato pormenorizado de como os “filhos do país” acabarem sendo completamente cilindrados na administração civil e militar graças ao novo espírito da geração de 1885, e às novas vagas de migração metropolitana, consultar a obra de Jacopo Corrado, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*.

Jacopo Corrado, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*, Nova Iorque, Cambria Press, 2008, pp. 45-46.

² *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 48, sábado 28 de novembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, pp. 765-766.

³ O político, jornalista, escritor, Ministro da Marinha e Ultramar (1890-1891) e Comissário Régio em Moçambique (1895), não só é responsável pela reforma do sistema de prazos em Moçambique (que efetua seguindo o parecer de Oliveira Martins) como pela organização da expedição militar de Mouzinho de Albuquerque.

mito do “déspota negro”), de acordo com a qual os “indígenas” apenas respondiam bem a concentrações de poderes nas mãos de líderes marciais (sendo dada uma supremacia temporária à fação militar da disputa que se estendia desde que nos anos 50 e 60 os julgados civis foram estendidos às colónias africanas). Por outro lado, apesar do Comissário Régio tender para a posição militarista, justificando-se com o “nível civilizacional” – supostamente a elevar – das populações que pretendiam auferir da justiça, vem pelo decreto *N.º 46* publicado a doze de dezembro de 1896 a estabelecer que “nos concelhos, residências e capitánias, que estão subdivididos por causa da sua grande extensão, deverão os chefes, residentes ou capitães môres delegar nos seus subalternos a jurisdição necessária para a formação dos corpos de delicto ou para quaisquer outros actos da sua competencia, podendo esta delegação ser permanente”¹. Por outras palavras, fica assim aberto mais um espaço para o regresso aos “antigos abusos” dos “capitães môres” (os “subalternos” na formação dos “corpos de delicto” dificilmente deixariam de recorrer a princípios legais de matriz africana), agora numa legislação de 1896, quando um mais elevado “nível civilizacional” era constantemente citado pelo legislador enquanto critério e meta a atingir, inclusivamente pelo próprio Comissário Régio.

Que o recurso dos “subalternos” a conceitos, técnicas, leis e práticas de matriz africana não podia deixar de se tornar comum (como o era o dos “Juizes Populares” julgando “*ex aequo et bono*”), é ainda mais evidente tendo em conta as “Instruções porque deve regular-se o governador do novo districto da Lunda” (1895), publicadas em fevereiro de 1896:

“20.^a Com respeito á administração da justiça entre os povos indigenas, recommendará aos chefes dos comandos e dos postos, que será sempre feita, quanto possível, **segundo os usos e costumes do paiz, em concordancia com a opinião dos régulos das localidades e audiência dos macotas**, procurando adaptar gradualmente aos usos locais o preceituado nas nossas leis.

21.^a **Na parte disciplinar, rege-se-ha pelas regras e preceitos militares em vigor na procincia.**

¹ *Idem*, n.º 50, sábado 12 de dezembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, pp. 808-811.

[...] 26.^a Sendo certo que vae encontrar o territorio da Lunda em circunstancias anormais, por ter deixado de existir o Muatianvua, continuando os Quiôcos a perseguir os partidários d'aquelle regulo, e acontecendo que os Bângalas, nas margens do Cuango, estão ainda irrequietos pelas dissidencias na eleição do jaga, confia o governo na sua provada pratica e bom senso para alcançar a quietação dos ânimos e chamar todos esses povos á harmonia, e assim melhor se desempenhar da sua missão”.¹

Estas instruções dirigidas ao explorador Henrique de Carvalho, agora Governador da Lunda, demonstram cabalmente que as reformas legais que posteriormente a 1894 curvaram a prestação de justiça por civis na colónia – que teria o seu auge, na “Portaria de 12 de Dezembro de 1897, do Comissário Régio”, a qual segundo Adriano Moreira, banuiu “completamente o Regimento da Administração da justiça”, confiando-a “aos Capitães-mores e aos comandantes militares” nas áreas tidas como retrógradas² – eram possibilitadas pela conjugação de três fatores. Primeiro, a criação de fronteiras estanques, que ombreavam crescentemente com as de colónias de outras potências europeias e não com as de formações políticas africanas (no caso do “novo districto da Lunda” o Estado Livre do Congo de Leopoldo II). Segundo, da convicção cada vez mais generalizada de que o mito do “déspota negro” era um facto indesmentível, tendo o seu vazio de ser preenchido por um agente colonial português (que neste caso deveria contrabalançar a ausência do “Muatianvua”, que tinha “deixado de existir”, e do “Jaga” de Cassange, ainda por eleger). Terceiro, a renovada tomada de consciência dos poucos meios da administração colonial, forçada a conviver com formações políticas africanas que apesar de estarem dentro dos limites internacionalmente reconhecidos da sua soberania são capazes de lhe opor considerável oposição militar³. Com base nestes três pontos, surge portanto a conclusão de

¹ *Idem*, n.º 5, sábado um de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, pp. 67-68 (ênfase não no original).

² Neste caso específico o distrito do Congo. Adriano Moreira, *ob. cit.*, p. 95.

³ O que se torna bem patente pelos sucessivos embargos, a armas e a pólvora, decretados em portaria do Governo-geral da Província de Angola ao longo de 1896, de entre os quais se destaca o seguinte: “Portaria n.º 156:

Tendo-me representado o governador do districto da Lunda e o chefe do concelho de Malange, sobre a urgente necessidade de ampliar a prohibição da venda de armas de fogo e pólvora, determinada na portaria provincial n.º 101, de 20 de fevereiro ultimo, tornando-a extensiva a todos os concelhos de léste; Considerando que, se de semelhante medida adveem prejuizos ao commercio, bem maiores seriam os resultantes de se darem ao gentio elementos de resistência e de lucta contra o nosso domínio; E attendendo

que para bem governar os “Outros” – agora internos às novas fronteiras –, até aqui sob o domínio de “déspotas negros”, convinha o poder ser exercido não por civis mas por militares, que em si concentrassem todos os poderes, de forma despótica.

Assim, o que na verdade as “Instruções porque deve regular-se o governador do novo districto da Lunda” acima de tudo revelam é a adoção da lógica que até aqui havia regido a vassalagem de diferentes formações políticas africanas (em que as condições eram mais ou menos draconianas ou relativistas em relação às crenças e costumes locais de acordo com a relação de poderes entre estas e Luanda), para reformar a pirâmide administrativa da justiça herdada do “Regimento da Administração de Justiça” de 1894 – o que o ponto dois das “Instruções Políticas” que Neves Ferreira havia passado aos seus subalternos já preconizava em 1887¹. Tal demonstra que a contradição entre a promoção da elevação do “nível civilizacional” e o estabelecimento de medidas conducentes à propagação de inevitáveis “resvalos para o gentilismo”² (como as patentes nas “Instruções” a Henrique de Carvalho) passa a ser digerida com a criação de um “organigrama” da administração colonial em Angola que deixa de contar com elementos de base regidos por regras idênticas (logo passa a ser legítimo em alguns locais se “elevar” o “nível civilizacional” e em outros se promover o “gentilismo”)³. Por outras palavras, para além das sedes de comarca, com os seus “Juizes de Direito”, passariam a existir diversos locais (municípios, freguesias e outras subdivisões – todas agora internas à fronteira colonial

ainda a que se deve antepor a quaisquer considerações, a absoluta necessidade de manter a ordem publica e o prestígio da nossa autoridade: hei por conveniente prohibir pelo espaço de dois mezes a venda de armas de fogo e respectivas munições, nos concelhos de Malange, Pungo Andongo, Ambaca, Duque de Bragança, Cazengo, Cambambe, Golungo Alto e Talla Mungongo”.

Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola, n.º 12, sábado 21 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, p. 175.

¹ “2 – Do estudo efectudado por **cada funcionário** àcêrca dos povos da sua circunscrição, **deduzirá a sua forma de proceder** e a sua atitude perante os chefes indígenas, que, devendo ser enérgica e digna, **se modificará, conforme a situação dos chefes e as convenções porque estiverem ligados comnosco**”.

João António de Brissac das Neves Ferreira, *ob. cit.*, pp. 17-18 (ênfase não no original).

² Tenção já abundantemente clara no «*Projecto de Regimento para os Districtos e Presídios [...] de Angola* de 1840.

Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976, p. 3.

³ Se em 1852 haviam ficado previstos dois tipos diferentes de espaços, definidos pelo “grau civilizacional” da sua população – os capazes de suportar “Julgados” civis e instituições municipais ou proto municipais e os “Presídios” que deviam permanecer sob jugo militar –, estes estavam sujeitos a regras internamente homogéneas, e aplicáveis a todos os seus membros. Por outras palavras, passam a existir em 1852 dois sistemas paralelos, mas que eram, cada um à sua maneira, monolíticos em termos jurídicos – o que não se verifica mais agora, pois o segundo polo (correspondente aos “não civilizados”) pulveriza-se numa miríade de sistemas não equivalentes.

angolana¹) em que o modelo de acesso à justiça² dependia da sua situação num contínuo que tinha a influência portuguesa máxima num polo, e a soberania meramente nominal noutra³, e que se torna impossível de esquematizar, devido aos seus inúmeros matizes (como o eram as desiguais relações de vassalagem de inúmeras formações políticas africanas para com Luanda)⁴. O projeto colonial de Oliveira Martins assente na “conservação das instituições indígenas” – que na verdade era um projeto neotradicionalista mais baseado nos *topoi* da lenda negra sobre os africanos do que em

¹ Que a autoridade colonial de Luanda tinha dificuldades em “digerir” a recente internalização definitiva (em termos administrativos, não militares) dos “sobados” torna-se bem claro na “Portaria N.º 559” de 1893:

“Sendo de reconhecida necessidade proceder-se a uma nova divisão das circunscrições administrativas d’esta provincia, e carecendo o estudo d’esta questão de esclarecimentos e indicações das auctoridades locais: hei por conveniente determinar que os srs. governadores dos districtos do Congo, Benguella e Mossamedes, quanto aos concelhos sob as suas respectivas jurisdicções, e os chefes dos concelhos de Loanda, estes directamente á secretaria geral, enviem as propostas que julgarem de útil subsidio para a nova divisão referida; tendo em atenção, quando possível, o aproveitamento de limites naturaes, como cadeias de montes, linhas de agua, etc., e tambem a divisão nativa dos grupos gentílicos, **sobádos**, cujo fracionamento por diversos concelhos dificulta as funções da administração local; sendo obvio que em tal materia deverão as auctoridades administrativas concertar-se com as suas limitrofes, para o fim indicado, ouvidas que sejam as respectivas municipalidades, cujos interesses e rendimentos actuaes similhantemente convem ter em vista”.

Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola, n.º 41, sábado 21 de outubro, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, p. 622 (ênfase no original).

² Por outras palavras, se esta era administrada por militares, civis (com ou sem formação em direito), ou chefes das formações políticas africanas, e de acordo com que tradição jurídica (sendo possíveis casos híbridos, de aplicação de normas emanadas do direito de matriz europeia, mas em julgamentos assentes em regras processuais de matriz africana – rituais de adivinhação, ordálios).

³ Neste caso sendo os chefes das formações políticas africanas chamados a julgar, desta feita contando com o apoio português para se comportarem como “déspotas negros”, o que constitui de certa maneira uma novidade, porque anteriormente nem sempre estes ocupavam a posição de juizes, ou mesmo de especialistas por excelência no direito de matriz africana. No «*Projecto de Regimento para os Districtos e Presídios [...] de Angola* de 1840, de contrário, podem-se ainda encontrar exemplos de referências a duas outras figuras especializadas em questões de direito de matriz africana: os “tendalla”, ou secretários de formações políticas africanas encarregues de manter as chancelarias e/ou de memorizar a jurisprudência; e os “capitães tendalla” que se encontravam ao serviço dos portugueses enquanto conselheiros e tradutores. Já sobre como os “ambaquistas” desempenhavam papéis análogos aos dos “tendalla”, a obra de Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos proporciona preciosas informações.

Ana Paula Tavares e Catarina Madeira Santos, *Africae monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos – v. 1º: Arquivo Caculo Cacabenda*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002; Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976, p. 3.

⁴ De recordar que a coincidência de “Presídios” – ou seja, de acordo com o decreto de 30 de dezembro de 1852, as áreas insuficientemente desenvolvidas para receber as instituições municipais – com as sedes do poder dos chefes das formações políticas africanas avassaladas estava prevista na legislação de 1852, pelo que também por aqui se demonstra a continuidade entre este decreto e a solução adotada nos anos 90 do século XIX.

Decreto de 30 de dezembro de 1852, p. 230; Cristina Nogueira da Silva, *ob. cit.*, pp. 16-17.

qualquer tradição local –, encontra assim expressão concreta no sistema de administração de justiça em Angola¹.

Esta é portanto uma evolução complexa, que passa pelo conjugar de antigas heranças com inovações recentes, e a reciclagem neotradicionalista de antigas práticas – de acordo com o mote dado por pensadores e homens de ação coloniais como Oliveira Martins, Neves Ferreira, António Enes e Mouzinho de Albuquerque. Das primeiras décadas do século XIX, e do tardio Iluminismo português, apenas se mantém agora o desprezo pelo ócio, que no entanto desagua na doutrina da pena de trabalho forçado como possível solução para a transformação de Angola numa colónia de “fazenda”. O que este desenvolvimento significa é que as teorias ancoradas na noção de *homo economicus*, que previam que, sendo criadas necessidades aos africanos negros, estes passariam voluntariamente a fazer parte da economia de plantação colonial (trocando *cash crops* por mercadorias), são progressivamente abandonadas² a favor do projeto de suplantar o “eterno” ócio dos locais pela via penal. Esta nova estratégia permite então que a impossibilidade de continuar a prática do “resgate humanitário” na nova conjuntura pós-Berlim (pois “resgatar” africanos negros de atrocidades ocorrendo dentro das fronteiras coloniais apenas demonstraria inépcia por parte de Portugal em “pacificar” o território), ou mesmo a de sofismar as garantias contratuais dos “serviços” contratando-os em formações políticas africanas independentes, não apresente uma crise sistémica profunda à administração colonial, que assim mantém ancorado o seu projeto para Angola na exploração de mão-de-obra forçada.

Como fica demonstrado, o “Regimento da Administração de Justiça” em conjugação com o Decreto de 20 de setembro de 1894 e, para o caso Angolano, os decretos e portarias de Guilherme Brito Capelo enquanto Comissário Régio – em especial o decreto “N.º 46” de doze de dezembro de 1896³ e a mais específica “Portaria de 12 de Dezembro de 1897”⁴ – criam um enquadramento legal capaz de transformar qualquer “indígena” ou africano

¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953, p. 208.

² Conforme Adriano Moreira descreve em pormenor.

Adriano Moreira, *ob. cit.*

³ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 50, sábado 12 de dezembro, Luanda, Imprensa do Governo, 1896, pp. 808-811.

⁴ Adriano Moreira, *ob. cit.*, p. 95.

negro não “assimilado” num criminoso em potência, o que apesar de ser uma novidade no campo jurídico, constitui o mero culminar de uma tendência cultural já analisada no capítulo anterior. O novo sistema de exploração de mão-de-obra assente neste princípio de aproximação permanente do “indígena” ao criminoso tem portanto as suas origens não só na prática de passar a entender os costumes locais através das lentes do relato de crimes e atrocidades ao estilo das narrativas góticas (como o vinham sendo nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* desde finais da década de 1850), como na ascensão da criminologia enquanto (pseudo)ciência, aliada à antropologia biológica e demais disciplinas biométricas, como a craniometria. Por outro lado, a aceitação de penas duras e “castigos” militares violentíssimos como necessários, em contexto de guerra ou “insubordinação”, sem dúvida em muito se deve à influência que a literatura de viagens e aventuras, com as suas repetitivas descrições e ilustrações do “Laocoonte negro”, teve na nova geração de administradores militares da colónia.

Neste contexto, e tendo apurado os contornos dos desenvolvimentos jurídicos que resultaram no culminar da evolução cultural descrita nos últimos capítulos, é interessante apurar se o julgamento de casos que envolviam feitiçaria – agora que estes não mais eram centrais à obtenção de mão-de-obra forçada, mas apenas decorriam “organicamente” da crença no poder do feitiço – continuavam a surgir, e que aporias estes colocam à nova ordem judicial. Este estudo é interessante, porque se teóricos como Oliveira Martins preconizavam “a conservação das instituições indígenas”¹, o que neste caso significaria o respeito pela imagem que as elites coloniais tinham dos vários “Systemas de Jurisprudencia” dos africanos negros em que, como António Gil descreve, a crença no poder do feitiço e na eficácia dos ordálios era fulcral², a tendência de encarar os costumes locais enquanto crimes (igualmente central à nova ordem colonial) entra em claro conflito com esta disposição. Desta tensão, entre recuperação e manutenção neotradicionalista “das instituições indígenas” e a crescente criminalização destas e dos seus aderentes, não podem deixar de resultar paradoxos difíceis de deslindar.

¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 208.

² António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N'uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854.

O “juramento de Indua” “sobe” à Relação, enquanto o enquadramento penal torna o “resgate humanitário” obsoleto

Numa Era imediatamente anterior ao “Regimento da Administração de Justiça” de 1894, quatro casos relacionados com feitiçaria dão origem a acórdãos publicados no *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* (entre 1888 e 1893) – os de Pedro Salvador¹, Jeronymo Luiz de Sousa²; Miguel Pequeno³, e finalmente de Tembo Junco e Macóllo-Cólla⁴, cúmplices num mesmo caso – proporcionando assim dados importantíssimos para o estudo da relação entre a justiça de matriz portuguesa e as acusações de prática de feitiçaria neste período, e facultando também um retrato das mentalidades de uma camada populacional mais desfavorecida, que sendo essencialmente analfabeta não viria a deixar muitos outros registos escritos dignos de nota.

A onze de fevereiro de 1888 é dado ao prelo no número seis do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* um acórdão do Supremo Tribunal de Justiça, assinado em Lisboa a três de junho de 1887 por sete Juízes Conselheiros⁵, referente ao processo número 12:724, que opunha Pedro Salvador ao Ministério Público⁶. O caso de Pedro Salvador é bastante interessante, porque transita por todas as instâncias da justiça portuguesa de então. O acusado começa por ser condenado no Julgado de Icolo e Bengo pelo respetivo Juiz Ordinário, sendo a pronúncia deste confirmada pelo Juiz de Direito da 2.ª vara da Comarca de Luanda⁷. De seguida, havendo recorrido à Relação de Luanda, Pedro Salvador é absolvido, apelando no entanto o Ministério Público desta decisão ao

¹ Processo 12:724 no Supremo Tribunal de Justiça em Lisboa.

² Processo 416 na Relação de Luanda.

³ Processo 669 na Relação de Luanda.

⁴ Processos 1:040 e 1:040-A na Relação de Luanda.

⁵ João Ribeiro dos Santos, António Augusto Cabral de Sousa Pires, José Ignácio de Abranches Garcia, António Emílio Correa de Sá Brandão, José de Vasconcelos Guedes de Carvalho (Visconde de Riba Tâmega), Luiz José Mendes Affonso e António Maria do Couto Monteiro.
Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888.

⁶ *Idem, ibidem*.

⁷ *Idem, ibidem*, pp. 90-91; n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 214.

Supremo Tribunal de Justiça, na sede da metrópole¹. Então, por decisão do Supremo o seu processo é reapreciado em Luanda², sendo o réu de novo absolvido, como fica patente numa transcrição de um acórdão da Relação, desta feita divulgado no *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* número 12, de 24 de março de 1888 (na Relação de Luanda o processo tem o número 422)³. De acordo com o acórdão do Supremo:

“...o réu [Pedro Salvador], ora recorrido, embora levado da suprestição [sic] arreigada e ensinada desde o berço, entre os seus conterraneos, gente de nenhuma illustração, obrigara e ameaçara ao infeliz Caetano José Maria a acompanhá-lo com outros a um territorio gentio proximo, e rebelde á nossa autoridade portugueza, para ali receber o juramento chamado da indua, que consiste na proprinação de certa bebida venenosa, e isto como prova de ter ou não, o dito Caetano José Maria, enfeitado uma irmã do dito réu Pedro Salvador; e forçado a este a ir ali, lá lhe foi ministrado o respectivo veneno, que em seguida, e no mesmo territorio gentio lhe produziu a morte”.⁴

De seguida, os Juizes Conselheiros que haviam acordado entre si esta sentença, continuam esclarecendo que o processo devia ser revertido “á relação d’onde proveio para os devidos efeitos”, uma vez que o réu havia sido absolvido em Luanda por questões processuais que não eram, no parecer dos Conselheiros, válidas (sendo reafirmada a competência do Supremo Tribunal de Justiça de decidir “definitivamente sobre termos e formalidades do processo”)⁵. Mais precisamente, a absolvição de Pedro Salvador fora justificado em Luanda com base no facto de que tendo o seu crime tido lugar fora da jurisdição portuguesa – pois “nenhuma acção auctoritaria portugueza é reconhecida, e obedecida n’aquelle gentio rebelde [em Quilengues, aonde o suposto crime fora cometido], para lá se poder cumprir as nossas leis” – não era possível “proceder-se ao exame direto” das suas circunstâncias (análise do cadáver e das substâncias ministradas), conforme exigia a Novíssima Reforma Judicial⁶. O Supremo, não negando a equivalência das fronteiras da

¹ *Idem*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem*, n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888.

⁴ *Idem*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁶ *Idem, ibidem, loc. cit.*; , n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 214.

soberania portuguesa¹ com os limites da sua jurisdição, entende porém que suficientes elementos haviam sido recolhidos em solo português, pelo menos para que o processo fosse “revalidado”².

Um triunvirato de Juizes reabre portanto o caso na Relação de Luanda, sendo o novo acórdão absolvedor do réu lavrado a 21 de dezembro de 1887³. Nos considerandos desta sentença, uma série de novos argumentos são avançados para justificar a inocência de Pedro Salvador perante a lei portuguesa, não sendo nunca negado que Caetano José Maria havia morrido por envenenamento resultante de “prestar juramento de Indua”, como forma de refutar as acusações de prática de feitiçaria por parte do réu⁴. O primeiro facto exposto é sem dúvida o mais desconcertante:

“Mostra-se que o réu nos seus interrogatórios diz que o falecido fôra livremente prestar o juramento; **que os proprios familiares o consideravam feiticeiro** e que elle réu até pediu ao soba para lhe dar contraveneno, sendo certo que a bebida só produziu effeito de morte quando lhe foi ministrada pela segunda vez e por ordem do soba que os mandou chamar quando já vinham a caminho para Mussondo, não tendo o juramento prestado pela primeira vez, produzido a morte do referido Caetano”.⁵

A Relação de Luanda parece ter assim como lenitivo o que o Supremo havia classificado como um ambiente social de “superstição arreigada”⁶, considerando que sendo a acusação de prática de feitiçaria algo de comum no meio cultural do réu, este não havia tido necessidade de empregar qualquer tipo extraordinário de coerção para levar Caetano José Maria a prestar provas da sua inocência, por via do “juramento” – tanto mais que “do dia da imputação de feiticeiro até aquelle em que o réu e o falecido partiram para alli

¹ Anteriores neste caso à sua fixação internacional nos moldes previstos em Berlin, que se daria apenas na década de 1920, quando a fronteira sul é delimitada em duas conferências sucessivas (1920, 1926) com a União da África do Sul.

² *Idem*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*.

³ M. Leitão, Ferreira da Cunha e Mello Varajão.

Idem, n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

⁶ *Idem*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

[Quilengues], decorreu tempo suficiente para este poder fugir, ou ir queixar-se ás autoridades”¹:

“Considerando que tambem prova contra a alegada violencia e a favor da naturalidade com que estes povos prestam o juramento de **Indua**, o facto de o réu e o falecido se fazerem acompanhar de seus familiares, e combinarem até o dia da partida para Quilengues”².

A Relação de Luanda, ao justificar assim a sua decisão de absolver de novo Pedro Salvador, proporciona um retrato da enorme familiaridade em relação à justiça “gentílica” que tinham em 1887 os “filhos do país” e os “moradores” afro-portugueses do sertão. Tal, para além de afirmar que a lógica por detrás das acusações de feitiçaria de matriz africana havia sem nenhum pejo sido adotada (“os proprios familiares” do malgrado Caetano Maria “o consideravam feiticeiro”³) pelas classes populares afro-portuguesas, “gente de nenhuma illustração”⁴. Dois outros argumentos avançados pelo triunvirato de Juízes merecem destaque. O primeiro prende-se com a sua perceção da eficácia como veneno da preparação administrada aquando o “juramento de Indua: Considerando que para a existência do crime de envenenamento, é necessario que o criminoso tenha dado ou empregado uma substancia, capaz de determinar a morte mais ou menos promptamente”⁵. Este considerando é curioso, porque revela que os autores do acórdão reconheciam à substância ministrada aquando o “juramento de indua” a capacidade de apenas atuar de forma letal aleatoriamente, não causando necessariamente a morte de quem a ingeria – característica que, note-se, possibilitava segundo as jurisprudências africanas o seu uso enquanto ordálio. A Relação admite assim que o caso em consideração não envolvia um envenenamento, mas sim a propinação de um ordálio, que havia no curso do seu regular funcionamento dado a razão a Pedro Salvador, à custa da vida de Caetano Maria.

¹ *Idem*, n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

⁵ *Idem*, n.º 12, sábado 24 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

O outro argumento mencionado prende-se com o facto de “que a substancia venenosa que se diz propinada a Caetano José Maria o foi não pelo réu mas sim por um individuo, empregado do soba [...] e em obediência á ordem d’este”, tendo sido fatal apenas na segunda toma¹. Os Juizes apontam assim o “soba” de Quilengues como o autor moral da morte de Caetano Maria (subentendendo-se que existia um interesse da parte deste no destino trágico do vitimado), sendo que, portanto – e uma vez que este era “rebelde á nossa autoridade portugueza”² – pouco havia a fazer. A intervenção de um operador ritual especializado é também mencionada, ainda que apenas de passagem. Estes dois argumentos viriam a ser mais uma vez essenciais na justificação da apreciação que a Relação de Luanda fez de um outro caso, posterior ao de Pedro Salvador, que não chegaria no entanto a tramitar até ao Supremo Tribunal de Justiça, quiçá graças à jurisprudência entretanto estabelecida pelo processo de Salvador.

No *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola* de 18 de fevereiro de 1888, é transcrito mais um acórdão da Relação de Luanda (desta feita referente ao processo número 416, assinado em doze de novembro de 1887³), que opunha o Ministério Público ao réu Jeronymo Luiz de Sousa⁴. A acusação que este enfrentava era a seguinte:

“Mostra-se que o réu Jeronymo Luiz de Sousa, solteiro, lavrador, residente ao tempo da prisão no Golungo-Alto, é acusado de haver induzido Anna Manoel da Silva e sua filha de nome Uafa, a prestarem o juramento de **Indua**, admittido por vários indígenas da Africa, resultando d’aquella pratica supersticiosa a morte da mãe”.⁵

Jeronymo de Sousa seria absolvido, tal como Pedro Salvador, sendo que os considerandos da Relação que justificam este veredito ecoam os anteriormente apontados pelo triunvirato que havia julgado o primeiro caso:

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, loc. cit.*

³ Neste caso o triunvirato de Juizes é composto por Mello Varajão, M. Leitão e Ferreira da Cunha. *Idem, n.º 7, sábado 18 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 106.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁵ *Idem, ibidem, loc. cit. (ênfase no original).*

“Considerando que dos autos consta que Anna Manoel da Silva e sua filha Uafa foram à 7.^a divisão dos Dembos e alli tomaram o juramento de **Indua**, mas não se prova que o réu, o qual assistiu á’quelle acto, fosse o que ministrára a beberagem para o juramento, que apenas foi fatal á mãe, ou que as obrigasse a tomal-o;

Considerando, finalmente, que difícil e pouco segura será qualquer apreciação que se intente fazer acerca do facto imputado ao réu, visto como foi elle originado de preconceitos, superstições e crenças gentílicas, que a nossa civilização não pôde ainda debelar, e, ainda mais, praticado em territorio extranho á nossa effectiva jurisdição”.¹

Os limites da jurisdição decalcados da fronteira da soberania portuguesa, o facto de o réu não ter sido o administrador da “beberagem” – e de esta apenas atuar como veneno aleatoriamente (“apenas foi fatal á mãe”) –, bem como o ambiente geral de crença em “superstições”, são mais uma vez os atenuantes tidos em conta para libertar o Jeronymo de Sousa². A novidade neste acórdão é sem dúvida uma mais explícita “capitulação” da “civilização” face às “crenças gentílicas”, que esta não havia podido, segundo os Juizes, “ainda debelar”³. Esta “rendição” consubstancia-se na absolvição sistemática por parte da Relação de Luanda dos réus que o Ministério Público havia conseguido condenar como envenenadores nas primeiras instâncias – Julgados e Tribunais de Comarca –, nos casos em que de acusações de prática de feitiçaria levantadas por estes houvesse resultado a morte dos imputados feitiçeiros, após participarem no “juramento de Indua”. Tendo sido os acórdãos que versavam sobre os processos de Pedro Salvador e Jeronymo de Sousa divulgados com o intervalo de uma semana no *Boletim Official do Governo Geral da Provincia de Angola*, e notando que o segundo caso, sendo posterior, já não deu origem a um recurso por parte do Ministério Público ao Supremo Tribunal de Justiça, se depreende a intenção dos Juizes da Relação de Luanda de criarem (na medida do possível) uma jurisprudência sobre este tipo específico de casos, que colmataria desta forma a inexistência de códigos legais como o “Codigo dos Millandos Bitongaes, Confeccionados, segundo os uzos e costumes dos mesmos, e vários documentos a elle relativos”⁴ de Moçambique.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 2.^a Série, n.º 5, abril a maio de 1884, pp. 211-231.

Esta posição merece uma exegese mais aprofundada, tendo em conta a conturbada evolução da posição das elites ligadas ao aparelho de justiça de matriz portuguesa em Angola face ao “juramento de Indua”, e às acusações de prática de feitiçaria – desde os governos ilustrados do final do século XVIII, até à última década do XIX. Entretanto, devem ser mencionados dois outros casos, apreciados pela Relação de Luanda, em que o móbil do crime julgado foi a perção por parte dos réus de serem vítimas de feitiçaria. A 24 de outubro de 1888 um novo triunvirato de Juízes¹ assina na Relação de Luanda um acórdão sobre o processo número 669, que viria também a ser dado ao prelo nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*². Este veredito versa sobre os crimes que o Ministério Público, agora apelante, havia apontado a Miguel Pequeno, “serviçal, ultimamente morador nas hortas”, e sobre os quais este anteriormente tinha respondido na Comarca de Mossamedes³. Miguel Pequeno, contrariamente a Pedro Salvador e Jeronymo de Sousa, veria o Ministério Público triunfar, e a sua pena ser aumentada pela Relação, sendo que ao contrário destes, o réu era acusado de “homicídio voluntario” e não de envenenamento:

“Considerando que o reu, antes do assassinato do preto Victorino Bebe, declarou á 2.^a testemunha do corpo de delicto, diante de vários serviçaes, que havia de matar o preto Victoriano Bebe, **por este lhe ter feito feitiço**; [...]

Considerando, que não se provou a pouca lucidez de intelligencia do reu, antes pelo contrario se vê dos autos, que elle praticou o crime com perfeito conhecimento do que fazia”.⁴

O caso de Miguel Pequeno difere dos anteriormente analisados em dois pontos que a Relação considera fulcrais. Primeiro os acontecimentos tiveram lugar em território claramente sob a jurisdição dos tribunais portugueses. Daí decorre um segundo aspeto diferenciador: foi possível nesta circunstância proceder-se ao exame do corpo de delicto de

¹ Os Juízes assinam A. de Sá, A. e Cunha e Ferreira da Cunha.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, n.º 10, sábado 9 de março, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, p. 169.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase não no original).

acordo com todos trâmites legais impostos pela Novíssima Reforma Judicial. Tendo em conta que o acórdão que condenou Miguel Pequeno a 25 anos de degredo foi divulgado nas páginas do *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* (número dez de 1888) em sucessão com os que absolviam Pedro Salvador (no sexto número do mesmo ano é publicado o acórdão do Supremo Tribunal de Justiça e no décimo-segundo o da Relação de Luanda) e Jeronymo de Sousa (número dez), é legítimo entender a sua publicação como o cimentar de uma construção jurisprudencial coesa sobre processos em que de uma acusação de feitiçaria resultava a morte do suposto feiticeiro. Houvesse Miguel Pequeno respeitado as “regras do jogo”, não tendo tomado a justiça nas próprias mãos e de contrário se dirigido à corte de um chefe de uma formação política africana a fim de dar seguimento à sua acusação de prática de feitiçaria, o seu destino quiçá não haveria sido tão radicalmente diferente dos réus anteriormente absolvidos, que assim procederam.

Esta leitura do sentido expresso pela jurisprudência é reconfirmada pelo caso dado ao prelo no décimo apenso ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola* de 1893 (publicado juntamente com o número 28, de 15 de junho), que resultaria em dois acórdãos, dedicados a cada um dos cúmplices envolvidos na morte de Zinga-Sanga (processos 1:040 e 1:040-A). Ambos os processos, o primeiro tendo como réu Tembo Junco, “solteiro, trabalhador, natural de Cabinda”, e o segundo Macóllo-Cólla, de semelhante percurso de vida, foram julgados na Relação pelo mesmo triunvirato de juízes¹, resultando em dois acórdãos que são transcrições *ipsis verbis* um do outro, sendo ambos os réus acusados do “crime de homicídio voluntario”². A descrição do crime cometido por ambos, começa por referir um tentativa de homicídio “por meio de envenenamento, em dia que não está precisamente averiguado, mas em março de 1891, ao preto Zinga-Sanga, no sítio denominado Goio, districto de Congo”, que, contudo “não tendo produzido effeito o veneno propinado a Zinga Sanga”, levou os réus a cometerem o crime pelo qual estão a verdadeiramente ser julgados: “consumou o réu [no primeiro processo Tembo Junco, no segundo Macóllo-Cólla] o crime de homicidio, esfaqueando a sua victima e contundindo-lhe a cabeça com pauladas, a pretexto de ser feiticeiro”, isto perante inúmeras “testemunhas

¹ Os Juízes assinam Silva, Almeida e Cunha e Vieira Lisboa.

Idem, n.º 28, sábado 15 de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1893, pp. 45-46.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

presenciaes”, que podiam garantir ser a intenção dos acusados “matar o offendido”¹. Presentes as testemunhas, e mesmo na ausência de um exame ao corpo de delito são ambos os réus condenados a “vinte e cinco annos de degredo, que será cumprido na Africa oriental” (pena de degredo que a partir de 1894 é interdita a “indígenas”, passando a ser trocada por penas de trabalho).

Nos processos 1:040 e 1:040-A é portanto incerto em que aspecto é que o “veneno propinado” não funcionou. Claramente o “envenenamento” em causa, uma vez que teve como consequência um homicídio “a pretexto de ser feiticeiro”, não passa de um ordálio – o “juramento de Indua” que nesta região era igualmente conhecido como “emprego da casca”² – sendo que não é claro se os Juizes da Relação quando afirmam que este não funcionou se referem a não ter sido fatal para o ofendido³, ou a não ter sido respeitado no seu veredito⁴, tomando os réus de seguida a justiça nas próprias mãos, e matando um “feiticeiro” que o ordálio havia poupado. Neste caso o que parece certo⁵ é que o tomar da justiça nas próprias mãos, ao contrário da entrega desta, nestes casos “gentílicos”, apenas aos especialistas africanos negros ou aos potentados que vinham sendo entendidos como “déspotas negros”, resultou numa condenação semelhante à que havia sido estendida a Miguel Pequeno.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Conforme fica claro no “Auto do Reconhecimento de D. Alvar como Rei do Congo”, publicado no *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola* de 11 de julho de 1891:

“[Disse o residente do posto colonial] Que, estando ocupado o Congo pelo mesmo governo, este respeitaria os seus usos e costumes, quando não fossem contrários aos princípios humanitários, e que assim, elle D. Alvaro prohibiria o emprego da casca e outros castigos d’esta ordem, por serem contrários á civilização, e que faria cumprir todas as ordens dimanadas do governo portuguez, que tivessem relação com os povos em que tinha soberania. Respondeu D. Alvaro que prohibiria o uso da casca...”

Idem, n.º 28, sábado onze de julho, Luanda, Imprensa do Governo, 1891, p. 352.

³ Neste caso podia não o ser, aceitando a lógica do ordálio, por o arguido ser inocente de prática de feitiçaria, ou, não a aceitando, pelo “veneno” não ter tido potência ou ter sido mal administrado.

⁴ Do ponto de vista português, formado pela lenda negra sobre os africanos e pelas narrativas dos defensores do “resgate humanitário”, poupando o ordálio quem o tomava, o acusado era automaticamente absolvido. Contudo, do ponto de vista local tal poderia não ser verdade, uma vez que não era suposto o ordálio ser fatal mesmo para os condenados (o que os portugueses reconheciam de forma “esquizofrénica”, ao “resgatarem” escravos condenados, mas faziam por ignorar pois de outra forma não justificavam em teoria essa mesma prática).

⁵ Um melhor entendimento da posição dos Juizes Silva, Almeida e Cunha e Vieira Lisboa apenas será possível após a análise do processo n.º 1:204, de 1895, que será posteriormente encetada.

Idem, sexto apenso, 1895, pp. 12-13.

Tidos em conjunto¹, os quatro casos revelam antes de mais que a lógica por detrás das acusações de feitiçaria havia sido, a finais de oitocentos, transversalmente interiorizada pela sociedade afro-portuguesa angolana²; tanto porque os réus provinham de regiões diferentes – Icolo e Bengo, o Distrito dos Dembos (ambos na área de influência de Luanda), Mossamedes e o Distrito do Congo – como porque os Juízes da Relação, provenientes de um estrato social bastante mais elevado que os acusados, se mostravam perfeitamente naturalizados com o contexto social dos que julgavam. Esta familiarização das elites com o *modus operandi* subjacente aos “juramentos de Indua” é clara na noção que os Juízes da Relação demonstram ter de que este era um ordálio utilizado para apurar responsabilidades em casos de feitiçaria³, para o funcionamento do qual era necessário que a “beberagem” administrada aos julgados não atuasse na totalidade dos casos como veneno. Desta perceção, parece resultar em parte a absolvição sistemática dos acusados pelo Ministério Público como envenenadores⁴. O contraste entre as sentenças de Miguel Pequeno, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo, e a dos outros réus revela ainda outro ponto: para os Juízes da Relação o cruzamento de fronteiras (de soberania e de jurisdição) em busca de justiça pode ser condenável enquanto ato desilustre – pois implicava no seu entender o atravessar de uma outra linha, a que separava a “civilização” do “gentilismo” (mas ainda não os cidadãos dos “indígenas”) – mas não enquanto crime, ao contrário da tomada da justiça nas próprias mãos (Miguel Pequeno, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo são condenados por homicídio voluntário).

Igualmente de notar é o facto de que na totalidade dos casos os réus haviam sido condenados nas primeiras instâncias, tanto pelos Juízes Ordinários dos Julgados, como

¹ De notar que os três primeiros acórdãos partilham um autor entre si: Eduardo Abranches Ferreira da Cunha (sendo os triunviratos que julgaram os dois primeiros casos, o de Pedro Salvador e Luiz de Souza, completamente coincidentes). Este magistrado, natural de Aveiro que viria a ser o 36.º Presidente do Tribunal da Relação de Lisboa (1907), tendo exercido nas colónias até 1893. De resto, o quarto caso, que deu origem a dois diferentes acórdãos, não partilha nenhum autor com os três primeiros.

Tribunal da Relação de Lisboa, *Presidentes da Relação de Lisboa*, 2008, disponível em: www.trl.mj.pt/presidentes/presidenteslista.php.

² De recordar que apenas uma pequena percentagem dos casos julgados em primeira instância deveria chegar à Relação, e que os acórdãos desta não poderiam deixar de influenciar todos aqueles que em primeira instância, legítima ou ilegítimamente (por falta de formação ou interesse próprio), julgavam “*ex aequo et bono*”.

³ Noção que deveria estar ainda mais imediatamente presente aos Juízes Ordinários, pela sua proximidade pelas povoações, e pelo seu estrato social.

⁴ Posição que António Gil havia já em 1854 defendido. António Gil, *ob. cit.*, pp. 13-14.

pelos Juizes de Direito das Comarcas, que parecem assim partilhar a opinião de António Gil de que os acusadores de feiticeiros deveriam ser arguidos e castigados, por incorrerem numa difamação grave¹. Excetuando os casos de Miguel Pequeno, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo, que devido às idiossincrasias indicadas resultaram no agravamento da pena destes por parte da Relação, nos outros dois processos os Juizes de recurso luandenses parecem estar em claro destom ou mesmo em antagonismo em relação aos seus colegas das primeiras instâncias (que haviam condenado os acusadores de “feiticeiros”, como se este libelo fosse um crime difamatório de peso). Esta sua posição revela-os assim como inesperados defensores de um modo de vida e de uma *weltanschauung* próprias aos “filhos da terra” ou “moradores” afro-portugueses sertanejos – “seus conterraneos”, mas “gente” que o Supremo Tribunal de Justiça de Lisboa não se coibia de classificar como “de nenhuma ilustração”² precisamente por partilharem a crença no poder do feitiço com os habitantes negros do sertão, súbditos das formações políticas africanas – que se pode teorizar resultar de pelo menos quatro fatores.

Primeiro, os Juizes da Relação, mais distantes das camadas populares, apesar de perceberem a lógica dos ordálios – aliás plasmada agora nos relatos dos mediáticos exploradores Capelo, Ivens e Silva Porto – podiam não conceber quão grave era alguém ser acusado de prática de feitiçaria. Segundo, a proteção dos réus que recorriam a ordálios fora da esfera mais imediata da soberania portuguesa, obedecendo integralmente à lógica processual interna destes (de acordo com a sua matriz africana), podia consistir numa forma de manter intocada a estrutura que subjazia ao “resgate humanitário” (até 1894 ainda central à obtenção de mão-de-obra forçada). Terceiro, os juizes ao assim decidirem podiam apenas estar a seguir uma posição minimalista quanto aos limites da sua jurisdição (fazendo-os coincidir com as fronteiras mais restritas da influência portuguesa), o que não é provável tendo em conta os casos em que condenam os réus que tomaram a justiça nas suas próprias mãos, além desses mesmos limites. Quarto, podia assim estar a preparar-se o terreno para a reinvenção neotradicionalista de todo este sistema – de acusações de feitiçaria e da toma de ordálios – em moldes semelhantes à que teve lugar aquando a publicação do “Codigo dos Millandos Bitongaes”, mas desta feita através da acumulação de

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Boletim Official do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 6, sábado 11 de fevereiro, Luanda, Imprensa do Governo, 1888, *loc. cit.*

jurisprudência (e tendo em conta o projeto colonial de transformar Angola numa “fazenda”). Alguns outros casos, que tiveram lugar nos últimos anos da década de 90 do século XIX, podem lançar luz sobre o peso relativo de cada um destes quatro fatores, ou mesmo questionar a validade de alguns posteriormente a 1893, sendo que as novas ocorrências tiveram lugar após o “Regimento da Administração de Justiça” de 1894 haver sido promulgado, e a lógica da pena de trabalho se ter tornado hegemónica (e portanto imediatamente despistam a segunda hipótese, de que os Juízes estavam protegendo a instituição economicamente necessária do “resgate”).

Logo em 1894, é publicado um acórdão no décimo-primeiro apenso ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Provincia de Angola*, referente ao processo n.º 1:179, que parece indicar que o mesmo triunvirato de Juízes¹ que havia julgado Tembo Junco e Macóllo-Cóllo não considera a ofensa de acusar alguém de feiticeiro como crime grave. Neste processo, que opõe Marcolino António Joaquim a João Campos Ferreira, conhecido como João Quitandeiro, os Juízes da Relação confirmam a sentença de primeira instância que havia considerado como não provadas as ofensas corporais do segundo, “natural do Congo, solteiro, taberneiro”, a Marcolino Joaquim, mas dão como provadas as “injurias verbaes”, crime “previsto e punido pelo artigo 410.º do código penal”². Ora as “expressões offensivas” publicamente dirigidas por João Quitandeiro a Marcolino Joaquim, que os Juízes consideraram atentarem contra a “sua honra e consideração” foram: “invejoso, feiticeiro e escravo: por isso, e attendendo a que não é grave a injuria, nem póde ter consequencias prejudiciais ao appellante, condemnam” os Juízes da Relação o “réu na pena de oito dias de multa”³. Esta passagem demonstra que, pelo menos neste contexto, os Juízes da mais elevada instância judicial da colónia discordavam de António Gil, que havia defendido que mesmo em um contexto urbano e crioulo como Luanda, a acusação de prática de feitiçaria em público era o crime difamatório com consequências mais nefastas na vida do ofendido⁴.

¹ Os Juízes assinam Silva, Almeida e Cunha e Vieira Lisboa.
Idem, décimo-primeiro apenso, 1894, p. 65.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ António Gil, *ob. cit., loc. cit.*

Um processo decorrido no ano imediatamente seguinte, vem no entanto demonstrar que este mesmo trio de Juizes, apesar de não conceder gravidade ao ato de se difamar alguém como feiticeiro na praça pública em Luanda, percebe perfeitamente como se processam os casos de acusação de feitiçaria no universo legal de matriz africana, e as consequências últimas de “tão grave acusação” no *hinterland*¹. No sexto apenso ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* de 1895 é publicado o acórdão referente ao processo n.º 1:204, julgado na Relação de Luanda e em que o Ministério Público é o apelante, e Lan e Banga Pemba os apelados²:

“Accordam em relação:

Pelo ministerio publico, e na comarca de Cabinda, são accusados, pelo crime previsto e punido no artigo 351.º do codigo penal e aggravantes 10.ª, 15.ª e 28.ª do artigo 34.º do citado codigo, os réus Lan, de vinte e sete annos de idade, natural do Socca, circumscripção de Cabinda, marinheiro, e Banga Pemba, de quarenta annos, igualmente natural do Socca, mas domiciliado, ao tempo do crime, em Povo-Voador, e de profissão trabalhador; e assim

Mostra-se que no anno findo (junho) fallecêra na povoação do Socca, um homem de nome Peso. Sendo chamado um cirurgião adivinho (o segundo dos réus) a fim de adivinhar a causa da morte, o que fez, depois de proceder ás cerimonias usuaes, declarando que o auctoer da referida morte fôra o indigena Luvungo, que era feiticeiro, e com seus feitiços o matára;

Mostra-se que, em seguida a tão grave accusação, se fez ingerir ao indigitado feiticeiro uma porção de **casca**, mas, como não tivesse fallecido, lhe deram então morte violenta com cacetadas e facadas, sendo em seguida o cadaver arrastado para uma floresta, a fim de ficar exposto ás fêras, inseulto, pois que, segundo os seus costumes, os feiticeiros não podem ter sepultura”.³

Nesta primeira parte do seu acórdão, os Juizes demonstram estar perfeitamente familiarizados não só com as “cerimonias usuais” que o segundo réu, Banga Pemba, “cirurgião adivinho”, havia encetado a fim de determinar a causa de morte de Peso, como com a noção de que uma vez sendo acusado Luvungo de “feiticeiro”, e determinado que

¹ *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, sexto apenso, 1895, *loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

com “seus feitiços” matara Peso, cabia ao “indigitado feiticeiro”, no seguimento de “tão grave acusação” ingerir “uma porção de casca”, sendo ainda interessante notar que para os mesmos Juízes, ser o “cadáver arrastado para uma floresta, a fim de ficar exposto às feras, insepulto, pois que, segundo os seus costumes, os feiticeiros não podem ter sepultura”, era encarado com normalidade (nunca sendo sugerido o crime de ocultação ou profanação de cadáver). Em linha com a jurisprudência dos casos de Miguel Pequeno, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo, o verdadeiro crime a ser julgado neste processo parece contudo decorrer de que “como não tivesse falecido” Luvungo após tomar a “casca, lhe deram” Lan e Banga Pemba a “morte violenta com cacetadas e facadas”, não sendo considerados os crimes de difamação ou envenenamento¹. É interessante então ter em conta a defesa dos réus, e como havia sido enquadrada a sua condenação na primeira instância:

“Mostra-se que, presos os réus, e vindo a perguntas, se defendem, declarando que, sendo o Luvungo **feiticeiro**, lhe tinham, segundo os seus usos e costumes, dado a **casca**, falecendo elle immediatamente, mas que o não tinham offendido na menor cousa com arma ou pau, e que até mesmo a dita substancia venenosa, ou **casca**, na **phrase gentilica**, não lhe fôra ministrada por elles, mas por outros, cujos nomes não designam; e finalmente

Mostra-se que o juiz, tendo em vista a prova dos autos e o direito penal applicavel, julgou improcedente a accusação pela tentativa de envenenamento, mas procedente e provada quanto ao crime de homicidio voluntario, e assim condemnou os réus na pena de vinte e cinco annos de degredo no deposito penal da Africa oriental, custas e sêllos”.²

Os réus, ao centrarem a sua defesa no argumento de que apenas, “segundo os seus usos e costumes”, haviam ministrado um ordálio a Luvungo (por via de um operador ritual convenientemente ausente), sendo que havia sido no decorrer deste processo judicial de matriz africana que o “Luvungo **feiticeiro**” havia falecido, mais não fazem do que apelar à jurisprudência estabelecida pelos processos 12:724 e 416, de Pedro Salvador e Luiz de Souza³. Na primeira instância esta defesa pela tentativa de enquadrar o caso no contexto

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

das tentativas de envenenamento (que normalmente resultavam na absolvição dos réus) é no entanto julgada “improcedente”, sendo pelo contrário o caso enquadrado no cenário de um “crime de homicídio voluntario” (conforme os casos de Miguel Pequeno, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo)¹. O ministério público, porém, mais uma vez recorre desta sentença, pretendendo que os réus sejam igualmente condenados por tentativa de envenenamento. Assim, chegando à Relação de Luanda, “[d]ois são os crimes pelos quaes os réus são accusados: o do § unico do artigo 353.º do codigo penal - tentativa de envenenamento - e o do artigo 351.º - homicidio voluntario agravado”². Esta particularidade permite portanto que o triunvirato de juízes exponha mais pormenorizadamente as considerações por detrás das diferentes resoluções que na Relação vinham tendo os dois grupos de processos (os em que os réus eram ilibados de serem envenenadores, por respeitarem a lógica dos ordálios; e os em que os arguidos eram condenados por tomarem a justiça nas próprias mãos):

“O juiz, na sentença appellada, julgou improcedente e não provada a accusação quanto ao primeiro [envenenamento]; e assim deve ser.

No facto criminoso em questão fez-se ingerir **casca**, que sómente se sabe ser um energico revulsivo, mas cujos verdadeiros effeitos se ignoram, e, comquanto se reprimam a ponto de já hoje n'esta provincia se desconhecerem taes usos e costumes, que não eram mais do que a prova do juramento, ou a confirmação do depoimento, é certo que a civilização, a religião e a repressão os fizeram esquecer.

E sendo a substancia que se diz applicada desconhecida nos seus effeitos, não devem os tribunaes judiciaes julgar por simples presumpções, pois que é necessario que se verifiquem sempre os elementos essencialmente constitutivos do facto criminoso.

N'estes termos confirmam a sentença appellada n'esta parte”.³

Fica assim definitivamente resolvida a questão quanto ao facto de apurar se o ordálio constituía uma forma de envenenamento. “Pelo que diz respeito ao crime de homicidio voluntario”:

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

“Considerando que se acha provado que os réus em junho do anno proximo findo, praticaram o crime de homicídio voluntario na pessoa do indigena Luvungo, o qual effectuaram por meio de faca e a pau, arrastando em seguida o seu cadaver para a floresta, aonde o deixaram insepulto, por ser accusado de feiticeiro;

Considerando que, se tal facto criminoso foi considerado aggravado pelas circumstancias que o revestiram, é certo que tem a seu favor a grande attenuante de estar em harmonia com os usos e costumes dos povos, os quaes, se é uma necessidade reprimir e extinguir por selvagens, não quer isto dizer que para tal repressão se empreguem meios violentos, e antes, pelo contrario, serão os principios religiosos e a civilização que os farão acabar por completo:

Por taes fundamentos, confirmam a sentença appellada tambem n'esta parte, ficando assim os réus condemnados na pena de vinte e cinco annos de degredo no deposito penal da Africa oriental, custas e sêllos das duas instancias, em regra das quaes entrará a quantia de 10\$000 réis ao advogado officioso n'esta”.¹

Os réus são mais uma vez condenados porque se prova que tomaram a iniciativa de eles próprios executarem o acusado de feitiçaria, sendo porém que a Relação admite que o facto criminoso por estes praticado “tem a seu favor a grande atenuante de estar em harmonia com os usos e costumes dos povos”, o que dá a entender que havendo sido a morte de Luvungo às mãos de um chefe de uma formação política africana independente, não existiria qualquer crime a ser condenado pela justiça portuguesa. Esta lógica parece ser diretamente tributária da que subjazia ao complexo de argumentos e práticas que sustentava o “resgate humanitário” de escravos, no entanto, tem lugar num período posterior às legislações de 1894 que haviam supostamente tornado obsoleto este costume. Tal pode desde logo indicar que o “resgate” se manteve ainda como prática corrente até ao início do novo século, ou que estas práticas culturais passam a ser entendidas como parte das “instituições indígenas”² agora “respeitadas” de acordo com nova tendência neotradicionalista da administração colonial. Interessante é igualmente notar que nos restantes casos relacionados com feitiçaria que sobem à Relação de Luanda no século XIX, a tendência de os réus se defenderem da forma que se defenderam Lan e Banga Pemba se

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 208.

mantém, sendo uma igual constante a presença de operadores rituais anónimos e capazes de escaparem às malhas judiciais.

Assim, no primeiro apenso ao *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola* de 1896, é publicado o acórdão da Relação de Luanda relativo ao processo n. 1:274¹, que opunha o ministério publico a António Pedro e Feliciano Manuel. Neste processo, os Juizes da Relação acabariam por devolver os réus à primeira instância a fim de “continuar a inquirição e mais diligencias necessarias” para identificar o operador ritual simplesmente identificado como “*Kimbanda*”, que havia, segundo os mesmos, administrado o ordálio no cerne do processo (e que portanto os ilibaria de culpa)²:

“Mostra-se d'estes autos que, tendo o ministerio publico querelado perante o juizo de direito da 1.^a vara d'esta comarca, pelo crime de envenenamento, contra um intitulado *Kimbanda*, ou medico dos gentios, do sitio Luango, no interior da provincia, e contra dois individuos d'esta cidade, que já estão presos, tendo sido aquelle quem propinou o veneno á victima que falleceu pouco depois e tendo estes concorrido directamente para facilitar a execução do crime, o juiz pronunciou os ultimos dois, deixando de pronunciar o primeiro, porque, segundo o decreto de 15 de setembro de 1892, artigo 15.º, não se póde dar querela contra pessoas incertas e de que se não saiba o nome”.³

Os Juizes da Relação defendem de seguida que apesar do referido “medico dos gentios” permanecer anónimo, tal não constituía uma “nulidade insanavel” no processo contra este operador ritual, sendo necessário que o processo contra ele regresse à primeira instância, a fim de se continuarem a tomar diligências⁴ para se chegar “á verificação da

¹ Assinado pelos Juizes Nunes Ferreira, Vieira Lisboa e Manuel Almeida e Cunha. *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, primeiro apenso, 1896, p. 11.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, ibidem, loc. cit.*

⁴ Torna-se então claro que do “medico dos gentios” em causa apenas se desconhecia o nome próprio, sendo este aparentemente famoso:

“Considerando que o corpo de delicto verifica não só a existencia do crime, mas tambem a investigação dos criminosos, e por isso não podia o presente ser dado por constituido só com a inquirição de oito testemunhas, sem que nenhuma d'ellas soubesse o nome do principal criminoso, devendo por isso contiuar-se [sic] a inquirição até ao máximo legal e usar-se de outros meios de investigação até se verificar a identidade do criminoso ou a impossibilidade [sic] de a obter, e não deixar de pronunciar um criminoso indicado por testemunhas de vista, só porque das oito inquiridas nenhuma lhe sabe o nome”.

identidade do mesmo réu”¹ – que provavelmente se escondia à vista de todos, sob a proteção dos membros ou da chefia de uma formação política africana. Apesar de neste processo não ser possível ainda apurar qual o destino último dos réus António Pedro e Feliciano Manuel, tudo parece encaminhar-se para uma absolvição destes, arcando o “medico dos gentios” com toda a culpa, facto que se verifica quando o seu processo regressa à Relação em 1898, então com o n.º 1:557, sendo apreciado pelos mesmos Juízes². Então, são dadas mais informações sobre António Pedro, “pescador, natural de Loanda”, e Feliciano Manuel, “lavrador do Libollo”, bem como da vítima do “medico dos gentios”, Joaquim Cypriano Guimarães, cujo filho, Manuel Joaquim Cypriano, havia movido originalmente o processo contra os réus, por:

“terem concorrido para a morte de seu pae [...] visto em fins de janeiro de 1895 terem instigado o dito seu pae a ir a uma terra muito distante, que se suppõe ser o Loango, prestar o juramento de «índuna», que consiste em ingerir uma poção venenosa e aguardar os seus efeitos, afim de se averiguar se o ajuramentado é ou não feiticeiro”³.

Quanto ao “medico dos gentios”, o “*Kimbanda*” que de acordo com o processo 1:274 havia cometido o “crime de envenenamento”, o novo processo concede que as diligências anteriormente recomendadas a fim de o identificar em primeira instância haviam sido goradas:

“Mostra-se que não tendo sido possível saber-se o nome e o paradeiro do individuo que forneceu a poção venenosa e que as testemunhas apenas indicam como – o feiticeiro do Loango – prosseguiu o processo com relação aos dois referidos réus contra quem foi offerecido o libelo”⁴.

Idem, ibidem, loc. cit.

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² Nunes Ferreira, Vieira Lisboa e Manuel Almeida e Cunha.
Idem, primeiro apenso, 1898, pp. 155-156.

³ *Idem, ibidem*, p. 156.

⁴ *Idem, ibidem, loc. cit.*

Ora estes réus, mantendo a sua estratégia:

“defendem-se alegando não terem obrigado o falecido a seguir para o Loando, confessando que é certo terem-lhe dito que sendo elle arguido de feiticeiro devia submeter-se á prova do juramento de induna, e que effectivamente assistiram a esse acto mas sem terem n’elle qualquer interferência”¹.

É precisamente esta não interferência, que leva os Juízes da Relação a confirmar a sua absolvição, decisão de que o Ministério Público havia apelado:

“Considerando que os autos convencem de que o já referido Guimarães tomou voluntariamente [...] o veneno que lhe foi fornecido por um individuo cujo nome se ignora, assim como se mostra que os réus juntamente com outras pessoas assistiram a esse acto e que realmente aconselharam o dito Guimarães a que se submetesse á prova do juramento de «induna», para se averiguar se elle era ou não feiticeiro, como se dizia.

Considerando porém que se não prova que os réus tivessem forçado ou intimidado o dito Guimarães, nem se prova que sem o seu concurso aquelle não tivesse tomado o veneno que lhe causou a morte. [...] [N]ão podem os réus ser considerados auctores do crime de que foi victima o dito Guimarães, pae do queixoso”.²

O recurso ao termo “arguido de feiticeiro”, para descrever Joaquim Cypriano Guimarães, bem como a concepção de que – apesar de “os réus juntamente com outras pessoas assistiram a esse acto”, tendo mesmo, testemunhas e arguidos em conjunto aconselhado “o dito Guimarães a que se submetesse á prova do juramento de «induna»” – estavam todos, testemunhas e réus, isentos de culpa (exceto “o feiticeiro do Loango”, que ninguém parece verdadeiramente interessado em perseguir), sugere que a finais do século XIX em Angola, era do conhecimento geral o que implicava ser-se “arguido de feiticeiro”, bem como a forma de proceder para que uma vez determinada a culpa, por via do ordálio,

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

o feiticeiro fosse eliminado sem que tal implicasse a condenação dos seus acusadores ou carrasco.

É interessante referir um último caso de feitiçaria, que apesar de ter tido lugar em São Tomé, acaba subindo à Relação de Luanda em 1899, com o n.º 1:711¹. Neste processo são arguidos António Barreto de Almeida, Domingos Gallo, Manoel Felipe, Henrique ou Uambo, Caongo e Mathis Antonio da Silva ou Quibugi, o primeiro proprietário de uma roça, e os restantes seus “serviçaes”, acusados de causar ferimentos que resultaram na morte de Prenda, “um velho preto”, e de lançar fogo à sua palhota²:

“Considerando que pelo corpo de delicto, pelo depoimento das testemunhas de acusação inquiridas na audiência de julgamento e ainda pelas declarações dos cinco ultimos réus se prova que o réu Antonio Barreto d’Almeira, certamente cedendo ao prejuízo inveterado no espirito de grande parte das populações d’Africa e até no de alguns individuos que se supõem civilizados – sugestionado ainda pelas repetidas instancias anteriormente feitas por serviçaes seus – na madrugada de 20 de março de 1896, ao regressar da cidade de S. Thomé á sua roça denominada Quingloró, ainda antes de romper o dia, fez levantar uns vinte d’esses serviçaes (entre elles os cinco [sic] ultimos réus) de quem se fez acompanhar dirigindo-se em seguida ao sitio em que vivia um velho preto de nome Prenda, a fim de o expulsar d’ali por elle ter a fama de feiticeiro;

Considerando que mais se prova que chegando todos ao pé da palhoça ou cubata em que o referido Prenda vivia, o dito réu Barreto ordenou aos serviçaes que o acompanharam, que **corressem com o feiticeiro** (o Prenda que tendo persentido a algazarra se levantára logo) e o espancassem para ali não mais voltar, o que elles fizeram descarrecando-lhe [sic] alguns d’elles algumas pancadas e deixando-o fugir em seguida. [...]

Considerando que posto se deva suppôr que o referido réu Barreto não teve intenção de causar um tão grande mal ao suposto feiticeiro, pela sua relativa instrucção e educação devia prever as consequencias que poderiam resultar da sua tão inconveniente e desarasoada ordem não podendo porisso deixar de ser responsavel por todos os excessos que os seus mandatários praticassem”.³

¹ Assinam-no os Juizes Vieira Lisboa, Horta e Costa e Almeida.
Idem, apenso, 1899, pp. 53-55.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*.

³ *Idem, ibidem, loc. cit.* (ênfase no original).

Por todos estes considerandos, condenam os Juizes da Relação apenas Barreto de Almeida, ilibando completamente os seus “serviçães”¹. Este caso confirma portanto mais uma vez que era não só aceite a transversalidade da crença no poder do feitiço – até proprietários e “indivíduos que se supõem civilizados” a partilhavam – como o resultado de uma acusação de prática de feitiçaria, pois Barreto de Almeida, “pela sua relativa instrução e educação dela devia prever as consequências”². Igualmente interessante, é o facto de que se Barreto de Almeida se houvesse escudado por detrás da autoridade de um operador ritual, que então poderia convenientemente desaparecer – uma vez que o recurso a um chefe de uma formação política africana, em São Tomé lhe estava impossibilitado – também ele, apesar de estar agindo de forma não “civilizada”, seria com certeza ilibado, mesmo tendo o seu libelo a Prenda resultado na morte deste.

Tendo todos os casos até agora analisados em mente, fica claro que os Juizes da Relação de Luanda conseguiam não só distinguir quando de uma acusação de feitiçaria resultariam danos severos à reputação e integridade física do “arguido de feiticeiro”, como tinham clara noção da difusão tanto das crenças no poder do feitiço, como das formas pelas quais tais acusações eram processadas – os ordálios e as adivinhações, bem como os operadores rituais responsáveis por ambos.

Voltando ao caso de Tembo Junco e Macóllo-Cóllo, em que segundo os Juizes da Relação, o crime de homicídio voluntário teve lugar “não tendo produzido efeito o veneno propinado a Zinga Sanga”³, pode esta situação ser interpretada de acordo com o entendimento obtido pelo analisar de todos estes casos da seguinte forma: Tembo Junco e Macóllo-Cóllo mataram um “inocente” ilibado pelo ordálio; houvesse Zinga-Sanga morrido com a toma do ordálio, seria considerado “culpado”, ao mesmo tempo que o administrador do “juramento” passaria a ser perseguido pelo crime de envenenamento por propinar uma dose fatal⁴; funcionando corretamente o ordálio⁵ e sendo o indivíduo

¹ *Idem, ibidem, loc. cit.*

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

³ *Idem, n.º 28, sábado 15 de junho, Luanda, Imprensa do Governo, 1893, loc. cit.*

⁴ Quando o “bom uso” da instituição ditava que esta fosse apenas purgante ou intoxicante até à toma do contraveneno, de forma aleatória do ponto de vista dos descrentes, e discriminatória dos crentes.

⁵ No sentido de confirmar ou negar a acusação de feitiçaria não resultando na morte do acusado, mas no vômito da substância ministrada no caso da inocência, e nos sintomas de envenenamento, travados por um contraveneno, no caso da culpa.

confirmado como feiticeiro, Tembo Junco e Macóllo-Cóllo decidindo matá-lo teriam atenuantes na sua pena, entregando a sua morte a um chefe de uma formação política africana, a este último caberia a responsabilidade de a executar ou transformar em pena de escravatura¹, ficando ambos os réus completamente ilibados.

Alinhavava-se portanto um esquema normativo aplicável aos casos de recurso ao “juramento de Indua” a fim de apurar a responsabilidade de um indivíduo imputado de prática de feitiçaria. Este esquema sem dúvida viria a ter um grande impacto na forma como nas primeiras instâncias (sendo elas ocupadas por Juízes julgando “*ex aequo et bono*” ou não) eram apreciados os casos que envolviam a crença no poder do feitiço e na eficácia dos ordálios, sendo que ao transmitir não só os limites do aceitável, mas formas de sofismar a condenação por envenenamento ou homicídio (essencialmente passando a culpa a operadores rituais capazes de fugir à justiça, ou chefes de formações políticas africanas), sem dúvida contribuiu para alterações significativas na prática que “regulava”. Decorrendo o seu apuramento ao mesmo tempo que o sistema legal da colónia era transformado de acordo com a nova tendência penalista (que teve o já referido impacto na transformação da economia colonial, ao proporcionar uma nova forma de obter trabalho forçado), convém apurar como estas mudanças se relacionam.

¹ Sendo este potentado perseguido ou não pelas autoridades portuguesas, de acordo com a sua relação de dependência a estas. Que era possível os chefes de formações políticas africanas (mais ou menos independentes) escaparem à culpa quando os seus subalternos (especialmente diluindo-se estes imediatamente no anonimato) agiam em seu nome, torna-se evidente no processo n.º 1:550, em que Gaspar João Bernardo, Jaga Moange, é ilibado pelos Juízes Almeida, Vieira Lisboa, Almeida e Cunha, e Pestana. Neste caso, uma turba “de gente armada e não inferior a sessenta pessoas”, havia invadido “a morada do queixoso Manuel Miguel Lopes, exigindo-lhe, pelo facto de ter abatido uma rez, como tributo devido a Jaga Moange, [...] não só a língua da dita rez abatida mas ainda os rins, lombos e 600 réis em dinheiro”. Havendo Manuel Lopes recusado, foi “por isso espancado e ferido”, sendo que os Juízes determinam que o Jaga Moange, não tendo ele próprio causados os ferimentos, e não havendo testemunhas de que tivesse proferido a ordem, deveria ser “posto em liberdade”. A culpa dilui-se assim, sendo que este caso demonstra como iguais turbas podiam desempenhar o papel de carrasco de feiticeiros, invocando a autoridade de chefes de formações políticas africanas, sem que daí resultasse a prisão destes ou de qualquer um dos membros anónimos do grupo. *Idem*, primeiro apenso, 1898, p. 147.

A vitória do neotradicionalismo

Antes de mais, é preciso ter em conta que todas estas evoluções são lentas, e não procedem através de cortes e ruturas absolutas e estanques. A nova geração de administradores coloniais militares, à qual pertenceriam Guilherme Augusto de Brito Capello e Neves Ferreira, com certeza de princípio gostaria de ver o “juramento de Indua” completamente abolido, conforme fica claro logo no primeiro mandado do primeiro, quando a cinco de agosto de 1886, então como Governador-Geral (1886-1892), Brito Capello louva na portaria n.º 395A o “delegado portuguez no Cacongo e Massabi”, pelas seguintes ações:

“...indo pessoalmente prender dois criminosos, e mais tarde cercando com o destacamento sob seu comando as povoações, mostrando por estes actos a firme resolução de reduzir á obediência aquelles povos que não só praticavam roubos e impediam a liberdade e segurança do commercio, **mas nunca quiseram obedecer ás intimações que se lhes tinham feito para acabarem com o bárbaro e horrível uso do julgamento da casca**”.¹

Contudo, conforme fica claro neste trecho, a condenação do “julgamento da casca” por parte do Governo de Luanda não era nem uma novidade (“aquelles povos” haviam recebido já várias “intimações”), nem algo de particularmente eficaz², parecendo ser pouco

¹ *Idem*, n.º 33, sábado 14 de agosto, Luanda, Imprensa do Governo, 1886, p. 862 (ênfase não no original).

² No caso específico dos Distritos de Icolo e Bengo e dos Dembos (onde, relembre-se, Pedro Salvador e Jeronymo de Sousa haviam respetivamente procurado justiça através do recurso ao “juramento”), nas páginas da parte não oficial da segunda série dos *Annaes do Conselho Ultramarino* mais de um par de décadas atrás haviam sido publicadas descrições das crenças e práticas dos seus habitantes, de um ponto de vista próximo ao da administração de Brito Capello:

“Districto do Icollo e Bengo: Os costumes dos habitantes do districto do Icollo e Bengo são mui diversos; porque, sendo uns Europeus, outros naturaes de Loanda, e outros do mesmo districto, estes pretenderam sempre, principalmente os negros, seguir uma Religião differente da Christandade, abandonando o baptismo, e trataram nas suas enfermidades de invocar idolos, juramentos e outras superstições. [...]

Districto dos Dembos: Crêem em feitiços, adivinhações, que os **zumbis** dos que morrem vem á cabeça dos adivinhadores fallar, os quaes chamam **chinguiladores**; crêem mais em juramento de **ndua** e outros iguais, e muitas asneiras proprias de brutos ou cafres”.

O autor do texto referente a Icolo e Bengo é Manoel António Brito, já o do relativo ao Distrito dos Dembos é Luiz Simplicio Fonseca.

mais que retórica. No entanto, esta posição coloca Brito Capello em claro antagonismo com os Juizes civis que vinham aceitando o “juízo da casca” em si mesmo como inofensivo. Seria este um novo foco de discórdia entre prestadores de justiça militares e civis, reavivando as rivalidades dos anos 1850 e 60? Tendo em conta a posição de fundo dos militares – responsáveis enquanto administradores coloniais pelo novo edifício legal que transforma a colónia por via penal – bem como a jurisprudência produzida nos anos 1880 e 90 pelos Juizes das mais altas instâncias de Angola, é possível perceber que estas apenas são contraditórias de uma forma superficial. De facto, ambas as classes contemporizam com a continuação dos ordálios, reconhecendo o seu papel fulcral no arraigado complexo cultural assente na crença no poder do feitiço (que condenam placidamente, *noblesse oblige*), partilhando igualmente a convicção de que a melhor forma de aproximar os costumes dos africanos negros era pelo prisma criminal. Deste último ponto resulta a apenas aparente discórdia: os militares, como o “delegado portuguez no Caongo e Massabi” aproximavam os “criminosos” de forma mais direta e violenta, inspirada pela justiça marcial; os altos magistrados civis iam construindo gradualmente jurisprudência tendente a “normatizar” o “bárbaro e horrível uso” do ordálio.

Para além dos casos de acusação de feitiçaria, e conseqüente recurso a ordálios, também o “resgate”, uma das outras heranças do período imediatamente anterior a Berlim, e à hegemonia da pena de trabalho, continuava a ser uma realidade¹, apesar das tentativas da administração colonial silenciar este facto, conforme fica claro no processo de difamação em que Arcenio Pompilio Pompeu do Carpo, diretor do periódico *O Futuro de*

Annaes do Conselho Ultramarino, 2ª Série, parte não oficial, janeiro de 1859 a dezembro de 1861, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pp. 84, 86 (ênfase no original).

¹ Esporadicamente sobem à Relação casos em que a validade de um “resgate” em específico é questionada, sendo que estes proporcionam algumas pistas sobre o modo como era então contornada a obrigatoriedade do “serviçal” contratar os seus serviços, sem que o seu novo senhor sobre ele exercesse diretamente coação. Tal dificuldade parece ter sido vencida delegando a coação a um chefe de uma formação política africana, se não independente, afastada da influência colonial mais imediata, o que revela como o *resgate humanitário* havia sido reciclado a fim de sofismar a legislação sobre o contrato de “serviçaes”. Por exemplo no caso n.º 1:702, de 1899, que resulta no acórdão assinado pelos Juizes Vieira Lisboa, Pestana, Horta e Costa e Almeida, refere-se ter a “queixosa Domingas Manuel Queiroz, [...] em tempo resgatado o serviçal em questão a uns **banglas** [provavelmente Imbangalas] pelo preço de 42\$000 réis, nenhuns direitos lhe póde conferir [...] de tal declaração devia resultar era a obrigação que se impunha ás autoridades locais de investigar sobre a legalidade com que foi feito esse chamado **resgate**”. Apesar dos Juizes negarem os direitos da queixosa, decidindo ser o “resgate” irregular, é de notar que só nesta instância foi tal referido e que as “authoridades locais” nada tinham feito – o que sem dúvida indica que este tipo de irregularidade deveria ser a norma. *Idem*, apenso, 1899, pp. 49-51 (ênfase no original).

Angola é acusado de atentar contra o bom nome de Lourenço Justiniano Padrel, “coronel do exército d’Africa, comandante do batalhão de caçadores n.º 2”¹. No acórdão que então se publica, é reproduzido o excerto considerado difamatório (curiosa prática), sendo portanto possível fazer eco da denúncia de Pompeu do Carpo:

“Agora o que desejamos... é que o comando de columna expedicionária seja confiado a um general honrado, como o melhor meio do nosso paiz não ser mais uma vez roubado a exemplo do que se deu com a expedição ao Libollo em que o comandante d’essa expedição regressou a Loanda, trazendo na sua bagagem um batalhão de serviçaes oferecidos e dois autos de vassalagem, que nenhuma fé fazem.»

«Foram taes os roubos commettidos n’essa expedição, que se processaram carregadores a 20\$000 reis, quando é positivo e indiscutível que não se pagaram a mais de 3\$000 réis, sendo medade d’elles pagos a 2\$500 reis, etc.»

«Estas e outras... que o diga o sr. coronel Padrel que já apromptou os baixos da caza da sua residência para o estabelecimento d’uma typographia onde reaparecerá um estafado e desacreditado jornal, órgão chronico de todas as roubalheiras pardalescas, encarregando-se o papelucho de advogar a santa causa da guerra derigida pelo sr. Padre!».

«Não pasmeis, ó gentes! se o sr. coronel Padrel voltar atraz com os 100 moleques e 10... autos de vassalagem, porque isso é apenas a repetição da comedia da Sanga e da magica do Libollo»².

Pompeu do Carpo não podia ser mais incisivo. De facto, para além de toda a retórica acerca da missão de “civilização” o que a entrega de poder aos militares da geração de 1895 de facto acarretava para a colónia era a recuperação ou manutenção de práticas neotradicionalistas e quasi-feudais, estribadas no novo discurso neotradicionalista. A necessidade de criar novas fronteiras, desta feita dividindo “indígenas” de cidadãos, resulta de uma clara inadaptação de um antigo esquema, montado quando as fronteiras que interessavam eram as que regiam a convivência da colónia com formações políticas africanas independentes (o que deixou de ser possível no pós-Berlim, apesar dos míticos

¹ O processo tem o n.º 1:678, assinam o acórdão os Juizes Vieira Lisboa, Almeida e Pestana (vencido). *Idem, ibidem*, pp. 45-46.

² *Idem, ibidem, loc. cit.*

“déspotas negros” continuarem a ser úteis¹), que é assim superado (mudando que chegue para que tudo permaneça igual). Neste sentido, o facto de militares cada vez mais ocuparem posições que lhes permitiam julgar “*ex aequo et bono*”, num *hinterland* ainda tido como mero reservatório de mão-de-obra, “indígenas” que serviriam de escravos encapotados, mais não era do que um regresso ao tempo dos Capitães-mores² (e a todos os

¹ Em 1907, na sua obra *Estudos Coloniaes. I - Legislação Colonial, seu espírito, sua formação e seus defeitos*, o “Juiz do Ultramar” Albano de Magalhães acusa precisamente os “déspotas negros” de serem a razão última pela qual os negros africanos ainda se julgavam “escravos”, argumento bizarro, que compõe a sua defesa da legislação colonial “especial”, com uma retórica ao gosto “gradualista”:

“Tambem podem os Estados provocar o aperfeiçoamento dos povos que habitam os seus dominios, dando-lhes escolas onde aprendam o que a sciencia ensina, enviando-lhes missionarios, que, pela pratica constante e exemplo do bem, da moral e da suavidade de costumes, lhes corrijam os desmandos naturaes que a selvajaria produz, ou os erros que por civilização especial veem acariciando de longos seculos; desbravando-lhes o terreno, abrindo-lhes estradas, lançando linhas telegraphicas, creando docas e fabricas, introduzindo machinas para produzir em horas o que o trabalho manual levaria meses, pôde a nação dominante, emfim, provocar e encaminhar a evolução d'esses povos para o estado social que os países metropolitanos consideram a civilização, que assim será attingida em periodo mais ou menos longo. Pretender, porem, num momento, de um salto, e estes não os dá a natureza, fazer desses povos rudes gente civilisada, e dar-lhes leis e garantias de povos avançados, e que entre estes mesmo só se implantaram á custa de muita lucta, de muita discussão e até de muito sangue, é um contrasenso!

Pode o governo português decretar quantas vezes quizer a applicação ás colonias do codigo civil, esse padrão de liberalismo que ainda hoje conta intransigentes inimigos; pode publicar quantas leis liberaes quizer, e dar direitos a negros, amarells e pardos, de escolherem um seu representante no parlamento; apesar de tudo isso, o concubinato continuará a existir como instituição chinesa, as filhas continuarão a ser inferiores aos filhos, os vivos hão-de continuar a casar com mortos, e estes uns com os outros, **e hão-de comprar-se filhos e vender-se filhos; e os direitos políticos, ficarão obscurecidos pelo predominio dos regulos e sobas, de quem os pretos se julgam ainda... escravos**”!

Albano de Magalhães, *Estudos Coloniaes. I - Legislação Colonial, seu espírito, sua formação e seus defeitos*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1907, pp. 18-19 (ênfase não no original).

² Este estado de coisas manter-se-ia sem alterações de maior até ao advento da República, sendo interessante citar longamente quanto a este facto o elucidante artigo de Maria da Conceição Neto, “A República no seu estado Colonial”, em que a tradição oral Angolana quanto a este facto é “resgatada”:

“No final dos anos setenta [do século XX], com uma equipa da Televisão Popular de Angola que trabalhava na Kizenga [...] para uma série de programas sobre a memória da escravatura e do trabalho forçado, ouvi pela primeira vez a afirmação taxativa de que só em 1910 tinha sido proibida a escravatura em Angola. Uma surpreendente informação para quem fora instruída desde a escola salazarista no mito da abolição da escravatura em 1836, embora já tivesse aprendido, entretanto, que nessa data apenas foi proibido o tráfico transatlântico dos escravos, não o interno, e só várias décadas depois se libertaram oficialmente todos os escravos. Talvez estivessem os mais-velhos que entrevistámos a confundir a escravatura antiga com o recrutamento de trabalhadores para S. Tomé ou com o trabalho forçado nas estradas?... Não, não, estavam a falar de escravos, de pessoas compradas longe, muitas vezes em criança, que passavam de dono para dono, vendidas ou oferecidas. Escravos mesmo, «esses que depois da República foi proibido ter». Estariam eles a falar da sobrevivência de formas de servidão e escravatura das sociedades africanas? Não, não, isso também havia alguns, mas aqueles eram mesmo escravos «dos brancos». Verifiquei posteriormente que era «do conhecimento geral» que o fim da escravatura fora obra da República...

A memória social estava aqui bem informada e, como noutros casos sucede, bastaria ter ido ler com atenção os contemporâneos para encontrar relatos, comentários e denúncias de situações reconhecidas como pura e simples escravatura. Na primeira década do século XX ocorria ainda a captura e comércio de pessoas para uso na produção, no transporte e nos serviços domésticos, tal como existia o «resgate» feito por missionários cristãos, católicos ou protestantes, que com rapazes e raparigas assim comprados e libertos iam reforçando as

seus “vícios”, inclusivamente o de sumariamente julgar de acordo com a legislação de matriz africana, casos “gentílicos” – ao mesmo tempo que se propagandeava uma suposta missão “civilizadora” antagónica a este processo).

Quanto ao princípio da pena de trabalho, o “Regulamento do trabalho dos indígenas”, decretado a 9 de novembro de 1899, é bem claro na entronização que faz da *weltanschauung* que lhe subjaz, logo no seu primeiro artigo¹:

“Artigo 1.º Todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas são sujeitos á obrigação, moral e legal, de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem, de subsistir e de melhorar a propria condição social.

Têm plena liberdade para escolher o modo de cumprir essa obrigação; mas, se a não cumprem de modo algum, a autoridade publica póde impor-lhes o seu cumprimento”.²

Assim, para além de toda a trama legal tecida de forma a tornar todo o “indígena” um criminoso em potencial, passível portanto de ser sujeito “correcionalmente” à pena de

hostes de fiéis e as suas aldeias cristãs. O tráfico de escravos prosseguia numa vasta zona da África central, embora sem comparação com a intensidade de outrora”.

Ainda segundo a autora, desta feita recorrendo igualmente à consulta de fontes primárias publicadas:

“Além da obtenção, transporte e utilização de «serviçais» por métodos que se confundiam com os do anterior tráfico, e do «resgate» contra pagamento (a compra, portanto), eram usuais na sociedade colonial as «ofertas», geralmente crianças ou jovens mulheres para serviço doméstico. Quando, em Benguela, as práticas escravagistas foram denunciadas como grandemente responsáveis pela revolta de 1902 no Bailundo, houve protestos de que o «resgate» não só não era ilegal como era prática corrente. Balthasar d’Aguiam, conhecido advogado, não via escândalo em se «resgatar» gente a troco de aguardente e panos, ou trocar armas por géneros e «moleques», ou «resgatar» a dinheiro serviçais domésticos, se afinal os que iam para S. Tomé eram comprados em Angola com aprovação do governo. Aliás, havia em boas casas de Lisboa muitos rapazes e raparigas enviados de presente ou para satisfazer pedidos, **e o «resgate» chegava a ser acto de humanidade, dizia, por muitos dos resgatados no sertão serem prisioneiros de guerra dos Bailundos e Bienes ou acusados de feitiçaria**”.

Do argumentar de Balthasar d’Aguiam, se depreende que a centralidade da acusação de prática de feitiçaria ao discurso do “resgate” manteve-se igualmente após o dealbar do novo século.

Maria da Conceição Neto, ““A república no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o “indigenato””, in *Ler História*, n.º 59, 2010, pp. 208-210 (ênfase não no original).

¹ Decreto de 9 de novembro de 1899, *Regulamento do trabalho dos indígenas*, disponível em: <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1427.pdf>.

² Decreto de 9 de novembro de 1899, p. 647.

trabalho¹, estabelece-se por via do “Regulamento do trabalho dos indígenas” a obrigação de trabalhar, já não partindo de uma condenação pela violação de normas criminais, civis ou mesmo de posturas municipais, mas como pano de fundo “normal” da vida “indígena”. Por outro lado, a tendência de considerar os costumes dos africanos negros a partir do prisma proporcionado pela criminologia acaba tendo como inevitáveis corolários não só a criminalização da generalidade dos que não aderiam aos costumes de matriz europeia (agora incluídos por atacado na nova categoria dos “indígenas” que mantinham os “costumes do *commum* da sua raça”²), como o julgamento em tribunal de casos de adesão às tradições locais (como o recurso a ordálios para apurar a culpa em casos de feitiçaria) assim contribuindo para a sua normatização, por via da acumulação de jurisprudência³.

Quando a partir da década de 90 do século XIX o novo sistema de obtenção de trabalho forçado entra em pleno vigor, as bases estavam lançadas para que o anterior paradigma, tributário do “resgate humanitário”, se tornasse gradualmente obsoleto, sendo então possível à economia da colónia suportar uma progressiva ocupação militar efetiva do território – imposição do novo paradigma internacional pós-Berlim –, visto que a “máquina” de obtenção de mão-de-obra escrava começava a funcionar de outra forma (assente na pena de trabalho). Aida Freudenthal descreve este complexo processo histórico da seguinte forma:

“A demarcação dos limites [as novas fronteiras pós-Berlim] seria desse modo determinada em cada momento pelo equilíbrio de forças prevalecente entre as potências coloniais, remetendo para segundo plano a geografia política da região, apenas considerada quando não colidisse com os interesses exógenos. Ao pretender definir em Angola o espaço de actuação exclusiva, enquanto potência colonizadora, Portugal impusera inicialmente “vassalagens” aos chefes

¹ Bastava a administração do seu trabalho precisar, e dele lançar mão, para esta potencialidade se concretizar, sendo que uma condenação judicial nem chegava a ser necessária, pois enquanto o “indígena” esperava pelo julgamento – por vezes entre três e doze anos –, era forçado a trabalhar.

² Decreto de 20 de setembro de 1894.

³ Que vai surtindo um efeito verificável em casos como o que no processo n.º 1:204 da Relação de Luanda opõe o Ministério Público a Lan e Banga Pemba. Neste, os arguidos defendem-se referindo que apenas agiram “segundo os seus usos e costumes”, e de seguida apresentam e interpretam estes de uma forma que decalcava a jurisprudência construída pelo tribunal em que eram julgados, em casos em que os réus eram ilibados. Por outras palavras, era para Lan e para o administrador de ordálios Banga Pemba clara a forma como os Juizes da Relação haviam procedido à normatização dos “seus usos e costumes”.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, sexto apenso, 1895, *loc. cit.*

africanos, com o objectivo de eliminar desse modo concorrentes comerciais estrangeiros. Em princípio esta via podia revelar-se vantajosa, no caso de as autoridades africanas serem permeáveis às pretensões do colonizador que exercia um controlo indirecto sobre os territórios onde o comércio pudesse desenvolver-se e os investimentos fossem seguros. No entanto, a fragmentação política que prevalecia em grande parte do território dificultou essa solução, pela inoperância do sistema de alianças, em termos económicos e militares, adoptando o poder colonial uma política menos ambígua de ocupação militar e de domínio directo, claramente assumida a partir da década de 90 [do século XIX]. [...] A ocupação seria pois sinónimo de destituição desses chefes africanos, a que se seguia a sujeição e a “integração” gradual dos seus “filhos” no estado colonial. [...] Ao longo desse processo de conquista, enquanto as regiões limítrofes eram gradualmente integradas no espaço colonial, o poder sediado em Luanda socorre-se de vários meios para instrumentalizar a população africana”.¹

A autora entende portanto que os novos “meios para instrumentalizar a população africana” – subentenda-se a política do “indigenato” e a hegemonia da pena de trabalho –, decorrem da ocupação militar, o que não é sustentado pelo facto dos decretos de 1894 e 1899 terem na esmagadora maioria do território angolano procedido a referida ocupação². Por outro lado, Aida Freudenthal atribui à “inoperância do sistema de alianças, em termos económicos e militares”, o final do sistema que assentava na convivência dos núcleos bem delimitados do espaço colonial português com as formações políticas africanas independentes, o que deixa de fora duas explicações para esta evolução muito mais prováveis: a já referida pressão internacional a favor da extensão para África de fronteiras ao tipo Europeu pós-Vestfália (nunca um desígnio Português); o facto da “destituição desses chefes africanos” ser mais uma forma de cortar pela raiz a base de poder das elites locais de “filhos da terra” ou “angolenses”, que, enquanto foi dominante o paradigma do “resgate humanitário”, com estes chefes tinham alianças, muitas vezes a despeito dos desejos da metrópole colonial e da administração central de Luanda³.

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890*, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, pp. 267, 300-301.

² René Pélissier, *História das Campanhas de Angola – Resistência e Revoltas 1845-1941*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

³ Jacopo Corrado, “The Creole Elite and the Rise of Angolan Proto-Nationalism: 1880-1910”, in *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 15/16, 2005/2006, pp. 57-79;

Conforme Jacopo Corrado torna claro na sua análise do que intitula o “proto-nacionalismo angolense”, na década de 90 do século XIX as elites culturais de Luanda tinham plena consciência que devido a ocuparem grande parte dos cargos de administração média (e mesmo média-alta) da colônia, bem como pelas suas ligações familiares e de interesses com os chefes das formações políticas africanas independentes do sertão, se encontravam numa posição histórica sem precedentes para fazerem valer os seus direitos, numa esteira que recuperava o separatismo do início do século (a crise Portuguesa de 90 fazendo ecoar os protestos e sonhos já ventilados aquando o início da Guerra Civil Liberal)¹. Conforme este autor documenta, não só em 1890 o jornalista José de Fontes Pereira sugere aos ingleses, por via de um artigo publicado no periódico *Arauto Africano*, que troquem diretamente com os “senhores do país” – os angolenses e os seus aliados políticos em frente às formações políticas africanas independentes – como o jornal satírico *O Tomate* publica um artigo intitulado “A independência de Angola”, em que põe a nu as ligações estreitas entre “filhos do país” e os “sobas rebeldes” do sertão². Face a estas duas provocações, o novo regime alfandegário de 1892 (que cauteriza qualquer hipótese de uma utopia como a de José de Fontes Pereira) como a ocupação militar que promovia a “destituição desses chefes africanos” apenas podem ser consideradas como parte de uma estratégia concertada de cortar pela raiz qualquer veleidade independentista “angolense”, destruindo a sociedade crioula “à brasileira” nascente, e substituindo-a por novas vagas de migrantes da metrópole portuguesa. Estas vagas, de pior preparação, a todos os aspetos, em relação às elites “angolenses”³, passam cada vez mais a recorrer a argumentos racialistas – sendo a cor da pele a principal ou única fonte de capital simbólico dos seus membros.

Esta evolução explica também em parte que todo o falso *pathos* negativo em torno dos ordálios como o “juramento de Indua” tenha sido relegado para o esquecimento, pois as novas necessidades ditavam agora que dentro de fronteiras estanques de um novo tipo (neo-Vestfálio adaptado à África pós-Berlim), “indígenas” e civilizados convivessem, e que os últimos fossem cada vez mais automática e indubitavelmente conotados com os

¹ Jacopo Corrado, *ob. cit.*

² *Idem, ibidem*, pp. 61, 67-68.

³ Em termos de capacitações literárias, formação profissional, disponibilidade de capital (social e financeiro), adaptação ao meio e ainda cosmopolitismo (ou, por outras palavras, capacidade de estabelecer laços internacionais, com o Brasil ou os Estados Unidos e os estados caribenhos). *Idem, ibidem*, pp. 67-68.

brancos de extração metropolitana, e os últimos com todos os africanos: negros, brancos e mestiços de todo o tipo somático; mais próximos da influência cultural de matriz africana das antigas formações políticas independentes, ou os diversos crioulos presentes no território (“angolenses”, ambaquistas, e demais “moradores” do sertão). Por outras palavras, citando Aida Freudenthal:

“Nesse novo contexto legal [pós-1899] o governador da colónia era teoricamente considerado um “protector nato dos indígenas”, defensor do direito e dos costumes tradicionais, uma vez que esta atitude paternalista era a mais apropriada ao sucesso da “missão civilizadora” junto dos africanos”.¹

Ora esta proteção – que não era em moldes semelhantes à estendida pelos governantes Iluministas (que consideravam os negros do sertão *miserabiles personae*) como o demonstra o draconiano sistema imposto pela hegemonia da pena de trabalho – implicava não só que os “costumes tradicionais” fossem completamente retrabalhados de acordo com um programa neotradicionalista, como que novas fronteiras, que fixavam os grupos que nos “costumes” podiam participar, fossem traçadas.

O “tabu” em relação à comunhão com os “costumes tradicionais” passa então a ficar restrito aos brancos metropolitanos chegando nas novas vagas migratórias (recupera-se e reatualiza-se o conceito de “cafrealização”), sendo que a participação nestes dos “filhos da terra” e “angolenses” (agora em vias de serem rapidamente subalternizados) não coloca quaisquer aporias ao sistema (como o demonstra a publicação pacífica dos acórdãos da Relação de Luanda em que estes grupos aparecem ligados a processos definidos pela crença no poder do feitiço). Mais uma vez em posição ambígua ficam os militares que tal como José Batista de Andrade, Neves Ferreira, Mouzinho de Albuquerque, e todos os seus subordinados, adotam a posição de “feiticeiro branco”² ou agem guiando-se pela sua noção do que era o papel do “déspota negro”. Por outro lado, a Relação de Luanda por via da

¹ Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *ob. cit.*, p. 302.

² Alfredo Sarmiento, *ob. cit.*, pp. 148-149 (ênfase no original).

jurisprudência vai caso a caso reformando de forma normativa os costumes locais, estabelecendo os limites do que era considerado comportamento aceitável, assim preparando uma versão neotradicionalista das “instituições indígenas”¹ em que os elementos mais disruptivos destas (em relação ao *status quo* colonial) – como a tomada da justiça nas próprias mãos aquando a execução de feiticeiros – deixam de constar. Esta “domesticação” dos costumes locais obviamente implica a queda de alguns dos mitos relacionados com a antiga lenda negra sobre os africanos, o que não origina porém um esvaziamento do campo cultural ocupado por estes *topoi* (que continuaram a “inspirar” gerações de escritores coloniais de segundíssima linha), pois o vácuo criado foi imediatamente preenchido pela popularização e democratização das teorias racialistas que até então haviam ocupado quase que em exclusivo as elites intelectuais.

¹ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *ob. cit.*, p. 208.

CONCLUSÃO

“*Cherchez l’esclave*”

Tendo em conta somente as posições públicas dos níveis altos e médios da administração colonial portuguesa, bem como dos ideólogos que pensaram e proporcionaram o contexto legal e cultural da ação destes agentes do Império, é possível afirmar que, apesar das atitudes destas cúpulas administrativas e intelectuais perante a crença no poder do feitiço em Angola variarem bastante ao longo dos séculos XVIII e XIX, continuidades emergem do seu estudo. Continuidades essas que se explicam de uma forma sintética e eficaz recorrendo a uma simples readaptação do conselho que Evans-Pritchard em tempos deu aos seus leitores, a fim de imediatamente perceberem o traço profundo que, segundo este antropólogo, une os mais díspares elementos culturais, legais, rituais, económicos, ou mesmo cosmológicos, da sociedade Nuer: “*cherchez l’esclave*”¹. Por outras palavras, o sistema que é formado pela crença no poder do feitiço, as normas e modalidades de lançar suspeitas e acusações de prática de feitiçaria, e o ordálio capaz de fazer transitar em julgado estas denúncias (mediante a intervenção de diversos operadores

¹ Evans-Pritchard começa o primeiro capítulo da sua seminal obra *The Nuer*, com o seguinte parágrafo, em que readapta o lugar-comum francês “*cherchez la femme*” (expressão misógina, usada para indicar que na raiz de todos os problemas, disputas ou casos criminais está uma mulher), como forma de propor a descrição, em pouco mais que um par de palavras, de toda uma cultura:

“*A people whose material culture is as simple as that of the Nuer are highly dependent on their environment. They are pre-eminently pastoral, though they grow more millet and maize than is commonly supposed. Some tribes cultivate more and some less, according to conditions of soil and surface water and their wealth in cattle, but all alike regard horticulture as toil forced on them by poverty of stock, for at heart they are herds-men, and the only labour in which they delight is care of cattle. They not only depend on cattle for many of life’s necessities but they have the herdsman’s outlook on the world. Cattle are their dearest possession and they gladly risk their lives to defend their herds or to pillage those of their neighbours. Most of their social activities concern cattle and **cherchez la vache** is the best advice that can be given to those who desire to understand Nuer behaviour* (Um povo cuja cultura material seja tão simples como a dos Nuer torna-se bastante dependente do seu meio ambiente. Eles são predominantemente pastoris, apesar de plantarem mais milho e massango do que normalmente se supõe. Algumas tribos cultivam mais, outras menos, de acordo com o solo e a água de superfície e a sua riqueza em gado, mas todas encaram a horticultura como um fardo que lhes é imposto pela pobreza das suas manadas, porque no seu coração eles são boiadeiros, e o único trabalho que lhes dá prazer é tratar de gado. Eles não só dependem de gado para satisfazer muitas das necessidades da vida mas o seu ponto-de-vista sobre o mundo é o de um pastor. O gado é a sua possessão mais querida, sendo que alegremente arriscam a sua vida para defender as suas manadas, ou para saquear as dos vizinhos. A maioria das suas atividades sociais está ligada ao gado e **cherchez la vache** é o melhor conselho que se pode dar a alguém que queira perceber o comportamento Nuer)”.

E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer – A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 16 (ênfase não no original).

rituais, objetos físicos e substâncias vegetais, e figuras de autoridade), encontra-se neste longo período intimamente ligado ao mercado externo e interno de escravos. Este é o nexo que esclarece as variações das posições das diversas elites coloniais face a todo este conjunto de objetos, práticas, representações, e convicções.

Por outro lado, centrando o foco de atenção nas camadas mais populares que gravitam em torno dos centros de ocupação ou influência portuguesa no território, depressa se torna claro que, ao longo do período analisado, elas, mais ou menos próximas de uma cultura de matriz europeia, partilham com as populações negras, de variadas culturas matricialmente africanas, a crença no complexo sistema cultural estribado na certeza da existência e eficácia do feitiço – sendo parte aparentemente inextrincável deste o processo de criação de escravos enquanto forma de anular, através de uma espécie de condenação à morte social, o poder dos feiticeiros. De contrário com a conclusão avançada quanto às elites, a sustentação desta hipótese decorre na presente tese maioritariamente da interpretação, não de fontes primárias escritas por representantes destes grupos desfavorecidos no seu acesso quer à escrita quer ao poder oficial, mas sim da análise das descrições que as elites coloniais vão produzindo e dando ao prelo dos *habitus* e costumes dos seus subalternos locais (limite assumido desde o início).

Estas produções textuais partem sempre da expressão de um ponto-de-vista essencialmente normativo, mas recorrem a diferentes abordagens, económicas, administrativas, científicas, literárias e legais, de forma quer a produzir, quer a justificar projetos de dominação imperial, que em parte estribam a sua legitimação na suposta assimetria – primeiro tida como cultural ou sociológica, depois biologicamente condicionada – que a divergência quanto à adesão a uma ontologia capaz de enquadrar o feitiço na esfera do possível, passa a metonimicamente simbolizar. Por outras palavras, emerge, no período em causa, a dicotomia entre o Homem das Luzes e os “Outros” não iluminados caracterizados pela sua “superstição”, sendo que a partir daí ambos os polos vão sendo “naturalizados” – tanto no sentido de serem, cada vez mais, apresentados como evidentes pelas elites que se colocam no extremo positivamente avaliado; como no de serem, por estas mesmas cúpulas intelectuais, progressivamente estribados em argumentos que mobilizam a “Natureza” (sendo que a finais do século XIX é a Biologia, enquanto

corretora privilegiada do saber sobre a esfera do “natural”, que proporciona os últimos avatares, racialistas, deste binário).

É necessário, pois, ter em conta este detalhe no momento de ponderar sobre a assimetria que o registo histórico oficial conspicuamente sugere quanto à crença de ambos os grupos no poder real do feitiço, as camadas superiores do aparelho colonial, e os subalternos tidos como um todo (apenas coerente na sua posição social relativamente baixa). Por outras palavras, conforme o modo de entender a economia, a natureza, a sociedade e a cultura, se vai alterando ao longo do período em causa, o feitiço mantém-se uma constante nos discursos administrativos que versam sobre matérias imediatamente relacionadas a cada um destes domínios – que vão emergindo enquanto autónomos e sendo progressivamente tidos como estanques – levando à construção de diferentes análises sobre o impacto da “superstição” nos vários projetos coloniais. Estas, na sua proliferação exacerbada, parecem servir como forma de os membros das elites ao mesmo tempo sublimarem a crença no feitiço, e melhor manipularem e dominarem – hegemónica ou coercivamente – as massas cujas convicções se mantêm inalteradas pela operação de reavaliação epistemológica proposta pelas Luzes. Resta discutir, portanto, até que ponto foi eficaz esta tentativa de corte iluminista com a ontologia que, a partir do extremo europeu, proporcionava a hipótese de um diálogo intercultural estribado na partilha da crença no poder real do feitiço, ponderando se daí adveio uma inflexão mais coerciva ou fisicamente violenta da política imperial.

Contudo, antes de passar a essa análise final, é possível concluir com um aceitável grau de certeza, a partir dos documentos e traços históricos legados pelas elites coloniais, que, tendo os mais desfavorecidos como foco, – quer colonos europeus brancos, quer crioulos africanos de todos os tipos somáticos quer ainda africanos negros – , a crença no feitiço se manteve até finais do século XIX uma constante intercultural, se não mesmo um *locus* privilegiado de diálogo entre as diferentes ontologias¹ em contato no território africano

¹ O termo ontologia é atualmente utilizado no contexto da Antropologia perspectivista sul-ameríndia de uma forma bastante diversa da que vinha sendo empregue no domínio da Filosofia. David Graeber dá conta desta evolução no artigo que escreve em resposta a Viveiros de Castro, o mais destacado autor desta corrente antropológica, sendo que o foco da sua crítica incide não na obra do antropólogo brasileiro, mas na sua

sob domínio português. Isto apesar de, como já foi afirmado, não ser possível, a partir destas mesmas fontes, imediatamente descartar a hipótese de esta crença ser igualmente partilhada pelas elites coloniais, sendo que tal conjectura é sugerida pela proliferação de sátiras e denúncias em que o tema é essa mesma cada vez mais desconfortável “promiscuidade”. O que estes mesmos traços históricos igualmente sugerem é que, na generalidade, os membros da administração colonial estavam perfeitamente cientes da transversalidade intercultural, se não da crença no poder do feitiço, dos *habitus* mais ou menos cinicamente estribados nesta, estando dispostos a manipulá-los a fim de fazer valer as suas posições quanto ao tráfico negreiro e ao trabalho forçado – as fontes de riqueza económica por excelência, ao longo de todo o período analisado.

Assim sendo, é possível esquematizar a conclusão da presente tese da seguinte forma: as várias elites imperiais portuguesas, dominando a lógica do feitiço e ensaiando “domesticá-la” com recurso a diversos discursos especializados (económicos, legais, administrativos, científicos) e atos administrativos, mas não necessariamente partilhando da fé na sua eficácia, reagiram politicamente ao facto da transversalidade intercultural desta crença, gizando, ao longo dos séculos XVIII e XIX, medidas e projectos coloniais que, tendo este ponto de contacto em conta, procuraram aproveitá-lo no esforço de levar à fruição agendas coloniais divergentes em relação à forma como lidavam com o abolicionismo e o seu reverso (as várias formas de escravatura, mais ou menos encapotadas). “*Cherchez l’esclave*”. O facto de um posicionamento em relação à escravatura surgir constantemente no cerne destes diferentes modelos de ocupação imperial sugere

apropriação pelos antropólogos responsáveis pela recente “*ontological turn*” na disciplina (em especial Amire Henare, Martin Holdbraad e Sari Wastell, os editores de *Thinking through things*). O uso do termo que aqui fazemos é mais próximo ao que David Graeber define como o usual em Filosofia, por oposição à nova forma de empregar o termo proposta pelos antropólogos aderentes à “*ontological turn*”.

Amire Henare (ed.), Martin Holdbraad (ed.) e Sari Wastell (ed.), *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically*, Londres, Routledge, 2007; David Graeber, “Radical alterity is just another way of saying “reality” – A reply to Eduardo Viveiros de Castro”, in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. V, n.º 2, 2015, pp. 14-21; Eduardo Viveiros de Castro, ““Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia””, in *Mana*, vol. XVIII, n.º 1, 2012, pp. 151-171; “Who’s afraid of the ontological wolf: Some comments on the ongoing anthropological debate”, in *Cambridge Anthropology*, vol. XXXIII, n.º 1, 2015, pp. 2-17.

antes de mais que a mão-de-obra forçada se manteve central ao modelo económico de exploração colonial do território, havendo as tentativas liberais de suplantar a economia escravocrata por uma assente na exploração capitalista soçobrado. Se o pano económico que estrutura em larga medida as lutas políticas que se desenrolam ao longo do extenso período analisado, se mantém estático a este nível profundo, a forma e os conteúdos destes confrontos alteram-se drasticamente com a introdução de novas formas de transmissão e divulgação ideológica, bem como de novas ciências, técnicas, e práticas administrativas que, em conjunto com a herança iluminista de reforma ontológico-epistemológica, possibilitam o surgimento de uma renovada “biblioteca colonial”.

Por outras palavras, a centralidade perene da mão-de-obra forçada aos esquemas de exploração económica do território angolano proporciona o eixo estável em torno do qual entram numa confrontação dialética, nunca superada, os advogados de práticas escravocratas mais ou menos veladas (gradualistas proponentes do “resgate humanitário” e reformadores penalistas de finais de Oitocentos) e os defensores de políticas abolicionistas ou reformas económicas de abrangência e calendarização variável. Este confronto necessita ser entendido, porém, em conjunto com a emergência nas metrópoles europeias de novas formas de ordenar e gerir o saber, as sociedades e mesmo as esferas, cada vez mais entendidas como incomensuráveis, da natureza e da cultura¹. As elites do Império Português, a partir do seu tardio iluminismo, aderem a este movimento cultural generalizado procedendo, porém, acima de tudo a “*aggiornamenti*” e à importação de esquemas epistemológicos, técnicas e práticas discursivas apuradas além das suas fronteiras. Após este período, e já em pleno “longo século XIX”, são as cada vez mais tecnicamente facilitadas dinâmicas de intercâmbio cultural – amplamente demonstradas pela circulação vertiginosa dos *topoi* que constituem a lenda negra sobre os africanos negros – que possibilitam uma cada vez maior e mais ampla influência de co-produções culturais estrangeiras aquém fronteiras (o recurso cada vez maior à gravura e outros métodos pictóricos alargando grandemente o seu público).

As implicações imediatas deste facto para o caso em estudo são duplas. Primeiro, esta evolução despoletada no século XVIII explica a “descolagem” real ou officiosa das elites

¹ Bruno Latour, *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica*, São Paulo, Editora 34, [1994]2009.

portuguesas da ontologia que até aí havia permitido o contacto intercultural com os povos de matrizes culturais africanas a partir do nexos proporcionado pela crença partilhada no poder real do feitiço. Segundo, sendo os gérmenes de várias das novas disciplinas de matriz iluminista importações, de construções esboçadas precisamente em confronto com um “Outro constitutivo” que na sua matriz contava com uma teoria do “fetichismo”¹, estas tornam-se em certa medida “tóxicas” para as elites portuguesas que, acabam aceitando, ainda que de forma inconsciente, as bases da sua subalternização no contexto internacional.

Assim sendo, o iluminismo “estrangeirado” português, ao se alinhar com posições transpirenaicas traçadas em reação aos elementos constitutivos do legado histórico e cultural que as elites lusas estavam precisamente no processo de sublimar, cria uma situação que forçosamente conduz a posições de elevada angústia existencial, à “escala civilizacional”, sempre que algum dos elementos em vias de ser recalçado ressurgem à “superfície consciente” da opinião pública. Tal tinha amiúde lugar, pois não só as massas mais desfavorecidas do Império não haviam em larga medida acompanhado as elites na depuração das “superstições” promovida pelas Luzes, como o próprio sistema de produção de escravos ou de mão-de-obra forçada na colónia – central à sua economia – se estribava em parte, ainda que indiretamente, na crença no poder do feitiço. A conjugação destes factores forçava as camadas intermédias da administração colonial a constantemente mediar entre um discurso normativo sobre a crença no feitiço, expresso nas mais diversas linguagens, legais, económicas, culturais, científicas, e os *habitus* de todos aqueles que, ou ainda partilhavam da crença profunda na eficácia da feitiçaria, ou a exploravam de forma a obter lucro fácil.

Esta angústia existencial, expressa primeiro na denúncia de resvalos culturais para o “gentilismo” ou obscurantismo “não-polido”, eventualmente desaguará nos discursos pessimistas em relação à natureza biológica do povo ou nação portugueses, conforme a “naturalização” da oposição binária Homem das Luzes/“Outros” não iluminados, progride. O facto do recurso às novas disciplinas de matriz iluminista de forma a criar e justificar uma divisão cada vez mais estanque entre os agentes coloniais e os “Outros”

¹ William Pietz, *ob. cit.*; “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, pp. 23-45; “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.

africanos resultar de forma aparentemente paradoxal na proliferação de exemplos em que os portugueses se confundem com os últimos (especialmente claros nas iterações anglófonas e francófonas do *topos* literário dos “antecessores portugueses”), não resulta porém num abandono do projeto iluminista, mas na tentativa de atingir a sua superação tendo em conta argumentos cada vez mais “naturalizados”. A “fuga” para este “horizonte” “natural”, típica do modernismo¹, proporciona por sua vez angústias exponencialmente mais profundas, resultando num ciclo infernal que culminaria nos extremos de violência racialista de justificação neotradicionalista de inícios do século XX.

Então, a suposta diferença biológica ou natural dos africanos negros é apontada como justificação para a atribuição de um enquadramento cultural, legal, económico e sociológico diferente a estes – agrupados sob a denominação de “indígenas” – sendo sublimado o facto de que esta sua suposta biologia havia sido a início construída a partir de elementos culturais ou sociológicos de natureza essencialmente discursiva, e epistemologicamente duvidosa (amiúde meras reformulações de velhos *topoi* até então estribados em argumentos teológicos ou exegeses de textos, doutrinas e jurisprudências religiosas). O reverso inevitável desta medalha, no contexto específico do Império Português, é a aceitação da subalternização civilizacional lusa, cada vez mais expressa, também ela, em termos biológicos e raciais. Na origem deste nexo inextrincável entre a subalternização de matriz iluminista dos negros africanos e dos portugueses (bem como demais povos de culturas de matriz ibérica) está a centralidade de um momento histórico no apuramento do “Outro constitutivo” do iluminismo transpirenaico: aquele em que devido à partilha na crença no poder do feitiço o diálogo intercultural havia sido possível nas costas da África Ocidental entre peninsulares e povos negros africanos (tal como o continuava sendo, até pelo menos finais do século XIX, ao nível das camadas populares).

Houvesse este ponto de contacto sido cortado – por outras palavras, havendo a depuração iluminista de “superstições” sido absoluta e as massas populares presentes no território angolano deixado de partilhar entre si, e a despeito da cor das suas peles, a crença no feitiço – e talvez o alinhamento das elites do Império Português com a posição iluminista transpirenaica, e todas as sucessivas reformas que a têm na genealogia, não lhes

¹ Bruno Latour, *ob. cit.*.

houvesse sido problemático¹. Assim, não o pôde deixar de ser, causando uma angústia existencial às administrações coloniais, que seria descontada nas populações locais, forçadas a conviver com esquemas administrativos cada vez mais violentos, supostamente adequados a uma “natureza” biológica dos negros africanos culturalmente construída pelos seus exploradores coloniais, que propunham para o seu governo um neotradicionalismo com raízes que se perdiam nos mitos de uma lenda negra, pantanosa e desprestigiante de ambos.

¹ Sendo que hoje, porém, a natureza utópica de tal empreendimento é clara.
Bruno Latour, *ob. cit.*

ANEXO DOCUMENTAL

Documento 1: Corpo do texto da lenda de “Juca, a Matumbola (lenda Africana)”¹:

“E o capitão começou desta sorte:

Entre os rios **Lurua** e **Zambezi**, que correm nos vastos sertões da Lunda, havia em 18** uma povoação denominada **Quinbaxi**. Os habitantes daquelle internado sertão conservam quasi todos os habitos gentílicos do comum das raças africanas, não tendo tido occasião de os modificar sensivelmente pelo trato aturado com os europeos. Vivia, pois, ali um preto, a quem a avançada idade privára totalmente do uso das pernas. Intrevado desde muito tempo, todos os carinhos, todas as affeições daquela alma selvagem se haviam concentrado em **Juca**, sua filha, unico amparo da sua velhice. **Juca** era um dos mais notaveis typos de formosura africana, que se realça principalmente pela regularidade das formas. A côr negra retinta do seu rosto insinuante, a alvura de seus belos dentes, a viveza de seus rasgados olhos, que se fixavam penetrantes como se uma viva chamma os illuminára, e sobretudo os admiraveis contornos do seu corpo airoso e flexivel apenas coberto com um amplo panno, a tornavam digna de inspirar o cinzel de um grande artista.»

«**Juca** era na verdade uma **linda negra**. Não se apercebia ella disso; mas sim os negros mancebos da povoação, que á porfia pretendiam agradar-lhe. Entre estes distinguia-se **Giolo**, o mais famoso caçador do logar, alma de fogo, natureza arrebatada, que experimentava o amor por **Juca** pelo desejo violento de a possuir, que o dominava. Bastava ouvir-lhe o som da voz para tremer... elle que afrontava a sanha do leão! Se a via fallar com outro negro, uma vertigem lhe offuscava a luz dos olhos; involuntariamente a sua mão ia empunhar a faca do matto, que sempre lhe pendia ao lado.»

«Por uma rara excepção nas mulheres da sua raça, **Juca** queria conservar-se pura. Muitas propostas de **casamento** lhe haviam sido feitas, que todas ella despresára. **Giolo** não tinha sido mais feliz nas suas; e ralado, consumido pela febre que lhe escaldava o coração, jurara que aquella mulher lhe pertencia. Lembrou-se de a fazer **matumbolla**, recorrendo par isto a um afamado feiticeiro daquelles logares. Longo tempo vacilou em tomar esta suprema resolução. A compaixão

¹ *Boletim Offícial do Governo Geral da Província de Angola*, n.º 713, sábado 28 de maio, Luanda, Imprensa do Governo, 1859, pp. 3-4 (ênfase no original).

lhe abafava por vezes o sentimento do crime, quando via **Juca** tão innocente, tão desprecatada do mal que a ameaçava. Então elle a venerava como á estrela da sua vida, como ao genio bom que lhe presidira ao nascimento e o guiava na senda do mundo. Mas logo tornava a reparar quanto ella era bella, e o aguilhão dos desejos brutaes o incitava mais do que nunca. **Giolo** era um selvagem; na sociedade em que existia não tinha aprendido a moderar-se. A piedade foi suplantada e a pobre e incauta **Juca** bebeu certa poção que o feiticeiro havia dado assegurando a sua efficacia!»

«Não devia de ser rápido o effeito, pois que a vida em **Juca** só se ia consumindo pouco a pouco, como se consome a luz da lâmpada esquecida: uma prostração geral lhe quebrára os membros; os olhos, tão brilhantes tinham-se tornado languidos; uma tristeza profunda, que a dominava, lhe fazia pressentir o seu fim próximo.

E contudo, **Juca** era sempre bella!»

«Seu velho pai, vendo definhar-se aquella creatura, em quem tinha depositado todas as affeições da sua alma, que era o seu amparo, o fio unico que o prendia ainda á vida, não poude mais resistir, e, chamando-a junto de si, lhe disse: – Minha querida **Juca**, sinto que vou morrer; o pezar que levo é o de te deixar tão diferente do que tu havias sido até ha pouco. Uma vos intima me diz que tu corres algum grande perigo. Se isto se realisar, chama-me em teu auxilio, que Deus hade permitir que eu te valha!»

«Pouco tempo depois expirou nos braços de sua filha. Um mez apenas era decorrido quando **Juca**, que continuára a experimentar os funestos effeitos da diabólica bebida, exhalou tambem o último suspiro, não levando saudade nenhuma deste mundo, porque nelle não ficava ente algum querido que lhe fosse caro. **Giolo** tinha logrado o primeiro resultado da sua criminosa paixão!»

«Fôra o corpo interrado. O cemiterio era situado à borda do caminho, fóra da povoação. A noite ia alta, e estava escura e temerosa; grossas cordas de agoa se desprendiam das nuvens, ao medonho som de uma forte trovoadá. **Giolo**, com o feiticeiro, se encaminhava para o logar em que jazia **Juca**. Ali chegados, este último vendando os olhos a **Giolo**, recomendou-lhe que não procurasse ver o que se ia passar, antes de lh'o permitir, sob pena de cahir redondamente morto.»

«Ao cabo de algum tempo, ouviu-se o som rouquenho de certo instrumento que o feiticeiro tocava, e logo este ordenou a **Giolo** que desvendasse os olhos. **Juca** estava em pé diante delle tão viva e animada como se nunca tivera deixado de existir!»

«Que me querem? – perguntou ella em vós sumida. Para que vem perturbar o meu sonno eterno?»

«**Giolo**, que ficára um momento aterrado, sentindo agora, ao som daquelas maviosas palavras, despertar todo o fogo dos desejos que o devoravam, bradou-lhe: – o que te eu quero?!... quero levar-te, para que sejas minha, para possuir os teus incantos, para te guardar com furor, como a leôa destes mattos guarda sua prole, para te acariciar, como a corça dos prados o faz aos seus filhinhos! E de um salto a tomou em seus robustos braços para a transportar para sua cabana.»

«**Juca** quis resistir, mas as suas débeis forças não eram para lutar com as de **Giolo**. Lembrou-se então da recommendação de seu moribundo pai, e n'um arranco de suprema afflicção o chamou em seu auxilio.»

«Viu-se então um verdadeiro prodígio. A tempestade continuava em toda a sua horrível majestade. Um raio desceu das nuvens e passou entre o grupo dos três, que estavam junto da sepultura de **Juca**. Quando amanheceu, os habitantes do logar encontraram os cadaveres de **Juca** e do feiticeiro sobre a terra fria e encharcada. O deste parecia que tinha sido queimado. De **Juca** dir-se-ia que ali tinha simplesmente adormecido. Alguns pretos que sahiram ao matto, para as suas occupações ordinárias, contaram, quando recolheram, que tinham visto **Giolo**, correndo como um furioso, a embrenhar-se nas mais fundas espessuras. Depois não houve nunca noticia delle.»

Callou-se o Capitão ***, e apos alguns instantes de silencio, um dos circumstantes lhe perguntou:

«E o Capitão acredita nessas historias de **matumbollas**?»

«Podéra não acreditar... se eu já estive quasi a comprar um escravo matumbolla, e o que me valeu foi ser advertido por alguém que conhecia a pecha do desgraçado preto! Disse-me que o apalpasse, o que eu fiz... estava frio, como fria está esta noite!»

Cedemos á força deste argumento, e já nos dispunha-mos para dormir alguns momentos, quando ouvimos bradar – **Levantar cargas.**

Em breve ia despontar o dia que assim mesmo já nos achou continuando a nossa marcha para o Ambriz”.

Documento 2: Excerto do capítulo *A embaixada. – Uma lenda gentílica* da obra *Os Sertões d’Africa (apontamentos de viagem)* de Alfredo Sarmiento (1880)¹:

“Compunha-se a embaixada de um oficial superior, o major André Pinheiro da Cunha, do reverendo conego Moura, e do commissario da expedição, auctor d’estes modestos apontamentos de viagem.

O major André Pinheiro da Cunha, era natural de S. José d’Encoge, e supersticioso como são todos os filhos do paiz.

Abrirei, pois, aqui um parenthesis para narrar aos leitores uma lenda gentílica que o bom do major nos contou com a mais robusta fé e profundíssima convicção:

Estávamos acampados, era noite e o **cacimbo** caia com abundancia.

Em roda das fogueiras do acampamento, tinham-se formado vários grupos; as conversações corriam animadas, sem que nenhum de nós deixasse, comtudo, de fazer as honras devidas á ceia frugal que nos era servida pelos nossos moleques de serviço.

No circulo em que eu estava faziam-se diversas observações, e, arrastados pela situação em que nos achávamos, passámos a falar de cousas extraordinarias, de ladrões, de bruxas e de feitiçarias.

O major Cunha escutava com a mais escrupulosa attenção, e, apoz uma historia de lobis-homens contada pelo jovial e folgazão capitão Gamboa, exclamou n’um tom que denunciava a mais inteira e robusta fé:

- Meus senhores, não me admiram os vossos lobis-homens. Entre nós, além de muitas outras cousas, há os **Matumbollas**.

- E que são os Matumbollas? perguntámos todos com a maior curiosidade.

- **Matumbollas** são os **resuscitados** por artes de feitiçaria, respondeu elle.

Uma gargalhada geral acheu a explicação do crédulo major.

¹ Alfredo de Sarmiento, *Os sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*, Lisboa, F.A. da Silva, 1880, pp. 42-46 (ênfase no original).

- Riam, riam, que me não ofendo com isso, e uma vez que encetei este assumpto, peço a palavra para mais uma explicação.

- Tem a palavra o major Cunha, disse com ar grave e solenne o doutro S.***, que, assnrtdo em um tambor, saboreava com indizíveis delicias uma aza de gallinha assada.

- Pois então lá vae. Os **Matumbollas** são pessoas a quem os feiticéiros tiram a vida, pelo poder diabolico dos seus feitiços, para satisfação de ódios propios ou alheios, quando lhes pagam, e que, pelos mesmos meios ressuscitam, a fim de fazerem d'elles o que bem lhes parece. Depois de resuscitados, andam, falam, sentem, como os verdadeiros vivos, e somente conservam sempre o frio do cadáver. Vem a pëllo a historia de uma **Matumbolla** que eu affirmo ser verdadeira. Querem-na?

- Venha! venha! rompemos todos em côro.

E o major, depois de levar á boca o frasco com aguardente que segurava na mão direita, e beber um bom trago, começou a seguinte narrativa:

- Entre os rios **Lurua** e **Zambezi** que correm nos vastos sertões de Lunda, havia em 18*** uma povoação denominada **Quimbaxi**. Os habitantes d'aquelle internado sertão, conservam quasi todos os habitos gentílicos do commum das raças africanas, não tendo tido occasião de os modificar sensivelmente pelo trato aturado com os européus. Vivia, pois, alí um preto a quem a avançada idade privára totalmente do uso das pernas. Entrevado havia muito tempo, todos os carinhos, todas as affeições d'aquelle alma selvagem, se tinham concentrado em **Juca**, sua filha, único amparo e consolação da sua velhice.

«**Juca**, era um dos mais notaveis typos da beleza africana, que se realça principalmente pela regularidade e pureza das formas.

«Entre os mancebos que pretendiam agradar-lhe, distinguia-se **Giolo**, o mais famoso caçador da **Sanzala**, alma de fogo, natureza arrebatada, que media o amor que **Juca** lhe inspirava, pelo desejo violento de a possuir, que o dominava. Vendo regeitado o seu affecto, e tendo jurado que lhe pertenceria aquella mulher, lembrou-se de a fazer **Matumbolla**, recorrendo para isso a um afamado feiticéiro d'aquelles logares.

«**Juca** bebeu pois uma certa poção que devia produzir n'ella uma morte temporária, e um mez depois exalava o ultimo suspiro.

«**Giolo** tinha logrado o primeiro resultado do seu funesto desígnio.

«Fôra o corpo enterrado. O cemiterio era situado á beira do caminho, fóra da povoação, na clareira de uma floresta de arvores gigantes e ricas de vegetação. A noite ia alta, e estava escura e tormentosa.

«Grossas cordas de agua se despendiam das nuvens ao ribombar medonho de uma horrível trovoadas: **Giolo** e o feiticeiros encaminharam-se para o logar onde jazia o corpo de **Juca**. Chegados ali, aquelle ultimo, vendando os olhos a **Giolo**, recomendou-lhe que não procurasse ver o que se ia passar, sob pena de cair redondamente morto.

«Ao cabo de algum tempo, ouviu-se o som rouquenho de um instrumento que o feiticeiro tocava, e logo este ordenou a **Giolo** que desvendasse os olhos. **Juca** estava de pé, diante d'elle, tão viva e animada como se nunca tivesse deixado de existir.

«**Giolo**, que ao principio ficára aterrado com aquella aparição inesperada, sentiu de novo attacal-o a febre dos desejos, e, louco, desvairado, semelhante ao tigre que se lança sobre a preza, deu um salto e tomou nos braços a ressuscitada.

«Viu-se então um verdadeiro prodígio.

«A tempestade continuava em toda a sua horrível majestade. Subitamente, um tremor pavoroso abalou os seios da terra; o sólo abriu-se vomitando labaredas de um fogo sinistro, e, um raio desprendido das nuvesm passou entre os três que estavam juntos da sepultura de **Juca**.

«Quando amanheceu, os habitantes do logar encontraram os cadaveres de **Juca** e do feiticeiro, estendidos sobre a terra fria e encharcada. O d'este parecia que tinha sido queimado; **Juca**, dir-se-ia que ali tinha simplesmente adormecido.

«Alguns pretos que saíram prara as suas occupações ordinarias, contaram, quando recolheram, que tinham visto **Giolo**, correndo como um furioso, a embrenhar-se nas mais profundas espessuras.»

Callou-se o major, e passados alguns momentos de silencio, perguntou-lhe um dos circumstantes:

- E o major acredita na existência dos **Matumbollas**?

- Se acredito! Estive já a ponto de comprar um escravo **Matumbolla**, e o que me valeu foi ser advertido por algume que sabia da pecha do desgraçado preto. Disse-me que o apalpassse, o que eu fiz... Estava frio como fria está esta noite!

D'ali em diante, o narrador d'esta lenda gentílica, ficou sendo conhecido pelo **major Matumbolla**".

Documento 3: Excertos do texto da rúbrica “Zulus e Cafres” que no número quatro do primeiro ano do *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, de 22 de junho de 1879, acompanhava a ilustração da capa de título “(Zulus e Cafres) Nada mais curioso do que vêr o feiticeiro na sua tarefa” (figura 33)¹.

“Feiticeria e superstições

Em as tribus dos cafres como em todos os povos selvagens, longe ainda dos benefícios da civilização, a feiticeira e as superstições representam um grande papel. Não afirmando positivamente que os negros da costa da Africa austral não teem religião nenhum, póde dizer-se com verdade que possuem uma tradição relativa, a um deus creador e que qualificam de **grande-grande**. Afóra isso não tem conhecimento de orações e julgam não ser responsaveis pelos seus actos para com esse ente supremo. É digno de notar-se que o zulu ou o cafre está convencido da immortalidade da alma e crê na exaltação d’ella depois da morte.

Se a religião lhes é completamente desconhecida, em compensação a feiticeira e as superstições estão em todo o vigor. E assim é que, por ocasião da morte d’um parente, a família tem por dever o sacrificio do gado, sacrificio mais ou menos importante segundo a posição social do defunto. Mais ainda: durante a doença, para conjurar os espíritos maus, offerece a esses instigadores do mal holocaustos cujo valôr hombraia com os bens que possui.

A alma d’um morto incorpora-se n’outo ser animado, mesmo no homem, tal é a convicção do cafre. Mas muito mais particularmente crê que as serpentes e os lagartos são reptis escolhidos para conter a alma d’um cafre ou zulu. Tanto que é raro matarem um d’esses animaes.

No principio d’uma guerra tambem fazem sacrificios de gado, com o fim de tornar os espíritos favoráveis. No meio d’um combate, o negro africano muitas vezes jura offerecer uma victima ao espirito do mal, se elle lhe conferir a victorua sobre o inimigo que o ameaça. E a rez a imolar está em relação com o perigo que corre; e tem o maior cuidado em cumprir fielmente o voto, porque crêr-se-ia maldito se não tivesse tido palavra. Diremos de passagem que a melhor cabeça de gado é sempre a reservada para as grandes solemnidades.

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. I, n.º 4, 1.º ano, domingo, 22 de junho de 1879, pp. 38-40 (ênfase no original).

[...] Os zulus e os cafres acreditam nos preságios: um cão ou um carneiro appareceu por acaso sobre uma cabana? isso significa para elles alguma ameaça que urge conjurar. O mesmo acontece quando uma vacca levanta um testro de panella para se apropriar do conteúdo.

Os profetas de que fallamos tem grande importância entre as tribus africanas. Acredita-se que se relacionam com os mortos e podem trazer d'além da campa a vontade dos defuntos para os parentes que ficarem sobre a terra. Estão persuadidos tambem que os feiticeiros descobrem os criminosos, conjuram os maus destinos e mandam que chova quando se torna necessário.

N'esses paizes selvagens da Africa austral, não é, não se torna propheta quem quer. Os impostores authorisados descendem geralmente de paes feiticeiro: há excepções, porém, e para chegarem a ser profetas, suportam exames sérios. O que aspira a esse cargo faz-se preocupado, selvagem, inspirado; foge dos seus, e come muito pouco. Arrasta-se pelos bosques á procura de serpentes que entrelaça ao corpo – o que um cafre sensato não se atreveria a fazer. A família a que pertence um aspirante a feiticeiro sente-se orgulhosa. O propheta é confiado então aos cuidados d'um feiticeiro convicto, a quem é offerecida uma cabra em paga das lições.

Por ocasião do anno novo, os feiticeiros cobrem o corpo de cré, adornam o pescoço e os hombros com serpentes vivas e cão assim ás reuniões dos seus collegas. Os que devem ser iniciados são lançados á agua e quando saem retiram-se para o fundo dos bosques. Ahi o seu poder dá-lhes força para dominar os animaes ferozes, para apanhar quaisquer reptis – serpentes ou crocodilos.

O beneficio d'esses possessos, ou melhor, d'esses loucos, consiste na venda de amuletos, taes como, garras de leão, ossos de animaes estranhos, bocados de pelle, plumas, dentes, etc. Mas as mais das vezes bocados de madeira ou raízes que têm, dizem, a virtude de curar tal e tal molestia, de dar coragem aos soldados, d'affastar os fantasmas, de prevenir a queda do raio, de enternecer os corações mais duros.

Em todo o caso um sacrificio precede sempre a venda dos objectos. Depois de abatido o touro, cozem-n'ó mesmo na cabana do feiticeiro e repartem-n'ó pelos que entraram no contracto.

Se o rei d'uma tribu cáe doente, mandam chamar o feiticeiro que examina o paciente, com o fim de descobrir que sorte lhe deitaram. Desgraçado do que fôr designado culpado de ter enfeitado o soberano! esse infeliz, quasi sempre um homem de quem o feiticeiro quer vingar-se, é preso e amarrado. Depois levam-n'ó para um formigueiro cheio de insectos enormes, onde o enterram vivo! É horrível! é espantoso! mas assim manda a lei dos cafres.

Para chegar a esse resultado o propheta-feiticeiro enterra n'um canto do kraal um objecto qualquer que pertença ao que quer convencer de traição para com o soberano. Depois de numerosas buscas, admiravelmente fingidas, o feiticeiro chega afinal ao logar onde escondeu a prova da culpabilidade do condemnado sem o saber; desenterra-a com a azagaia e nomeia o sujeito: é um homem morto.

Há também feiticeiras entre os cafres e zulus. Essas horríveis furias usam vestidos estranhos, collares feitos de craneos de creanças mortas ao nascer, bexigas cheias de vento, pennas d'aves de rapina, garras d'abestruz e d'aguia.

Agitam correias ou chicotes de clina; serpentes enormes se lhes enroscam á volta do pescoço e dos braços. Vêm-se essas mulheres saltar de repente no meio d'um circulo composto de todos os membros de uma família que as chamou para conjurarem qualquer feitiço e então entregarem-se a contorções infernaes e a danças sem nome.

Espuma-lhes a bocca, os olhos parecem sahir-lhes das orbitas; gritam, uivam, vociferam... Nada pôde pintar o horrível d'esse spectaculo inqualificavel.

Mas os encantos ou feitiços não são somente a sciencia dos feitiços e das feiticeiras da Africa central: ocupam-se também da medicina e de cirurgia.

Todo o cafre é iniciado nos mysterios da anatomia, o que devem aos horrores da guerra incessante, dos sacrificios humanos e do cortar das victimas nos sacrificios. Estão portanto muito hábeis nas operações. Conhecem igualmente a maneira de collocar as ventosas: em logar do copo de vidro para formar o vácuo, servem-se de pontas de boi, previamente vasadas. Os venenos são ainda uma das sicencias d'esses profetas, feiticeiros e doutores. Comprehende-se facilmente que se servem de todos os meios extremos para vingiar odios pessoaes ou satisfazer os de outrem, serviço que naturalmente é pago e o feiticeiro enriquece em pouco tempo.

Uma das crenças dos zulus e dos cafres consiste em attribuir aos feiticeiros a faculdade de passar a alma d'um morto no corpo d'um vivo de sua família ou de seus amigos.

Dissemos que, entre os pretendidos poderes do feiticeiro o de attrahir a chuva era um d'elles. Facilmente se comprehende que todos esses povos, vivendo sempre ao ar livre, sabem, como os nossos pastores da Europa, conhecer os signaes da atmosfera. Ora o feiticeiro que estuda muito particularmente essas variações torna-se habilíssimo nas predicções, mas nunca se aventura se não pela certa.

Quando a secca põe em perigo uma sementeira e a tribu proprietária quer chuva dirige-se ao feiticeiro. Segundo as circunstancias o feiticeiro, para satisfação do pedido exige cousas tão difficeis de obter que nunca se compromette e a chuva cáe precisamente quando lhe entregam a **rara avis** exigida. Se por acaso no horisonte se mostram os symptomas de tempestade, logo muda de tactica e acha um subterfugio para provar que havia adivinhado e trazido a chuva tão ardentemente desejada.

Vivendo os feiticeiros africanos nas tribus ou vizinhanças do kraal onde se acham de passagem os europeus, nunca perdem a ocasião de tornar responsaveis os estrangeiros pelo revez nos sortilegios.

O canto dos missionários, dizem elles, afasta as nuvens; não poucas vezes se dirigem aos proprios reverendos para os ajudar nos feitiços.

Um dos feiticeiros, afamado na terra zulu, ordenára á povoação inteira o sacrificar todo o gado para obter a chuva; uns obedeceram, outros recusaram-se a uma carnificina tão onerosa. O feiticeiro indispoz-se porque havia declarado que tal dia a tal hora o ceu se faria negro e que a tempestade rebentaria. Nada disse aconteceu e o feiticeiro foi escarnecido por todos, pelos que tiveram a loucura de o escutar e pelos que lhe fugiram ás insinuações.

Um dos feiticeiros que mais reputação teve no territorio cafre chamava-se Makova. Declarou-se propheta e inspirado. Resistiu ás ordens de todos os soberanos, reuniu um grande numero de proselytos. Afinal uma manhã, á frente de 10.000 cafres foi atacar a guarnição de Quakanstown que se compunha de 350 soldados. Sem a chegada inesperada de soccorro os inglezes seriam todos mortos.

Ainda assim o combate foi sanguinolento; perderam os cafres mais de 3.000 homens, porque Makova cinco tentativas fez contra os soldados da Grã-Bretanha. O propheta caiu prisioneiro e enviaram-n'o para a ilha de Robben; affogou-se quando pretendia evadir-se a nado.

Os feiticeiros africanos tem uma maneira de se vestir realmente tão singular que entendemos não dever privar da descripção os nossos leitores. Primeiramente cobrem o corpo de pinturas feitas a cré e negro animal. Entrelaçam plumas e caudas de animaes a que prendem conchas estranhas nos cabelos incultos. Trazem no pescoço e nos braços collares, pulseiras e amuletos, feitos de ossos humanos cinzelados. A banda da cinta é da pelle de animaes ferozes, hyenas particularmente. Suspendem-lhe um sacco, bordado a missanga – o **daghasac**, onde trazem o dagha, ou por outra o pó de canhamo muito usado como remedio por todos os zulus e cafres. Do sacco pendem

amuletos, feitiços, bocados de madeira, conchas e pedras vermelhas brilhantes como granadas. Trazem na mão uma espécie de bastão de tambor-mór que lhes serve para os encantamentos...

Em summa, todos, feiticeiros e feiticeiras, são horríveis, medonhos espantalhos, e parece que quanto mais feios mais confiança teem n'elles. Contudo, há-os que são bonitos. Até já vimos retratos de feiticeiras zulus realmente notáveis pela forma e elegância de contornos.

Sobre tudo em tempo de guerra os feiticeiros aproveitam muito. O rei manda chamar o propheta da tribo quando cumpre as hostilidades. Faz-se um primeiro sacrificio para attrahir a bênção e a protecção dos antepassados: holocausto que é seguido d'outro para implorar o **Grande Grande**, e as hecatombes sucedem-se a todas as batalhas, antes e depois, pela derrota ou victoria.

Singularmente todos os soldados querem trazer consigo um amuleto que os preserve da morte, até das feridas. Os feiticeiros fazem pagar uma cabra, um carneiro ou um boi por objecto vendido.

Nada mais curioso de que vêr o feiticeiro na sua tarefa. Lança por terra o colar de ossos humanos. Antes tinha disposto varias caveiras e, segundo o logar onde cae o colar, a disposição dos ossos, anuncia os agouros, agitando no braço a serpente presa.

É interessante vêr a attenção que o povo liga a esses leitores de buena dicha! Bom ou mau agouro aceitam-n'o com toda a confiança e, salvo raríssimas excepções, a decepção não tarda a substituir as predicções favoraveis. Que importa! A feiticeira é e será ainda por muito temo a bussola de todos os actos da vida zulu e cafre".

Documento 4: Descrição do “juramento”, feita por Capelo e Ivens no seu discurso na “Sessão solenne em 15 de março de 1880”, dado ao prelo na secção “Os Heroes do Continente Negro” do periódico *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*¹:

“Entre elles o mais interessante, é sem duvida o que tem relação com a questão dos feiticeiros, que em seguida passo a narrar, tão singelamente quanto puder.

Uma das mais serias imputações que em Africa se póde fazer ao preto, é sem dúvida o de feiticeiro.

Feiticeiro é para elles tudo quando póde haver de mais extraordinário em questão de malefícios; considerando como verdadeiro lobishomem imaginam-no capaz de fazer toda a casta de malefícios, até mesmo de matar, logo que, aproximando-se de uma senzala, entrar em relações com os habitantes d’ella; feiticeiro enfim é uma creatura odiosa, de quem todos fogem como do flagelo o mais terrivel, e que tem como ultimo e único recurso o provar que o não é, por meio do denominado **juramento**.

Note-se porém, que semelhantes acusações são quasi sempre feitas com a mira do interesse ou então para se desfazerem de algum importuno ou inimigo.

O processo geralmente seguido para decidir taes questões, é bárbaro, repugnante, inqualificável, de funestos resultados quasi sempre, não decidindo cousa alguma como era fácil de prever, mas inteiramente estabelecido entre os povos d’Africa.

Denomina-se no sul **N’gaie**, e aquelle que o administra **N’Ganga**; nos Bangalos **Bambu**, nos Bondos, **N’Dua**, na Lunda **Moaji**, tendo enfim nomes variados nos outros sertões e de que agora não me recordo.

Compõe-se nos Bangalos, por exemplo, de uma bebida feita com a casca de uma planta que suponho ser da família das acácias, e que depois de pulverizada no pilão e posta de infusão em agua, é reduzida a uma massa espessa de côr avermelhada.

Esta massa tem ao que parece propriedade extremamente irritante, pois que são frequentes os vômitos sanguíneos após a ingestão de uma porção da mesma, massa não inferior a meia libra, e

¹ *Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar*, vol. II, n.º 49, 1.º ano, domingo, dois de maio de 1880, pp. 261-262.

que devem ser como suponho devidos á existência de algum corpo adstringente de que não podemos haver conhecimento.

É esta massa feita pelo **Cambambu**, quando os seus bons officiaes [sic] são requisitados por algum desgraçado que intenta justificar-se da torpe acusação de homem que faz justiça. Em geral é administrada do modo seguinte:

O **reputado** como elles dizem, é transportado para um ponto não longe de sua habitação, aonde dous caminhos se cruzam, acompanhado do Cassange-Cambabu, e de numerosa comitiva, entre a qual figuram uns que o accusam, outros que por serem amigos, ou por outra qualquer rasão o defendem, fazendo para isso uma vozeria infernal, ao som dos seus singulares instrumentos; todos com o corpo coberto com unturas de tacula e azeite, e com as cabeças adornadas com numerosas e variadas pennas.

Mal a comitiva chega ao ponto indicado para a cerimonia, para o Cassange-Cambambu, e convida o **reputado** a que se sente n'um pequeno escabelo de pau, previamente colocado no cruzamento de dous caminhos e estendendo em seguida defronte d'elle um velho panno riscado em cima do qual coloca objectos os mais disparatados, cuja utilidade não é fácil reconhecer, como doze pequenos paus eguaes, casca de cágado, bicos de papagaio, começa a ministrar-lhe então a massa vermelha por uma cabaça.

Devorada esta completamente, dá-lhe o Cambambu agua aos goles, afim de evitar a sufocação que começa momentos depois a manifestar-se, principiando então as danças infernaes, acompanhadas de grandes discussões entre os que accusam, apoiadas pelo Cassange-Cambambu, e os que o defendem.

As primeiras manifestações de acção do veneno não tardam então a aparecer com toda a sua energia, vomitando o desgraçado parte da massa que engulira, á mistura com a agua. Aqui está a sua verdadeira salvação, porquanto se conseguir lançar tudo no espaço de proximamente uma hora, ficará inteiramente livre, não só da morte, mas da terrivel acusação que lhe haviam feito, sendo por todos reconhecido como capaz de fazer ou lançar feitiços, e podendo transitar livremente por toda a parte.

Não acontece porém sempre assim, e são em verdade mais numerosos os casos fataes.

Durante o lapso de tempo empregado nas danças, faz o Cabambu variadas experiencias para reconhecer o estado intelectual do paciente, visto ser presagio quasi certo de morte, o começar das perturbações cerebraes.

Para isso lhe entrega 8 ou 10 dos pequenos paus, dizendo-lhe que são 4 ou 6, afirm de que o paciente o conteste, mostra-lhe um ou outro objecto trocando-lhe o nome e se acaso os enganos se repetem, elle immediatamente abandona o campo, considerando-o homem morto e como tal feiticeiro reconhecido.

A uma scena d'esta ordem, tivemos nós a curiosidade de assistir, conseguindo-a em Cassange poucos dias antes da nossa partida para oeste.

Uma pobre mulher acusada de feiticeira por pessoas de sua família, accusação feita provavelmente com o intuito de lhe obrigar a tomar o **bambu** para lhe abreviar os dias de existência, sujeitou-se á experiencia do juramento. Succumbindo poucos momentos depois, e facto notável, meia hora antes de morrer declarava a todos que a cercavam que estava convicta da sua influencia na família como feiticeira, e que como tal devia succumbir.

Presentemente a mania do **bambu** vae-se modificando no sertão, sobretudo em questão de pouca importância.

Serve porém ainda, para decidir litígios entre dous indivíduos, ou mesmo familias inteiras, empregando um processo analogo, em dous cães, que as partes litigantes fornecem, aos quaes se administra o **bambu**, perdendo a causa o dono do cão que morre, visto não ter segundo elles, a razão por sua parte”.

Documento 5: Excerto do “Codigo dos Millandos Bitongaes, confeccionados, segundo os uzos e costumes dos mesmos, e vários documentos a elle relativos”, dado ao prelo na secção Curiosidades do *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, precedido de excertos da circular que determinou a sua elaboração e do officio que apresentou a sua versão final ao Governador¹:

“N.º 289 – Governo de Inhambane – 3.º Districto militar – Ill.º sr. – Inclusa achará V. S.ª a cópia da circular que n’esta data se expede, pela qual é organizada uma comissão de que V. S.ª é presidente, esperando eu que V. S.ª dê o devido andamento para que eu leve a effeito tão desejado fim, e possa conseguir o fazer justiça aos habitantes bitongaes das Terras da Corôa. Deus Guarde a V. S.ª Quartel do Governo de Inhambane, 21 de fevereiro de 1852. Ill.º Sr. Carlos António Fornazini, Presidente da Commissão – (assignado) P. V. C. L. e Pinho, Governador.

Circular a que se refere o officio supra:

Cópia – Conhecendo os embaraços e difficuldades em que o governador d’este districto se acha para poder com justiça decidir os millandos de differentes naturezas, visto não estar no conhecimento dos usos e costumes que como leis bitongaes se devem decidir as questões ou exigencias dos povos habitantes nas terras que pertencem á Corôa Portugueza n’este districto, desejando este governo decidir com justiça e sentenciar conforme os usos e costumes, por assim ser a pratica estabelecida, precisa-se que hajam algumas instrucções pelas quaes o mesmo governo se dirija para o fim de por ellas se regular em todos os differentes millandos ou exigências que houverem de ter os mencionados povos, para cujo fim acho conveniente convidar os moradores d’esta villa que abaixo são designados, os quaes se reunirão por aviso do presidente, para formarem uma comissão que, chamando a mesma alguns regulos mas antigos das Terras da Corôa, d’elles exijam com toda a minuciosidade os esclarecimentos precisos para a mesma comissão organizar um codigo de todos os usos e costumes que servem de leis nas questões bitongaes, fazendo applicação das mesmas aos casos especificados de toda a natureza que de ordinario acontecem e que por taes motivos se suscitam os millandos. Outrosim a commissão deverá suprimir o escandaloso e bárbaro uso da bebida do mavi aos viventes humanos, apresentando uma outra pena em substituição de tal uzo.

[...]

¹ *Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto*, 2.ª Série, n.º 5, abril a maio de 1884, pp. 211-231.

Offício do presidente da comissão remetendo o código ao governador:

Ill.^{mo} sr. – Tenho a honra de pôr na presença de V. S.^a o código dos millandos bitongaes, que a comissão que V. S.^a havia creado, pôde confeccionar com auxilio dos regulos respectivos, Houve discrepancia entre os vogaes da mesma, os quaes eram de opinião que as accusações de feitiços e feiticeiros deviam ser abolidas como crimes imaginarios, porém os mais foram de opinião que não se pôde cortar d'uma vez os abusos inveterados em gente berbara, e que o remedio seria contraproducente, por conseguinte o deixou subsistir applicando multas pezadas, que parece tornarão algum tanto difficultosas as frequentes accusações.

[...]

Capitulo XIII

Dos feiticeiros e mavi

Artigo 64.^o – Os feiticeiro se conhecem: 1.^o, quando entre dois sujeitos houver disputa, e um d'elles tratar ao outro por feiticeiro, e este fortemente não defender-se: e 2.^o quando muitos se queixarem contra o mesmo sujeito, sem haver um só que falle a seu favor.

Artigo 65.^o – Quando um sujeito fortemente imputa ao outro por feiticeiro, e este para provar o contrario, exija que a sua innocencia seja provada pelo juramento de mavi, e o arguente convenha n'isso; estes dous contendedores tem obrigação de se dirigirem ao regulo respectivo, para obterem d'elle licença.

Artigo 66.^o – Ao dirigirem-se ao regulo são obrigados levar comsigo, cada um uma ardiam e um capotim, que lhes dão o nome de – sitanda –, e que quer dizer: preparo do mavi.

Artigo 67.^o – O regulo, logo que receber este preparo, conhecendo a resolução de ambos os contendores, é obrigado a apresental-os ao língua d'Estado, este depois de expôr o caso ao sr. governador, e obter d'elle licença, exige que os contendores paguem cinco quitumbus cada um, para mandar o homem do mavi, a quem paga com as quantias recebidas dos contendores. Feito isto, o língua d'Estado, transporta-se, querendo, ou sendo determinado, para as terras do regulo dos ditos contendores, a fim de alli assistir á applicação do dito mavi.

§ 1.^o – Não sendo por causa de feitiço, o pagamento de sitanda reduz-se a um capotim, que cada um dos contendores são obrigados a pagar ao regulo das terras respectivas:

§ 2.º – Sendo pelo mesmo motivo, o pagamento ao homem do mavi reduz-se a um capotim e uma ardiam, que cada um dos contendores é obrigado a pagar-o.

Artigo 68.º – O mavi por causa de feitiço costuma beber-se pela propria boca dos contendores; e sendo por casos differentes, como por exemplo: imputação de adulterio, roubo etc., é por galinhas.

Artigo 69.º – Antes de os contendores receberem ou beber mavi, costuma-se no mesmo acto, ou antes d'isso, prometterem o objecto com que um quer pagar ao outro, quando acontecer morrer.

§ 1.º – Qualquer dos contendores que morrer, ou a sua galinha, é obrigado pagar o objecto promettido, além de dez quitumbus, que lhes chamam – magocé, ou gucangula-huanga, que quer dizer: vômitos ou adoçar o mavi.

§ 2.º – Tem igualmente obrigação, a quem morrer-lhe a galinha, ou os parentes do morto, de pagar não só ao Estado um escravo, como tambem ao lingua d'Estado outro, quando este vá para outra banda assistir á applicação do mavi.

Artigo 70.º – Ao Estado é obrigado pagar-se um escravo, quer seja por feitiço o mavi que se tomar, quer seja por outras questões, menos ao lingua d'Estado, que se lhe paga um escravo quando seja por causa de feitiço; e sendo por outras questões, recebe um ou dois quitumbus.

Artigo 71.º – Os régulos são obrigado resctritamente a pagar um escravo ao Estado, por mavi, que se applicar unicamente nos dois seguintes casos: – 1.º, por questões motivadas por limites das terras, entre regulos ou cabos, e 2.º por causa de feitiço.

Artigo 72.º – Os mesmos régulos tem direito de applicarem mavi a todo o bitonga, que a maioria de seus súbditos o arguir como feiticeiro e incessantemente pedir que isto se effectue.

§ unico, – Para este effeito, o regulo é restrictamente obrigado dirigir-se ao lingua de Estado, para este apresental-o ao sr. governador afim de obter d'elle permissão; e quando assim não faça, o regulo fica sujeito aos pagamentos do costume, como que tal licença ou permissão tivesse havido, além d'uma multa proporcional, segundo a gravidade da malicia.

Artigo 73.º – Os feiticeiros que por mandado do regulo beberem mavi, isto é, depois de observadas as formalidades acima prescriptas e acontecer morrerem, o regulo é obrigado arrecadar todos os espolios dos mesmos, e apresental-os ao sr. governador, sendo acompanhado pleo lingua

d'Estado: o mesmo sr. governador, depois dispõe d'elles como bem lhe parecer, dando todavia ao regulo alguma cousa d'esses expolios:

§ unico. – Se acontecer escapar todos ou parte dos indigitados feiticeiros, estes nenhum direito têm de exigir do regulo cousa alguma a titulo de remuneração ou pagamento, e só tem direito de mudarem das terras d'esse regulo, para as d'outro qualquer; pois que teem unicamente por remuneração, o estarem purificados da nota ou imputação que até alli elles tinham.

Artigo 74.º – O lingoa d'Estado tem direito de exigir, que o regulo lhe dê conta das machambas dos feiticeiros assim mortos, a fim de entre ambos dividirem os productos d'ellas.

Artigo 75.º – O regulo porém não tem autoridade nem direito de obrigar a beber mavi qualquer mulher casada que fôr acusada por feiticeira, quer esta seja natural das suas terras, quer não, sem obter-se primeiro o consentimento de seus pães, o que se conseguirá pela forma abaixo declarada.

Artigo 76.º – Toda a mulher que fôr acusada por feiticeira, estando no caso acima, o marido d'ella tem obrigação de recorrer ao pae com miqama, para communicar-lhe esta nova, e exigir que elle vá desfazer ou resolver a tal accusação: o pae recebendo miqama, é obrigado acompanhar ao genro, para effectuar o exigido.

Artigo 77.º – Se acontecer morrer a mulher, o pae d'ella é obrigado dar outra mulher ao genro, este todavia é sujeito a dar mais fato ou outros quasquer géneros que prefaçam a conta do casamento.

Artigo 78.º – Porém se o marido, obrigado pelo regulo respectivo fizer beber mavi á mulher, quer seja por boca, quer por galinha, sem ter cumprido com a obrigação imposta no art. 76.º o pae da mulher, quando esta escapar, tem direito de tirar não só a filha da casa do marido, como tambem toda a família que com este ella tiver tido, e ir viver em companhia do pae como solteira.

§ unico. – Para o marido poder receber novamente a mulher comprehendida no art. supra, é preciso que aquelle pague ao pae d'ella, primeiro a multa de dez quilumbus chamada – magocé –, e depois um escravo, ou trinta quitumbus, como casando-se com elle novamente.

Artigo Transitorio – A comissão, tomando em consideração a recomendação do ill.^{mo} sr. governador, relativa a supressão do mavi, e olhando ella, por um lado, o quanto na verdade é nocivo, barbaro, e deshumano este genero de juramento ou prova, e olhando porém, por outro, o quanto um costume tão arreigado, pois que data de tempos immemoriaes, se se supprimissem d'uma

vez, tornar-se-ia sobre maneira sensível aos povos, que por ignorância nata estão habituados a elle; ao passo que os pagamentos que se recebem por applicação do tal juramento, podem-se considerar como um das rendas do Estado, n'esta possessão: acordou por tanto substituir, ou modificar o dito juramento, pela forma seguinte:

Capitulo XIC

Disposições especiaes

Artigo 79.º – Toda a questão que fôr levada ao lingoa d'Estado, e este á vista das provas que ambas as partes derem, e depois de ouvir aos circumstantes, não poder conciliar-as ou decidir a questão, deve submettel-a ao sr. governador.

Artigo 80.º – Este com auxilio dos regulos da Villa, e de alguns – manganagana – que quer dizer: pessoas de consideração, como por exemplo cabos das terras, ou secretarios dos régulos, deve decidir a final a dita questão.

Artigo 81.º – Quando com a decisão que houver, as partes ficarem satisfeitas, e appellarempara o juramento de mavi, o sr. governador poderá permitir-lhes, querendo.

Artigo 82.º – Para permittir este juramento é preciso que as parte se obriguem pagar, cada uma, um escravo ao estado, além de outros emmolumentos do costume.

Artigo 83.º – O pagamento deve ser consecutivo á applicação do juramento, e para o seu effeito não se devem admittir desculpas.

Artigo 84.º – O juramento ou mavi, não deve ser tomado pela propria boca das partes contendoras, e sim unicamente por galinhas.

Artigo 85.º – A parte que lhe morrer a galinha deve pagar debaixo de prisão, não só o escravo que pertencer ao estado, mas tambem o outro que pertencer á parte contraria, e todo o resto de emmolumentos devidos.

Artigo 86.º – Se ao bitonga, imputado por feiticeiro, morrer-lhe a galinha, é obrigado, depois de haver feito todos os pagamentos, a mudar-se das terras do regulo d'onde se achava estabelecido, para as de outro qualquer regulo distante.

Artigo 87.º – Porém se o mavi applicar-se a galinhas por questões de limites ou direito de terreno, entre régulos ou cabos, aquelle a quem lhe morrer a galinha, é obrigado a despejar o terreno dos limites em questão, isto é se a promessa tiver sido n'este sentido.

§ unico. – O regulo ou cabo, a quem lhe morrer a galinha, é obrigado a mudar-se elle e toda a sua família, quando esta o queira acompanhar.

[...] Artigo 89.º – Todo o bitonga, quer seja regulo, quer particular, que accusar ao outro por feiticeiro, é preciso que se apresente como acusador, e dê sua galinha para se lhe applicar o mavi; e morta que seja a galinha de qualquer d'elles, fica sujeito a todos os pagamentos e emmolumentos acima declarados.

§ unico. – Se morrer a galinha do particular, este fica sujeito a todos os pagamentos, pela forma já prescripta, porém, tanto o lingoa do estado, como o regulo respectivo não devem ter direito ás machambas do mesmo, pois que não só por direito, como por humanidade devem pertencer aos filhos do morto”.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias manuscritas:

Francisco José de Lacerda e Almeida, *Instruções e Diário de Viagem que o Governador Francisco José de Lacerda e Almeida Escreveu sobre Sua Viagem para o Centro da África, Indo do Rio do Sena, no Ano de 1798*, manuscrito, 1798, disponível em: <http://www.wdl.org/pt/item/234/>.

José Bonifácio Andrada e Silva, *Causas da não prosperidade das Ciências Naturais em Portugal*, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, lata 191, pasta 9, [manuscrito não datado], p. 1, disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1528/digitalizacao/>.

Fontes primárias impressas:

_____, *Documentos acerca do Tráfico da Escravatura extrahidos dos papeis relativos a Portugal apresentados ao Parlamento Britannico*, Lisboa, Tipografia do Largo do Contador, 1840.

_____, *Memorias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa – Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal e suas Conquistas*, vol. I, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1789.

_____, *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa, Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1812.

_____, Ministério das Colónias – Secretaria Geral, *Administração civil e financeira das Províncias Ultramarinas*, Luanda, Imprensa Nacional, 1914.

_____, Tribunal da Relação de Lisboa, *Presidentes da Relação de Lisboa*, 2008, disponível em: www.trl.mj.pt/presidentes/presidenteslista.php.

Abraham Hartwell, *A Report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa And of the Countries that border rounde about the same... Drawen out of the writings and discourses of Odoardo Lopez a Portingall, by Philippo Pigafetta*, Londres, John Wolfe, 1597.

- Adriano Moreira, *A administração da justiça aos indígenas*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, pp. 88-91 Alexandre Herculano, *Diário da Camara dos Deputados*, 4.^a sessão, seis de julho de 1840.
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- Albano de Magalhães, *Estudos Coloniaes. I - Legislação Colonial, seu espirito, sua formação e seus defeitos*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1907.
- Alfredo de Sarmiento, *Os sertões d'Africa (apontamentos de viagem)*, Lisboa, F.A. da Silva, 1880.
- Algernon Charles Swinburne, *The Cannibal Catechism*, Londres, Thomas J. Wise (impresso para circulação privada), 1913, *apud* Carol Poster, "If thou art, God, avenge thyself!": Sade and Swinburne as Christian Atheists" in Fantina Richard (ed.), *Straight Writ Queer: Non-normative Expressions of Heterosexual Desire in Literature*, Jefferson, McFarland Press, 2006.
- António Cândido Pedroso Gamito, *O Muata Cazembe e os Povos Maraves, Chévas, Muizás, Muembas, Lundas e outros da Africa Austral. Diario da Expedição Portuguesa Commandada pelo Major Monteiro, e Dirigida Aquelle Imperador nos Annos de 1831 e 1832 redigido pelo Major A. C. P. Gamitto, Segundo Commandante da Expedição. Com um Mappa do Paiz Observado Entre Tete e Lunda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854.
- Idem*, *O Muata Cazembe e os Povos Maraves, Chevas, Muizás, Muembas, Lundas e outros da África Austral, Diário da expedição portuguesa comandada pelo major Monteiro e dirigida àquele Imperador nos anos de 1831 e 1832. Redigido pelo segundo comandante da expedição, com um mapa do país observado entre Tete e Lunda*, 2 volumes, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colónias, 1937.
- António Cândido Pedroso Gamito, Ian Cunnison (trad.), *King Kazembe and the Marave, Cheva, Bisa, Lunda, and other Peoples of Southern Africa, being the Diary of the Portuguese expedition to that Potentate in the years 1831 and 1832, by A. C. P. Gamitto Second-in-Command of the expedition*, 2 volumes, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1960. António de Assis Júnior, *O segredo da morta: romance de costumes angolenses*, Lisboa, Edições 70, 1979.
- António de Oliveira Cadornega, *História geral das guerras angolanas*, 2 volumes, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972.

- António Enes, *Moçambique – Relatório apresentado ao governo*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1971.
- António Francisco da Silva Porto, *Os últimos dias de Silva Porto: extracto do seu diário*, Lisboa, Tipografia do Commercio de Portugal, 1891.
- Idem*, *Silva Porto e Livingstone: manuscrito de Silva Porto encontrado no seu espolio*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1891.
- António Gil, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza Alem do Equador, Tendentes a dar Alguma Ideia do Character Peculiar das Suas Instituições Primitivas, N'uma Serie de Memorias por Antonio Gil, Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typografia da Academia, 1854.
- Idem*, *Considerações sobre alguns pontos mais importantes da moral religiosa - Systema de Jurisprudencia dos Pretos do Continente da Africa Occidental Portugueza alem do Equador, tendentes a dar alguma ideia do character peculiar das suas instituições primitivas*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1945[1854].
- António Feliciano de Castilho, *Os Fastos de Publio Ovidio Nasão com Tradução em Verso Portuguez por Antonio Feliciano de Castilho seguidos de copiosas anotações por quasi todos os escriptores portuguezes contemporaneos*, Tomo III, Lisboa, Imprensa da Academia Real das Ciências, 1862.
- António Nunes Ribeiro Sanches, *Obras*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1959.
- António Nunes Ribeiro Sanches e Vítor de Sá (ed.), *Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e outros textos*, Lisboa, Editorial Inova Limitada, 1970.
- António Pedro de Carvalho, *Das Origens da Escravidão Moderna em Portugal*, Lisboa, Typographia Universal, 1877.
- António Rodrigues Neves, *Memória da Expedição a Cassange em 1850. Africa Occidental*, Lisboa, Imprensa Silviana, 1854.
- António Saldanha da Gama, *Memoria sobre as Colonias de Portugal, Situadas na Costa Occidental d' Africa, mandada ao Governo pelo Antigo Governador e Capitão General do Reino de Angola, Antonio de Saldanha da Gama, em 1814, precedida de um discurso preliminar, augmentada de alguns additamentos e notas, e dedicada, em signal de gratidão, aos Eleitores do Circulo Eleitoral de*

- Vianna do Minho, Pelo antigo Ajudante d'ordens d'aquelle Governador*, Paris, Typographia de Casimir, 1839.
- Idem, Memoria Historica e Politica sobre o Commercio da Escravatura entregue no dia 2 de Novembro de 1816 ao Conde Caço D'Istria ministro do Imperador da Russia por Antonio Saldanha da Gama (depois Conde de Porto Santo)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880.
- Aphra Behn, *Oroonoko: Or, The Royal Slave*, Londres, Norton Critical Editions, [1688]1997.
- A. A. Mendes Correia, *O problema eugénico em Portugal*, Porto, Tipografia da Enciclopédia Portuguesa, 1928, *apud* Patrícia Carla Valente Ferraz Matos, *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX)*, tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012.
- Idem, O Mestiçamento nas Colónias Portuguesas*, Lisboa, Bertrand, 1940 *apud* Rui M. Pereira, “Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 7/8, 2005, pp. 209-241.
- Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, *O trafico da escravatura, e o Bill de Lord Palmerston pelo Visconde de Sá da Bandeira, Ex-Secretario d'Estado dos Negocios Estrangeiros*, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1840.
- Idem, Factos e Considerações relativas aos Direitos de Portugal sobre os Territorios de Molembo, Cabinda e Ambris e mais logares da Costa Occidental d'Africa situada entre o 5.º grau 12 minutos e o 8.º grau de latitude austral pelo Visconde de Sá da Bandeira*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1855.
- Idem, O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873.
- Idem, A emancipação dos Libertos – Carta Dirigida ao Excellentissimo Senhor Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, Presidente da Relação de Loanda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874.
- Cardeal da Cunha, *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o Real Beneplacito, e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade, e Inquisidor Geral Nestes Reinos, e em Todos os seus Dominios*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774.
- Carlos Eugenio Corrêa da Silva, *Uma Viagem ao estabelecimento portuguez de S. João Baptista de Ajudá na Costa da Mina em 1865*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866.
- Castro Soromenho, *Noite de Angústia – Romance*, Lisboa, Inquérito, [1939]1943.

- Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente: in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, Torino, Fratelli Bocca, 1878.
- Idem*, *Tre tribuni studiati da un alienista*, Torino, Fratelli Bocca, 1887.
- Cesário Verde, *Poesias Completas de Cesário Verde*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1987.
- Cesário Verde, Richard Zenith (trad.), *The Feeling of a Westerner*, Dartmouth, University of Massachusetts Press, 2011.
- Charles Dickens, “The Niger Expedition”, in *National Library Editions of Dickens’ Works – Miscellaneous Papers*, vol. XVIII, Nova Iorque, Bigelow, Brown, 1903.
- Chicodão, *As origens do fenómeno Kamutukeleni e o direito costumeiro ancestral angolense aplicável*, Lisboa, Instituto Piaget, 2005.
- Collecção de Noticias para a historia das nações ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lbes são vizinhas: publicada pela Academia Real das Sciencias*, tomo III, parte II, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1826.
- Conrad Malte-Brum, *Précis de la géographie universelle ou Description de toutes les parties du monde*, quinta edição, 6 volumes, Paris, Bureau des Publications Illustrées, [1810] 1845-1847.
- Denis Ferdinand, *Les Voyages du D' Lacerda Dans l'Afrique Orientale*, Paris, Imprimerie Nouvelle, 1882.
- Domingos Vandelli, “Memória sobre a necessidade de uma viagem filosófica feita no reino, e depois nos seus domínios”, in José Luís Cardoso (ed.), *Memórias Económicas Inéditas (1780-1808)*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1987.
- Duarte Lopes e Filippo Pigafetta, *Relação do Reino de Congo e das Terras Circunvizinhas*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca, [1591]1949.
- Eduardo Brazão, *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1941.
- Eduardo Burnay, *Da craniologia como base de classificação anthropologica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1880.
- Eduardo dos Santos, “Do sincretismo mágico e religioso nos fundamentos ideológicos do terrorismo no noroeste de Angola”, in *Garcia de Orta*, vol. X, n.º 1, 1962, pp. 77-92.
- Idem*, *Maça: Elementos de Etno-história para a interpretação do terrorismo no Noroeste de Angola*, Lisboa, Ramos, Afonso & Moita Lda, 1965.

- Idem*, *Movimentos proféticos e mágicos em Angola*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1972.
- Eduardo dos Santos (ed.), *Angolana (Documentação sobre Angola)*, vol. III, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola/Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1976.
- Edward Long, *Candid Reflections Upon the Judgement Lately Awarded by Court of King's Bench, in Westminster-Hall, On What is Commonly Called the Negroe-Cause*, Londres, T. Lowndes, 1772, *apud* Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257.
- Elias Alexandre da Silva Corrêa, *Historia de Angola*, vol. I, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937.
- Idem*, *Historia de Angola*, vol. II, Lisboa, Editorial Ática, [1787-1799] 1937.
- Emídio de Oliveira, *Á Caça do Leopardo: Portugal e a Inglaterra perante o Tráfico de Escravos*, Porto, Alcino A. Aranha Editor, 1883.
- Idem*, *Pátria: A História da raça Aponta o Caminho da Victoria*, Porto, Zacarias Rodrigues, 19??.
- Eurico Ferri, *Socialismo e criminalità*, Torino, Fratelli Bocca, 1883.
- Felix de Avellar Brotero, *Historia Natural dos Pinheiros, Larices, e Abetos*, Lisboa, Impressão Regia, 1827.
- Fernando Pessoa e José Augusto Seabra (coord.), *Mensagem. Poemas Esotéricos – Edição crítica*, Madrid, Colección Archivos, 1996.
- Ferreira Ribeiro Manuel, *As conferencias e o itinerario do viajante Serpa Pinto, através das terras da Africa austral nos limites das provincias de Angola e Moçambique, Biè a Shóshong, junho a dezembro de 1878: estudo critico e documentado*, Lisboa, Tipographia Nova Minerva, 1879.
- Francisco Adolfo de Varnhagen, Barão de Porto Seguro, “Biographia dos Brasileiros Illustres por armas, letras, virtudes, etc.”, in *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo XXXVI, parte primeira, 1873, pp. 177-184.
- Francisco Ferraz de Macedo, *Crime et criminel: essai synthétique d'observations anatomiques, physiologiques, pathologiques et psychiques sur les délinquantes vivants et morts selon la méthode et les procédés anthropologiques les plus rigoureux*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892.

- Idem, Degeneração e Degenerados na Sociedade – Ensaio de investigações Anthropologicas segundo modernos processos científicos*, Lisboa, Typographia de Commercio, 1899.
- Idem, Diário de viagem pelas capitánias do Pará, Rio Negro, Matto-Grosso, Cuyabá e S. Paulo, nos anos de 1780 a 1790*, São Paulo, Typ. de Costa Silveira, 1841.
- Idem, Diário da viagem de Moçambique para os rios de Senna feita pelo governador dos mesmos rios Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1889.
- Idem, Travessia da África*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca – Agência Geral das Colónias, 1936.
- Idem, Travessia de África pelo Dr. Lacerda e Almeida; com uma nota explicativa do Almirante Gago Coutinho*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 19??.
- Idem, Diários de Viagem de Francisco José Lacerda e Almeida*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944.
- Francisco Manuel de Melo Breyner [Conde de Ficalho], *Plantas Úteis da África Portuguesa*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colónias, [1884]1947.
- Garcia de Resende, *Miscellanea e variedade de historias, costumes, casos, e cousas que em seu tempo aconteceram*, Coimbra, França Amado, [1554]1917.
- Georg August Schweinfurth, *Heart of Africa. Three years' travels and adventures in the unexplored regions of central Africa from 1868 to 1871. By Dr. Georg Schweinfurth, translated by Ellen E. Frewer with an introduction by Winwood Reade*, 2 volumes, Nova Iorque, Harper & Irmãos, 1874.
- Georg Hegel, J. Sibree (trad.), *Lectures on the Philosophy of History by G. W. F. Hegel, translated from the third edition by J. Sibree M. A.*, Londres, George Bell e Filhos, [1857]1878.
- Georg Hegel, Artur Mourão (trad.), *A Razão na História*, Lisboa, Edições 70, 2013.
- Giambattista Vico, *Ciência Nova*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Giovanni Antonio Cavazzi, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, 2 volumes, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, [1687]1965.
- Idem, Njinga, rainha de Angola: a relação de António Cavazzi de Montecuccolo*, Lisboa, Escolar Editora, 2013.
- Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoon – An Essay upon the Limits of Painting and Poetry*, Nova Iorque, The Noonday Press, 1957.

- Henrique Pires Monteiro, *Cadernos Coloniais 65 – Neves Ferreira (1846-1902)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1940.
- Henry Salt, *Voyage to Abyssinia, and travels into the interior of that country, executed under the orders of the British Government, in the years 1809 and 1810, in which are included an account of the Portuguese Settlements on the East Coast of Africa*, Boston, Wells & Lilly, 1816.
- Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, *De Benguella ás terras de Iácca: descrição de uma viagem na África Central e Occidental*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881.
- Idem*, *De Angola à contra-costa: descrição de uma viagem através do continente africano*, 2 volumes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886.
- James Hingston Tuckey, *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire, Usually called the Congo, in South Africa, in 1816, under the Directions of Captain J. K. Tuckey, R. N.; to Which is Added, the Journal of Professor Smith; Some General Observations on the Country and its Inhabitants, and an Appendix: Containing the Natural History of that Part of the Kingdom of Congo Through which the Zaire Flows*, Londres, John Murray, 1818.
- Jeremy Bentham, *Tradução das Obras Políticas do sabio jurisconsulto Jeremias Bentham, Vertidas do Ingles na Lingua Portuguesa por mandado do Soberano Congresso das Cortes Geraes Extraordinárias, e Constituintes da mesma Nação*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1822.
- João António de Brissac das Neves Ferreira, “Instruções Políticas”, *apud* Henrique Pires Monteiro, *Cadernos Coloniais 65 – Neves Ferreira (1846-1902)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1940.
- João Evangelista de Lima Vidal, *Por terras de Angola*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1916.
- Joachim John Monteiro, *Angola and the River Congo*, 2 volumes, Londres, Macmillan, 1875.
- Joaquim António de Carvalho e Menezes, *Memoria geografica, e politica das possessões portuguezas n'Affrica occidental, que diz respeito aos reinos de Angola, Benguela, e suas dependências, Origem de sua decadencia, e atrazamento, suas conhecidas produções, e os meios que se devem applicar para o seu melhoramento, de que deve rezultar mui grandes vantagens á monarquia*, Lisboa, Tipografia Carvallhense, 1834.
- Joaquim d'Almeida da Cunha, *Os indígenas nas colónias portuguesas d'África e especialmente na Província de Angola*, Luanda, Imprensa Nacional, 1900.

- Joaquim José Lopes de Lima, *Ensaio sobre a Statistica d'Angola e Benguella e suas dependencias na costa Occidental d'Africa ao Sul do Equador - Livro III*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1846.
- Joaquim M. da Silva Cunha, *Aspectos dos movimentos associativos na África negra*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, vol. I, 1958; vol. II, 1959.
- Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Guimarães Editores, [1880]1953.
- Idem*, *Portugal Contemporaneo*, Lisboa, Livraria de Antonio Maria Pereira, [1881]1895.
- Idem*, *Portugal em África*, Lisboa, Guimarães Editores, [1891]1953.
- John Leyden, *Historical Account of Discoveries and Travels in Africa, by the Late John Leyden, M.D. enlarged and completed to the present time, with illustrations of its geography and natural history, as well as the moral and social condition of its inhabitants. By Hugh Murray, Esq. F.R.S.E.*, vol. I, Edinburgo, George Ramsay e Companhia, 1817.
- José Acúrcio das Neves, *Considerações politicas e commerciais sobre os descobrimentos e possessões dos portuguezes na Africa e na Asia*, Lisboa, Impressão Regia, 1830.
- José António de Sá, *Compendio de observações, que fórmam o plano da viagem politica e philosophica que se deve fazer dentro da pátria*, Lisboa, 1783.
- Idem*, *Memória Académica em que se dá a descrição da Provincia de Tras os Montes, e se propoem os methodos para a sua reforma*, in Fernando de Sousa “Uma descrição de trás-os-montes por José António de Sá”, *População e Sociedade*, n.º 3, 1997, pp. 367-399.
- José Bonifácio Andrada e Silva, *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*, 1825, *apud* Washington Santos Nascimento, “Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Cadernos de Ciências Humanas*, vol. X, n.º 18, 2007.
- José Capela, *Memória a respeito dos escravos e tráfico de escravatura entre a costa d'África e o Brazil: apresentada à Real Academia das Ciências de Lisboa, 1793*, Porto, Publicações Escorpião, [1793]1977.
- José da Gama e Castro, *O Novo Príncipe ou o espirito dos Governos Monarchicos*, Rio de Janeiro, Tipografia de J. Villeneuve, 1841.
- José de Lacerda, *Exame das viagens do Doutor Livingstone*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.
- José Dias Ferreira, *Codigo Civil Portuguez Annotado*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870.

- José Gil Duarte Vicente, *Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro – Fundador de Moçâmedes*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1969.
- José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Ensaio económico sobre o comércio de Portugal e suas colónias oferecido ao serenissimo Príncipe do Brazil Noso Senhor e publicado de ordem da Academia Real das Sciencias pelo seu socio Joze Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho*, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, 1794.
- Idem*, *Análise sobre a Justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África*, Lisboa, Nova Oficina de João Rodrigues Neves, 1808.
- José Maria Almeida e Araújo de Portugal Correia de Lacerda, *Exame das viagens do Doutor Livingstone por D. José de Lacerda*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.
- José Maria Eça de Queirós, “Um Génio que era um Santo – In Memoriam”, in A. Campos Matos (org. e coor.), *Dicionário de Eça de Queirós*, Lisboa, Edições Caminho, 1988.
- José Maria Eça de Queirós, H. Rider Haggard, Carlos Reis (coor.), Alan Freeland (ed.), *As minas de Salomão*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [1891]2008.
- José Pinto de Azeredo, *Ensaio sobre Algumas Enfermidades d'Angola, dedicados ao Serenissimo Senhor D. João Príncipe do Brazil por José Pinto de Azeredo*, Lisboa, Regia Officina de Typografica, 1799.
- Jules Michelet, *Œuvres choisies de Vico, contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la science nouvelle, les opuscules, lettres, etc. Précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages*, 2 volumes, Paris, L. Hachette, 1835.
- Jules Verne, *Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs – Les Grands navigateurs du XVIIIe siècle*, Paris, J. Hetzel, 1879.
- Idem*, *Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs – Les voyageurs du XIXe siècle*, Paris, J. Hetzel, 1880.
- Idem*, *The Great Navigators of the Eighteenth Century*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle Rivington, 1880.
- Jules Verne, Manuel Pinheiro Chagas (trad.), *Os exploradores do século XIX*, Lisboa, Typographia das Horas Românticas, 1882.
- Idem*, *Os navegadores do século XVIII*, 2.^a edição, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1889.
- Julio Gerard, F. F. da Silva Vieira (trad.), *A caça ao Leão*, Lisboa, Gonçalves Lopes, 1860.

- J. C. [de Castello Branco e Torres] Feo Cardozo, *Memorias contendo a biografia do vice almirante Luiz da Motta Feo e Torres, A Historia dos governadores e Capitaens Generaes de Angola, desde 1575 até 1825, e a Descrição Geographica e politica dos reinos de Angola e de Benguella*, Paris, Fantin Livreiro, 1825.
- J.-L. Castilhon, *Zingha, Reine D'Angola. Histoire Africaine*, Bourges, Ganymede, [1769] 1993.´
- Lucrecio, Luís Manuel Gaspar Cerqueira (trad.), *Da Natureza das Coisas*, Lisboa, Relógio d'Água, 2015.
- Luiz António de Oliveira Mendes, *Discurso Preliminar, Historico, Introductivo, com natureza de Descrição Economica da Comarca e Cidade da Bahia*, in *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1905[1790].
- MacGowan e Demetrio Cinatti (trad.), *O Homem como medicamento – superstições medicas e religiosas que victimam o homem; afinidade d'estas crenças com as crises anti-europeias*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892.
- Margarite Hutchinson (trad.), *A Report of the Kingdom of Congo, and of the Surrounding Countries; Drawn out of the Writings and Discourses of the Portuguese Duarte Lopez, by Filippo Pigafetta, in Rome, 1591*, Londres, John Murray, 1881.
- Marnoco e Sousa, *Regime jurídico das populações indígenas*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.
- Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 1950.
- Montesquieu, Miguel Morgado (trad.), *Do Espírito das Leis*, Lisboa, Edições 70, [1748]2011.
- Nina Raymundo Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, [1933]2010.
- Nina Raymundo Rodrigues e Mariza Corrêa (trad.), “Mestiçagem, degenerescência e crime”, manuscrito da Faculdade de Medicina da Bahia, 1900, cópia de artigo publicado em *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 1899, Lyon, A. Storck & Cie, Imprimeurs- Éditeurs.
- Oliveira Mendes, *Discurso Academico*, in *Memorias Economicas da Real Academia das Sciencias de Lisboa – Para o adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Industria em Portugal, e suas conquistas*, vol. IV, Lisboa, Oficina da Academia Real das Ciências, Lisboa, 1812.
- Óscar Ribas, *Missosso I*, Luanda, Ministério da Cultura, Luanda, 2009.
- Idem*, *Uanga (feitiço)*, Luanda, Ministério da Cultura, [1969] 2009.

- Padre António Vieira, *Obras completas. Sermões*, tomo XII, sermão XIV, Porto, Lello e Irmão Editores, 1945.
- Paul Belloni du Chaillu, *Explorations & Adventures in Equatorial Africa; Accounts of the Manners and Customs of the People, and of the Chace of the Gorilla, Crocodile, Leopard, Elephant, Hippopotamus, and other animals*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1861.
- Idem*, *Stories of the Gorilla Country, Narrated for young people*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1867.
- Idem*, *Wild Life Under the Equator, Narrated for young people*, Nova Iorque, Harper Brothers, 1869.
- Paulo Quintela, *Obras Completas – I Höderlin e outros estudos*, Lisboa, Serviço de Educação da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez & Latino*, vol. IV, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728.
- Robin W. Winks (ed.), *Four Fugitive Slave Narratives*, Reading, Addison-Wesley, 1969, *apud* Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257.
- Richard F. Burton, *The Lake Regions of Central Africa: A picture of exploration*, 2 volumes, Londres, Longman, Green, Longman, e Roberts, 1860.
- Idem*, *A mission to Gelele, King of Dabome. With notices of the so called “Amazons,” the Grand Customs, the Yearly Customs, The Human Sacrifices, The Present State of The Slave Trade, and the Negro’s Place in Nature*, 2 volumes, Londres, Tinsley Brothers, 1864.
- Idem*, *The Lands of Cazembe. – Lacerda’s Journey to Cazembe in 1798, translated and annotated by Captain R. F. Burton, F.R.G.S. also Journey of the Pombeiros P. J. Baptista and Amaro José, across Africa from Angola to Tette on the Zambeze. Translated by B. A. Beadle; and a Rémusé of the Journey of MM. Monteiro and Gamitto. by Dr. C. T. Beke*, Londres, Royal Geographical Society, 1873.
- Idem*, *Two trips to gorilla land and the cataracts of the congo*, 2 volumes, Londres, Sampson Low, Marston, Low e Searle, 1876.

- Richard Lander, *Records of Captain Clapperton's last expedition to Africa: by Richard Lander, his faithful attendant, and the only surviving member of the expedition: with the subsequent adventures of the author*, vol. II, Londres, Henry Colburn e Richard Bentley, 1830, pp. 252-275.
- Robert Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, Londres, John Snow, 1842.
- Rodrigo de Sousa Coutinho, *Alvará de 30 de Junho de 1798*, *apud* Luís Miguel A.B. Moreira, "O Mapa Corografico dos Reinos de Portugal e Algarves Copiado do Inglez de W. Faden (1809): construir a imagem de um país" in *IV Simpósio LusoBrasileiro de Cartografia Histórica, atas*, Porto, Universidade do Porto, 2011, pp. 4-5.
- Rui Enes Ulrich, *Sciencia e administração colonial*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1908.
- Idem*, *Política colonial: lições feitas ao curso do 4º ano juridico no ano de 1908-1909*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1909.
- Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria; or, Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions. By Samuel Taylor Coleridge. From the Second London Edition Prepared for publication, in part, by the late Henry Nelson Coleridge; completed and published by his widow*, vol. I, Nova Iorque, William Gowans, 1852
- Serpa Pinto, *Como eu atravessei África: do Atlantico ao mar Indico, viagem de Benguela a contra-costa, atraves de regiões desconhecidas: determinações geographicas e estudos ethnograficos*, 2 volumes, Londres, Sampson Low, Marston, Searle e Rivington Editores, 1881.
- Sylvio Roméro, *Historia da Litteratura Brazileira, Tomo I (1500-1830)*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1888.
- Thomas Edward Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, John Murray, 1819.
- Idem*, *An Account of the Discoveries of the Portuguese in the Interior of Angola and Mozambique - From Original Manuscripts*, Londres, John Booth, 1824.
- Idem*, *Excursions in Madeira and Porto Santo during the autumn of 1823, while on his third voyage to Africa*, Londres, G. B. Whittaker, 1825.
- Idem*, *Mission from Cape Coast to Ashantee, with a descriptive account of that Kingdom*, Londres, Griffith & Farran, 1873.
- Thomas Fowell Buxton, *The African slave trade and its remedy*, Londres, John Murray, 1840.
- Thomas H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature*, Nova Iorque, D. Appleton and Company, 1863.

Willen Bosman, *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. Containing a geographical, political and natural history of the kingdoms and countries; with a particular account of the rise, progress and present condition of all the European settlements upon that coast; and the just measures for improving the several branches of the Guinea trade. Illus. with several cutts. Written originally in Dutch by Willem Bosman ... And now faithfully done into English. To which is prefix'd, an exact map of the whole coast of Guinea, that was not in the original*, Londres, J. Knapton, 1705.

William Allen e T. R. H. Thomson, *A narrative of the expedition sent by her majesty's government to the river Niger in 1841 under the command of Captains H. D. Trotter*, Londres, Richard Bentley, 1848.

William Desborough Cooley, *Inner Africa laid open, in an attempt to trace the chief lines of communication across that continent South of the Equator: with the routes to the Muropue and the Cazembe, Moenemoezi and Lake Nyassa; the Journeys of the Rev. Dr. Krapf and the Rev. J. Rebmann on the Eastern Coast, and the Discoveries of Messrs. Oswell and Livingstone in the Heart of the Continent*, Londres, Longman, Brown, Greemm and Longmans, 1852.

William J. Burchell, *Travels in the Interior of Southern Africa*, Londres, Longman, 1824.

William Winwood Reade, *Savage Africa; being the narrative of a tour in equatorial, southwestern, and northwestern Africa; with notes on the habits of the gorilla; on the existence of unicorns and tailed men; on the slave trade; on the origin, character, and capabilities of the negro, and on the future civilization of western Africa*, Nova Iorque, Harper, 1864.

Publicações periódicas e seriadas:

Africa Portuguesa – Proprietario e Redactor Principal – Caetano de Magalhães, Lisboa, 1877.

Annaes do Conselho Ultramarino, 1ª Série, parte não oficial, fevereiro de 1854 a dezembro de 1858, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

Idem, 2ª Série, parte não oficial, janeiro de 1859 a dezembro de 1861, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

Annaes Maritimos e Coloniaes: Publicação Mensal Redigida sob a Direcção da Associação Maritima e Colonial, 1ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1840-1841.

Idem, 2ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1842.

Idem, 3ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1843.

Idem, 4ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844.

Idem, 5ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845.

António Maria, 1ª Série, 1884.

Idem, 2ª Série, 1897.

Arquivos de Angola: Publicação Oficial, vol. I, n.º 1, 1933.

Idem, vol. I, n.º 4, 1935.

Idem, vol. I, n.º 6, 1936.

Idem, vol. II, n.º 10, 1936.

Idem, vol. II, n.º 15, 1936.

Idem, vol. III, n.º 22, 1936.

Idem, 2ª Série, vol. VIII, n.º 31 a 34, 1951.

Boletim do Governo Geral da Província de Angola, Luanda, Imprensa do Governo, 1845-1847.

Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola, Luanda, Imprensa do Governo, 1847-1900.

Diário da Câmara dos Deputados, 1.ª Sessão ordinária da 1.ª Legislatura depois da Restauração da Carta Constitucional, vol. I e II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844.

Diário da Câmara dos Senhores Deputados, Sessão Legislativa de 1885, Lisboa, Imprensa Nacional, 1885.

Diário da Câmara dos Pares do Reino de Portugal, Sessão n.º 15, 26 de janeiro de 1843.

Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1.ª Série, Lisboa, Tipografia de Christovão Augusto, 1877[1876].

Idem, 2.ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1880-1881.

Idem, 6.ª Série, Lisboa, Imprensa Nacional, 1886.

Boletim da Sociedade de Geographia Commercial do Porto, 2.ª Série, 1884.

Idem, 3.ª Série, 1886-1887.

Galeria Republicana, n.º 21, vol. I, novembro de 1882.

Jornal do Domingo – Revista Universal, n.º 48, ano II, 21 de janeiro de 1882.

Jornal de Viagens e Aventuras de Terra e Mar, vol. I, 1879.

Idem, vol. II, 1879-1880.

Idem, vol. III, 1880.

Journal des voyages et des aventures de terre et de mer, n.º 18, domingo, onze de novembro, 1877.
Le Monde illustré, n.º 365, dois de abril de 1864.
O Africano, n.º único, Lisboa, dezembro de 1884.
Pontos nos ii, vol. V, n.º 234, 19 de dezembro de 1889.
Puch, or the London Charivari, 14 de dezembro de 1889.

Diplomas legais:

Acto Adicional à Carta Constitucional da Monarquia de 5 de Julho de 1852, disponível em:
<http://www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c1826aa1.html>.

Decreto de sete de dezembro de 1836, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1402.pdf>.

Decreto de 16 de janeiro de 1837, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1417.pdf>.

Decreto de dois de maio de 1842, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1395.pdf>.

Decreto de 30 de dezembro de 1852, *Organização e Regimento da Administração de Justiça nas Províncias de Angola, e S. Thomé e Príncipe e suas Dependências*, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1418.pdf>.

Decreto de 25 de fevereiro de 1869, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1424.pdf>.

Decreto de 29 de Abril de 1875, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1425.pdf>.

Decreto de 21 de novembro de 1878, *Regulamento para os contratos de serviços e colonos nas províncias da África portuguesa*, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1426.pdf>.

Decreto de 20 de setembro de 1894, *regulamentando o decreto de 20 de Fevereiro de 1894, sobre a aplicação da justiça criminal aos indígenas das colónias*, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1422.pdf>.

Decreto de 9 de novembro de 1899, *Regulamento do trabalho dos indígenas*, disponível em:
<http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1427.pdf>.

“Lei da Boa razão”, reformando o quadro das fontes de direito 18 de Agosto de 1769..., disponível em: http://www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/amh_MA_3847.pdf

Iconografia e audiovisual:

_____, “A Voz do Império – Um programa da Agencia Geral do Ultramar”, transcrição aprovada pela Agência Geral do Ultramar, 19 de julho de 1959, disponível em:

<http://museu.rtp.pt/app/uploads/dbEmissoraNacional/Lote%2055/00022814.pdf>.

João Pedro Correia Matos, “O Culto da Bandeira”, transcrição do programa *Defesa Nacional*, disponível em:

<http://museu.rtp.pt/app/uploads/dbEmissoraNacional/Lote%2067/00029681.pdf>.

Robert Visser, “Chimpansés et Fétisch, Ensemble de beautés. Congo Mayumbe”, disponível em: <http://kangu.skynetblogs.be/archive/2009/01/10/minkisi-fetiches-a-clous-du-mayombe.html>.

Obras de referência:

Encyclopaedia Judaica Jerusalem, Jerusalem, Keter House Ltd., 1971.

Encyclopaedia Britannica, disponível em: <http://www.britannica.com>.

Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, Curitiba, Ed. Positivo, 2009.

Portugal - Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico, vol. V, [1904-1915]2000-2010, pp. 59-61, disponível em:

<http://www.arqnet.pt/dicionario/nevesferreira.html>.

Bibliografia citada:

Adam Ashforth, *Madumo, a Man Bewitched*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

Idem, Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

- Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*, Boston, Houghton Mifflin, 2005.
- Adelaide Maria Muralha Vieira Machado, *A Importância de se chamar português: José Liberato Freire de Carvalho na direcção do Investigador Português em Inglaterra, 1814-1819*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2011.
- Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991.
- Adílio Jorge Marques, “José Bonifácio de Andrada e Silva, Naturalista. Um lado desconhecido da historiografia brasileira”, in *Norte Ciência*, vol. II, n.º 2, 2011, pp. 59-70.
- Aida Freudenthal, “Os quilombos de Angola no século XIX”, in *Estudos afro-asiáticos*, n.º 32, 1997, pp. 109-134.
- Idem*, *A recusa da escravidão: quilombos de Angola no século XIX*, Luanda, MNE, 1999.
- Idem*, “Reflexões para um projecto da historia oral”, in *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação – Actas do II seminário internacional sobre a historia de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 429-442.
- Idem*, Aida Freudenthal, “Voz de Angola em Tempo de Ultimato”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. XXIII, n.º 1, pp. 135-169.
- Idem*, *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola 1850-1880*, Luanda, Chá de Caxinde, 2005.
- Idem*, “Republicanism in Angola: os “filhos do país” perante a Era Nova (1870-1912)”, in *Via Atlântica*, n.º 23, 2013, pp. 87-97.
- Aida Freudenthal, José Manuel Fernandes e Maria de Lurdes Janeiro, *Angola no século XIX – Cidades, Território e Architecturas*, Lisboa, Edição de autor, 2006.
- Alain El Youssef, “Haitianismo em perspectiva comparativa: Brasil e Cuba (sécs. XVIII-XIX)”, in *4.º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Curitiba, 2009, pp. 1-29.
- Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Alberto Costa e Silva, “A Memória Histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino da Guiné, e nele com respeito ao Rei de

- Daomé, de Luís Antônio de Oliveira Mendes”, in *Afro-Asia*, n.º 28, 2002, pp. 253-294.
- Alcinda Manuel Honwana, *Espíritos Vivos, Tradições Modernas – Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, Lisboa, Ela por Ela, 2003.
- Aleksandra Cimpric, *Children Accused of Witchcraft – An anthropological study of contemporary practices in Africa*, Dakar, UNICEF, 2011, disponível em:
<http://www.refworld.org/docid/4e97f5902.html>
- Alessandro Arcangeli, *Cultural History – A concise introduction*, Nova Iorque, Routledge, 2012.
- Aletta Biersack, “Saber local, história local: Geertz e além”, in Lynn Hunt (edit.), *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Alex Gonçalves Varela, Maria Margaret Lopes e Maria Rachel Fróes da Fonseca, “As atividades do naturalista José Donifácio de Andrada e Silva em sua 'fase portuguesa' (1780-1819)”, in *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, vol. XI, n.º 3, 2004, pp. 685-711.
- Alexsander Lemos de Almeida Gebara, “The British search for the course of the Niger River: from a geographical problem to potential possession” in *História*, vol. XXXI, n.º 2, 2012, pp 146-170.
- Alfredo Margarido, “Les Porteurs: forme de domination et agentes de changement en Angola (XVII^e siècles)”, in *Revue française d'histoire d'outr mer*, vol. LXV, n.º 240, 1978, pp. 377-400.
- Idem*, “Algumas Formas da Hegemonia Africana nas Relações com os Europeus”, in Maria Emília Madeira Santos (org.), *I Reunião de História de África – Relação Europa-África no 3.º quartel do Séc. XIX. Actas*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989, pp. 383-406.
- Idem*, “Prefácio” in Adelino Torres, *O Império Português entre o real e o imaginário*, Lisboa, Escher, 1991.
- Alfred W. McCoy, Josep M. Fradera e Stephen Jacobson (eds.), *Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline*, Madison, University of Wisconsin Press, 2012.
- Alison Winter, “Mesmerism and the Introduction of Surgical Anesthesia to Victorian England”, *Engineering & Science*, n.º 2, 1998, pp. 30-37.

- Idem, Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- Alisson Eugênio, “Os relatos de Luiz Antônio de Oliveira Mendes sobre a saúde da população escrava: do tráfico na África ao cativo no Brasil (1793)”, in *Idéias*, vol. IV, 2013, pp. 201-231.
- Amire Henare (ed.), Martin Holdbraad (ed.) e Sari Wastell (ed.), *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically*, Londres, Routledge, 2007.
- Ana Cristina Araújo, *A formação científica e filosófica de Ribeiro Sanches e o seu reformismo pedagógico*, Coimbra, Universidade de Coimbra, prova de aptidão pedagógica, policopiado, 1984.
- Idem, A Cultura das Luzes em Portugal – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.
- Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- Ana Leonor Pereira, *Darwin em Portugal [1865-1914] – Filosofia. História. Engenharia Social*, Coimbra, Almedina, 2001.
- Ana Maria Galdini Raimundo Oda, “Da enfermidade chamada banzo: excertos de Sigaud e de von Martius (1844)”, in *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. XI, n.º 4, 2008, pp. 762-778.
- Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.
- Ana Paula Tavares, “A escrita em Angola – Comunicação e Ruído entre as Diferentes Sociedades em Presença”, in Beatrix Heintze (edit.) e Achim von Oppen (edit.), *Angola on the Move: Transport Routes, Communications and History – Angola em Movimento: Vias de Transporte, Comunicação e História*, Frankfurt, Otto Lemberck Publishers, 2008.
- Ana Paula Tavares (ed.) e Catarina Madeira Santos (ed.), *Africae monumenta: a apropriação da escrita pelos africanos – v. 1.º: Arquivo Caculo Cacabenda*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002.
- Ana Simões (trad. e coor.), Ana Carneiro (trad. e coor.) e Maria Paula Diogo (trad. e coor.), *Itinerários Histórico-Naturais: José Correia da Serra*, Porto, Porto Editora, 2002.
- Anderson Ricardo Trevisan, “Debret e a Missão artística de 1816: aspectos da constituição do ensino artístico acadêmico no Brasil”, in *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, n.º 14, 2007, pp. 9-32.

- Idem*, *Velhas imagens, novos problemas: a redescoberta de Debret no Brasil modernista (1930-1945)*, tese de doutoramento, São Paulo, USP, 2011.
- Idem*, “Arte, memória e sociedade: Jean-Baptiste Debret e sua (re)descoberta na primeira metade do século XX no Brasil”, in *Resgate*, vol. XX, n.º 23, 2012, pp. 18-27.
- Ângela Domingues, *Viagens de exploração geográfica na Amazónia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1991.
- Ângela Guimarães, “A ideologia colonialista em Portugal no último quartel do século XIX”, in *Ler História*, n.º 1, 1983, pp. 69-79.
- Idem*, *Uma corrente do colonialismo português: a Sociedade de Geografia de Lisboa 1875-1895*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984.
- Aníbal Bragança, “Arco do Cego e Impressão Régia (Lisboa e Rio de Janeiro): sobre rupturas e continuidades na implantação da imprensa no Brasil”, in *XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2008, disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0554-1.pdf>
- Anna Julia Cooper, *L'attitude de la France à l'égard de l'esclavage pendant la Révolution*, Paris, Imprimerie de la Cour d'Appel, 1925.
- Anna M. Klobucka, “Loitering on the Edge”, in Cesário Verde, Richard Zenith (trad.), *The Feeling of a Westerner*, Dartmouth, University of Massachusetts Press.
- Anónimo, “Journals or journalism?: The Landers’ Niger journal (1834)”, disponível em: <http://www.tubmaninstitute.ca/sites/default/files/file/Essay%20on%20R%20and%20J%20Landers%20journals%20%20D3%20Nov%202010-1.pdf>.
- Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, Londres, Routledge, 1998.
- António Braz Teixeira, “A filosofia jurídica”, in Pedro Calafate (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português – As Luzes*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001.
- Idem*, “Presencia y Ausencia de Vico en la Filosofía Luso-Brasileña”, in *Cuadernos sobre Vico*, n.º 15-16, 2003, pp. 201-223.
- António Custódio Gonçalves (org.), *O racismo ontem e hoje. VII Colóquio Internacional Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005.
- António da Silva Rego, *O Ultramar Português no século XIX*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1966.

- Idem*, *O Padroado Português do Oriente e a sua historiografia, 1838-1950*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1978.
- António Luíz Ferronha, *As cartas do rei do Congo D. Afonso*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- António Manuel Hespanha, *História das instituições, Épocas medieval e moderna*, Coimbra, Almedina, 1982.
- Idem*, “Justiça e administração nos finais do Antigo Regime”, in *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, Milão, Giyffrè, 1989, pp. 135-204.
- Idem*, *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político (Portugal, séc. XVIII)*, Coimbra, Almedina, 1994.
- Idem*, “O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- Idem*, *Guiando a mão invisível. Direitos, Estado e Lei no Liberalismo monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004.
- Idem*, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010.
- Idem*, “Modalidade e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa”, in *Quaderni Fiorentini*, vol. XLI, 2012, pp. 101-136.
- António Manuel Hespanha e Catarina Madeira Santos, “Os poderes num império oceânico”, in António Manuel Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1810)*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1993.
- António Manuel Martins Nunes, *Arte, Memória e Ideologia- Espaços e Imagens da Justiça no Estado Novo*, dissertação de mestrado, Braga, Universidade do Minho, 1998.
- António Mendes Correia, *Montaigne e a Antropologia*, Coimbra, Publicações do Instituto Francês de Portugal, 1934.
- António Penalves Rocha, “A difusão da economia política no Brasil entre fins do século XVIII e início do XIX”, in *Revista de Economia Política*, vol. XIII, n.º 4, 1993, pp. 47-57.

- Ariel Feldman, “Como pano de fundo ao Império – a trajetória do *Fundamento Histórico*, de sua produção a sua publicação na imprensa joanina (1773-1819)”, in *Varia Historia*, vol. XXIX, n.º 49, 2013, pp. 101-123.
- Arlindo Barbeitos, “A 'raça' ou a ilusão de uma identidade definitiva”, in António Custódio Gonçalves (org.), *O racismo ontem e hoje. VII Colóquio Internacional Estados, poderes e identidades na África Subsariana*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005.
- Arment Chad (ed.), *Botanica Delira: More Stories of Strange, Undiscovered and Murderous Vegetation*, Landisville, Coachwhip Publications, 2010.
- Arno Wehling e Maria José Wehling, “Despotismo Ilustrado e Uniformização Legislativa. O Direito Comum nos períodos Pombalino e Pós-Pombalino”, in *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 14, 1997, pp. 413-428.
- Arthur McCalla, *A Romantic Historiosophy: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche*, Boston, Brill, 1998.
- A. M. Amorim da Costa, “As Ciências Naturais na Reforma Pombalina da Universidade - «Estudo de rapazes, não ostentação de príncipes»”, in Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, pp. 181-208.
- Babacar Camara, “The Falsity of Hegel’s Theses on Africa”, in *Journal of Black Studies*, vol. XXXVI, n.º 1, 2005, pp. 82-96.
- Barbara Maria Stafford, *Voyage into Substance: Art, Science, Nature, and the Illustrated Travel Account, 1760-1840*, Cambridge, MIT Press, 1984.
- Basil Davidson, *Africa in History*, Nova Iorque, Touchstone, [1964]1995.
- Beatrix Heintze, “Luso-African feudalism in Angola? The vassal treaties of the 16th to the 18th century”, in *Revista Portuguesa de História*, n.º 18, 1980, pp. 111-131.
- Idem*, “In pursuit of a chameleon: early ethnographic photography from Angola in context”, in *History in Africa*, n.º 17, 1990, pp. 131-156.
- Idem*, *Lwinbi, desenhos etnográficos dos Lwinbi/Ngangela do Centro de Angola. Do espólio de Hermann Baumann*, Luanda, Ler & Escrever, 1994.
- Idem*, *Asilo ameaçado: oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII*, Luanda, Museu Nacional da Escravatura, 1995.

- Idem*, *Pioneiros Africanos – Caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*, Luanda, Editorial Nzila, 2004.
- Idem*, “A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial. Um contributo para a sua história e compreensão na actualidade”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 6 e 7, 2005, pp. 179-207.
- Idem*, “Contra as teorias simplificadoras. O ‘canibalismo’ na Antropologia e História de Angola”, in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Portugal não é um país pequeno. Contar o ‘Império’ na pós-colonidade*, Lisboa, Cotovia, 2006.
- Idem*, *Angola nos Séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História*, Luanda, Kilombelombe, 2007.
- Beatrix Heintze (edit.) e Achim von Oppen (edit.), *Angola on the Move: Transport Routes, Communications and History – Angola em Movimento: Vias de Transporte, Comunicação e História*, Frankfurt, Otto Lemberck Publishers, 2008.
- Beatrix Heintze, Rita Coelho-Brandes (trad.), Marina Santos (trad.), *Exploradores Alemães em Angola (1611-1954) – Apropriações etnográficas entre comércio de escravos, colonialismo e ciência*, Frobenius Institut, ebook, [1999] 2010.
- Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e abusos de África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Birgit Meyer, “Response to ter Haar and Ellis”, in *Africa*, vol. LXXIX, n.º 3, 2009, pp. 413-415.
- Birgit Meyer (edit.) e Peter Pels (edit.), *Magic and Modernity – Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Breno Ferraz Leal Ferreira, “Resenha – Luzes em Portugal: atualização de um debate”, in *Revista Angelus Novus*, n.º 2, 2011, pp. 200-205.
- Brian Keith Axel, “Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes”, in Brian Keith Axel (edit.), *From the Margins, Historical Anthropology and its Futures*, Londres, Duke University Press, 2002, pp. 1-44.
- Idem* (edit.), *From the Margins, Historical Anthropology and its Futures*, Londres, Duke University Press, 2002.

- Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes – essai d'anthropologia symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- Idem*, *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica*, São Paulo, Editora 34, [1994]2009.
- Idem*, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, São Paulo, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.
- Idem*, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009.
- Bruno Martinelli (edit.) e Jacky Bouju (edit.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 2012.
- Cândida Fernanda Antunes Ribeiro, *O acesso à informação nos arquivos*, Porto, Universidade do Porto, tese de doutoramento, 1998
- Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- Idem*, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, Routledge, 1983.
- Carlos Alberto Dória, *Cadências e Decadências do Brasil – O futuro da nação à sombra de Darwin, Hæckel e Spencer*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2007.
- Carlos Couto, *Os Capitães-Mores em Angola no século XVIII*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.
- Carlos Ervedosa, *Arqueologia Angolana*, Lisboa, Edições 70.
- Carlos M. H. Serrano, “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”, in *Revista USP*, n.º 28, 1995/1996, pp. 136-141.
- Carlota Simões, Pedro Casaleiro e Paulo Gama Mota, “O Museu da Ciência da Universidade de Coimbra: uma coleção científica do Século das Luzes”, disponível em: http://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/Textos/museu/omuse.
- Caroline Joan Picart e Cecil Greek, “The Compulsion of the Real/Reel Serial Killers and Vampires: Toward a Gothic Criminology”, in *Journal of Criminal and Popular Culture*, vol. X, n.º 1, 2003, pp. 39-68.
- Caroline Joan Picart (ed.) e Cecil Greek (ed.), *Monsters in and Among Us: Toward a Gothic Criminology*, Cranbury, Associated University Presses, 2010.

- Catarina Madeira Santos, “Entre deux droits: les Lumières en Angola (1750-v. 1800)”, in *Annales HSS*, n.º 4, 2005, pp. 817-848.
- Idem*, *Um governo «polido» para Angola: reconfigurar dispositivos de domínio (1750- c. 1800)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2005.
- Idem*, “Escrever o Poder – Os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndenbu”, in *Revista de História*, vol. CLV, n.º 2, 2006, pp. 81-95.
- Idem*, “De “antigos conquistadores” a “angolenses” – A elite colonial de Luanda no contexto da cultura das Luzes, entre lugares da memória e conhecimento científico”, in *Cultura*, vol. XXIV, 2007, pp. 195-222.
- Idem*, “Escrever o Poder – Os Autos de Vassalagem e a Vulgarização da Escrita entre as Elites Africanas Ndenbu”, in Beatrix Heintze e Achim von Oppen (ed.), *Angola on the Move: Transport Routes, Communications and History – Angola em Movimento: Vias de Transporte, Comunicação e História*, Frankfurt, Otto Lemberck Publishers, 2008.
- Idem*, “Luanda: A Colonial City between Africa and the Atlantic, Seventeenth and Eighteenth Centuries”, in Liam Matthew Brockey (edit.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008.
- Idem*, “Écrire le pouvoir en Angola – Les archives ndembu (XVII^e – XX^e siècles)”, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. LXIV, n.º 4, 2009, pp. 767-795.
- Idem*, “Administrative knowledge in a colonial context: Angola in the eighteenth century”, in *The British Journal for the History of Science*, vol. XLIII, n.º 4, 2010, pp. 539-556.
- Idem*, “Esclavage africain et traite atlantique confrontés: transactions langagières (à propôs du tribunal de *mucanos* dans l’Angola des XVII^e et XVIII^e siècles)”, in *Brésil(s) Sciences Humaines et Sociales*, n.º 1, 2012, pp. 127-148.
- Cécile Fromont, “Dance, Image, Myth, and Conversion in the Kingdom of Kongo, 1500-1800”, in *African Arts*, vol. XLIV, n.º 4, 2011, pp. 52-63.
- Idem*, “Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 59-60, 2011, pp. 109-123.
- Christaud M. Geary, *In and Out of Focus: Images from Central Africa, 1885-1960*, Londres, Philip Wilson Publishers, 2002.

- Christine Henry e Emmanuelle Tall, « La sorcellerie envers et contre tous », in *Cahiers d'Études Africaines*, n.º 189-190, 2008, pp. 11-34.
- Christopher Schmidt-Nowara, “Continental Origins of Insular Proslavery: George Dawson Flinter in Curaçao, Venezuela, Britain, and Puerto Rico, 1810s-1830s”, in *Almanack Guarulhos*, n.º 8, 2014, pp. 55-67.
- Claude Nicolet, “Henri Wallon: de l’esclavage antique à l’esclavage moderne”, intervenção na *Académie des sciences morales et politiques*, Paris, onze de outubro de 2004, disponível em: http://www.asmp.fr/travaux/exceptionnelles/nicolet_wallon.pdf
- Cláudia Castelo, *Passagens para África – O povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*, Porto, Afrontamento, 2007, pp. 45-46.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books, 1973.
- Idem*, *Local Knowledge – Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nova Iorque, Basic Books, 1983.
- Clifton Crais, *The Politics of Evil – Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Cristina Augusta Pombares da Silva Martins, *Arte Rupestre de Angola: Um contributo para o seu estudo numa abordagem à arqueologia do território*, tese de mestrado, Tomar, Instituto Politécnico de Tomar/Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2008.
- Cristina Nogueira da Silva, ““Missão civilizacional” e codificação de *usos e costumes* na doutrina colonial portuguesa (séculos XIX-XX)”, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n.º 33/34, 2004/2005, pp. 13-71.
- Idem*, “Uma justiça «liberal» para o Ultramar? Direito e organização judiciária nas províncias ultramarinas portuguesas do século XIX”, in *Revista do Ministério Público*, n.º 103, 2006, pp. 1-32.
- Idem*, “Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade”, in *Análise Social*, vol. XLIV, 2009, pp. 533-563.
- Idem*, *Constitucionalismo e Império – A cidadania no ultramar português*, Coimbra, Edições Almedina, 2009.
- Idem*, “Natives who were Citizens and natives who were *Indigenas* in Portuguese Empire (1900-1926)”, in Alfred W. McCoy, Josep M. Fradera e Stephen Jacobson (eds.),

- Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline*, Madison, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 295-306.
- Dane Kennedy, *The highly civilized man: Richard Burton and the Victorian world*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- Idem*, *The Last Blank Spaces: Exploring African and Australia*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- Daniel Bivona, “Human Thights and Susceptible Apes: Self-Implicating Category Confusion in Victorian Discourse on West Africa”, in *Nineteenth Century Prose*, vol. XXXII, n.º 2, 2005, pp. 81-107.
- Daniela Buono Calainho, *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutoramento, 2000.
- Idem*, “Jambacousse e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal”, in *Afro-Ásia*, n.º 26, 2001, pp. 141-176.
- Idem*, “Negros hereges, agentes do diabo. Religiosidade negra e inquisição em Portugal – séculos XVI-XVIII”, in Manolo Florentino (org.) e Cacilda Machado (org.), *Ensaaios sobre a escravidão*, vol. I, Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.
- Dário Miguel Corte-Real Coelho, *A Sociedade de geografia de Lisboa e a sua influência no colonialismo africano*, Coimbra, Universidade de Coimbra, trabalho de seminário, 1999.
- David Graeber, “Fetishism as social creativity or, fetishes are gods in the process of construction”, in *Anthropological Theory*, vol. V, n.º 4, 2005, pp. 407-438.
- Idem*, “Radical alterity is just another way of saying “reality” – A reply to Eduardo Viveiros de Castro”, in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. V, n.º 2, 2015, p. 1-41.
- Diana Lucas Vieira, *O Dembo Caculo Cacabenda: a história de uma região e de uma chefatura (1780-1860)*, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, tese de mestrado, 2014.
- Didier Lahon, “Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII”, in *Topoi*, vol. V, n.º 8, 2004, pp. 9-70.
- Diogo Ramada Curto, “D. Rodrigo de Sousa Coutinho e a Casa Literária do Arco do Cego”, in Fernanda Maria Guedes de Campos *et al.* (org.), *A Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801) – bicentenário: Sem livros não há instrução*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda/Biblioteca Nacional, 1999, pp. 15-49.

- Donald Kunze, *The architecture of imagination in the philosophy of Giambattista Vico*, Cyrano, Boalsburg, 2012.
- Douglas Wheeler, “Joaquim Mouzinho de Albuquerque (1855-1902) e a política do colonialismo”, in *Análise Social*, vol. XVI, n.º 61/62, 1980/1981, pp. 295-318.
- Douglas Wheeler e René Pélissier, *História de Angola*, Lisboa, Tinta da China, 2009.
- Edgard de Cerqueira Falcão (org.), *Obras científicas, políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*, 3 volumes, Santos, Câmara Municipal, 1963.
- Eduardo Lourenço, “Os girassóis do império”, in Margarida Calafate Ribeiro (ed.) e Ana Paula Ferreira (ed.), *Fantasmata e Fantasias no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, 2003.
- Eduardo Proença-Mamede, “Domingos Vandelli – Uma biografia transnatural”, in Paulo Bernaschina (coord.), *Gabinete Transnatural de Domingos Vandelli*, Coimbra, Artez, 2008.
- Eduardo Viveiros de Castro, ““Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia””, in *Mana*, vol. XVIII, n.º 1, 2012, pp. 151-171.
- Idem*, “Who’s afraid of the ontological wolf: Some comments on the ongoing anthropological debate”, in *Cambridge Anthropology*, vol. XXXIII, n.º 1, 2015, pp. 2-17.
- Elaine Ribeiro, “Fissuras no discurso abolicionista português: o serviço de carregadores e a colonização da África centro-ocidental”, in *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, 2011, pp. 1-15, disponível em:
http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307754801_ARQUIVO_TextoElaineRibeiro.pdf
- Eleni Coundouriotis, *Claiming History: Colonialism, Ethnography and the Novel*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1999.
- Elikia M’Bokolo, Sophie Le Callennec (col.) e Thierno Bah (col.), *África Negra – História e Civilizações do século XIX aos nossos dias*, vol. II, Lisboa, Edições Colibri, 2007.
- Ermelinda Moutinho Pataca, *Terra, água e ar nas viagens científicas portuguesas (1755-1808)*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2006.
- Idem*, “Coletar, preparar, remeter, transportar – práticas de História Natural nas Viagens Filosóficas portuguesas (1777-1808)”, in *Revista Brasileira de História da Ciência*, vol. IV, n.º 2, 2011, pp. 125-138.
- Ernst Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

- Esmeralda Simões Martinez, *Uma justiça especial para os indígenas – Aplicação da justiça em Moçambique (1894-1930)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2012.
- Evergton Sales Sousa, “Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria – Resultados e Paradoxos na Senda da Libertação das Consciências”, in *CEM*, n.º 3, pp. 45-62.
- Eugénia Rodrigues, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena – Os Praços da Coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013.
- Esmeralda Simões Martinez, *Uma Justiça Especial para os Indígenas: Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930)*, tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012.
- E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer – A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- Idem*, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, [1937] 1976.
- E. J. Clery, “The genesis of “Gothic” fiction”, in Jerrold E. Hogle (ed.) in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 21-40.
- Fanny Andréa Font Xavier da Cunha, “António Nunes Ribeiro Sanches, Médico Higienista (1699-1783)”, in *Cadernos de Cultura*, n.º 1, 1989, pp. 19-27.
- Fernanda Maria Guedes de Campos *et al.* (org.), *A Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801) – bicentenário: Sem livros não há instrução*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda/Biblioteca Nacional, 1999.
- Fernando Augusto Albuquerque Mourão, “A Evolução de Luanda: aspectos sócio-demográficos em relação à independência do Brasil e ao fim do tráfico”, in *A Dimensão Atlântica de África. Actas*. Rio de Janeiro, 1997, pp. 57-73.
- Fernando Catroga, “Os inícios do positivismo em Portugal. O seu significado político-social”, in *Revista da História das Ideias*, vol. I, 1977.
- Idem*, “O Sociologismo jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, in *Universidade(s). História, memória, perspectivas – Actas do Congresso «História da Universidade» (no 7.º Centenário da sua fundação)*, vol. I, Coimbra, Comissão Organizadora do Congresso «História da Universidade», 1991.

- Idem*, “História e ciências sociais em Oliveira Martins”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 117-159.
- Idem*, “Positivistas e republicanos”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 86-115.
- Idem*, “Ritualizações da História”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 546-671.
- Idem*, “A História começou a Oriente”, in Ana Maria Rodrigues (coord.), *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- Idem*, *O Céu da Memória*, Coimbra, Edições Minerva, 1999.
- Idem*, *Os passos do Homem como restolho do tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009.
- Idem*, “O Republicanismo Português (Cultura, história e política)”, in *Revista da Faculdade de Letras – História*, série III, vol. XI, 2010, pp. 95-119.
- Fernando da Rocha Peres, “Negros e Mulatos em Gregório Matos”, in *Afro-Ásia*, n.º 4-5, 1967, pp. 59-75.
- Fernando de Sousa “Uma descrição de trás-os-montes por José António de Sá”, in *População e Sociedade*, n.º 3, 1997, pp. 359-399.
- Fernando José Egídio Reis, *Os Periódicos Portugueses de Emigração (1808-1822) – As Ciências e a transformação do país*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de doutoramento, 2007.
- Fernando Reis, *A Casa Literária do Largo do Cego – “Sem Livros não há instrução”*, 2003, disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/e24.html>
- Flávia Maria Carvalho, *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutoramento, 2013.
- Flávio Rey de Carvalho, *Um Iluminismo português? A Reforma da Universidade de Coimbra (1772)*, São Paulo, Annablume, 2008.
- Francesca Arcand, “As Ojerizas do Povo do Santo”, in *XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Universidade Federal da Bahia, disponível em:

http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308195470_ARQUIVO_COLABTRABALHOCOMPLETO.pdf

- Francis Barker (ed.), Peter Hulme (ed.), Margeret Iversen (ed.), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Francisco António Lourenço Vaz, “A Difusão das ideias económicas de António Genovesi em Portugal”, in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. XI, 1999, pp. 553-576.
- Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia: feiticeiros, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Projeto Universidade Aberta, 1987.
- Idem*, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Temas e Debates, 1996.
- Idem*, *Racisms – From the crusades to the twentieth century*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2013.
- Francisco Bethencourt e Kirti Chaudri, *História da Expansão Portuguesa*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.
- Francisco Bethencourt e Philip Havik, “A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n.º 5-6, 2004, pp. 21-27.
- Francisco Contente Domingues e Luís Francisco Barreto (org.), *Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimento Europeus*, vol. I, Lisboa, Presença, 1986.
- Francisco Santana, *Bruixas e curandeiros na Lisboa Joanina*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1996.
- François Soyer, *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal – D. Manuel I e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*, Coimbra, Edições 70, 2013.
- Frazão de Vasconcelos, *Joaquim José Falcão: ministro da marinha: 1842-1846*, Lisboa, Tipografia da União Gráfica, 1946.
- Fred Botting (ed.) e Dale Townshend (ed.), *Gothic: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Nova Iorque, Routledge, 2004.
- Gabriel H. Mendes, *As Origens da Comissão de Cartografia e a Acção Determinante de José Júlio Rodrigues, Luciano Cordeiro e Francisco António de Brito Limpo; A História Política das Explorações Africanas de Hermenegildo Capelo, Roberto Ivens e Serpa Pinto*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

- Gananath Obeyesekere, *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Georg Wiessala, *European Studies in Asia: Contours of a Discipline*, Nova Iorque, Routledge, 2014.
- George Davison Winius, *A lenda negra da Índia Portuguesa*, Lisboa, Edições Antígona, 1994.
- Gerrie ter Haar (edit.), *Imagining Evil – Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Asmara, Africa World Press, 2007.
- Gerrie ter Haar e Stephen Ellis, “The occult does not exist: a response to Terence Ranger”, in *Africa*, vol. LXXIX, n.º 3, 2009, pp. 399-412.
- Gilbert Chinard, *L'exotisme Américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Rousard, Montaigne, etc.*, Paris, Hachette, 1911.
- Guilherme Braga da Cruz, “Coimbra e José Bonifácio de Andrada e Silva”, in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, tomo XX, 1979.
- Harry G. West, *Kupilikula – Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- Idem*, *Ethnographic Sorcery*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Harry G. West (edit.) e Todd Sanders (edit.), *Transparency and Conspiracy – Ethnographies of suspicion in the New World Order*, Londres, Duke University Press, 2003.
- Hélder Garmes, “A Cultura Sino-Portuguesa no século XIX e o Ta-Ssi-Yang-Kuo”, in *via atlântica*, n.º 6, 2003, pp. 65-82.
- Helena Wakim Moreno, *Voz d'Angola clamando no deserto: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901)*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2014.
- Henrietta Moore (edit.) e Todd Sanders (edit.), *Magical Interpretations, Material Realities – Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Nova Iorque, Routledge, 2001.
- Henry H. Bucher Jr., “Canonization by repetition ; Paul du Chaillu in historiography”, in *Revue Française d'Histoire d'outre-mer*, vol. LXVI, n.º 242-243, 1979, pp. 15-32.
- Horace Waller, *David Livingstone – The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to his death*, Londres, John Murray, 1874.
- Hugh Thomas, *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*, Nova Iorque, Simon & Schuster Paperbacks, 1997.

- Humberto Aparecido de Oliveira Guido, “A Barbárie da reflexão e a decadência moral: a crítica de Vico à cultura do iluminismo”, in *Philosophos*, n.º 2, 2002, pp. 1-19.
- Humberto Baquero Moreno, “A feitiçaria em Portugal no século XV”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, II série, vol. XXIX, Lisboa, 1984, pp. 21-41.
- Ilídio do Amaral, “Luanda em Meados do século XIX, revelada num texto de 1848”, in *Garcia de Orta – Série de Geografia*, vol. IX, 1984, n.º 1-2.
- Idem*, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos “Ngola” (ou de Angola) e a presença Portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.
- Ilídio do Amaral e Ana Amaral, “A viagem dos pombeiros angolanos Pedro João Baptista e Amaro José entre Mucari (Angola) e Tete (Moçambique), em princípios do século XIX, ou a história da primeira travessia da África central”, in *Garcia de Orta, Série Geografia*, vol. IX, n.º 1 e 2, 1984, pp. 17-58.
- Inocência Mata (org.), *A Rainha Nzinga Mbandi – História, Memória e Mito*, Lisboa, Edições Colibri, [2012]2014.
- Iracema Dulley, *Deus é feiticeiro: pratica e disputa nas missões Católicas em Angola Colonial*, São Paulo, Annablume, 2010.
- Isabel Castro Henriques, “Armas de Fogo em Angola no século XIX: uma interpretação”, in *Actas da I Reunião Internacional de História de África*, Lisboa, 1989, pp. 407-429.
- Idem*, *Commerce et Changement en Angola au XIX^{ème} siècle. Imbangala et Tshokwe face à la modernité*, 2 volumes, Paris, L’Harmattan, 1995.
- Idem*, *Percursos da Modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.
- Idem*, “A invenção da antropofagia africana”, in *Actas dos VI Cursos Internacionais de Verão de Cascais (1999)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 2000, pp. 51-80.
- Idem*, *O Pássaro do Mel – Estudos de História Africana*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.
- Idem*, *Território e Identidade: o desmantelamento da terra Africana e a construção da angola colonial*, Lisboa, Universidade de Lisboa, provas de agregação, 2003.
- Idem*, *Os pilares da diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2004.

- Isabel Ferreira da Mota, *A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII*, Coimbra, Minerva, 2003.
- Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Fugindo dos “Grilhões do Cativo”: Os Expostos Pretos e Pardos na Casa da Roda da Misericórdia de Lisboa (1780-1807)”, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 11, 2011, pp. 223-248.
- Isadora de Ataíde Fonseca, *A Imprensa e o Império na África Portuguesa, 1842-1974*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2014.
- Isaiah Berlin, *Vico e Herder*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Isak Niehaus, Eliazaar Mohlala (col.) e Kally Shokane (col.), *Witchcraft, Power and Politics – exploring the Occult in the South African Lowveld*, Londres, Pluto Press, 2001.
- Ivan Kowaleski Figueira de Barros, *A Concepção de História em Giambattista Vico*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de mestrado 2010.
- Jack Goody, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Jacopo Corrado, “The Creole Elite and the Rise of Angolan Proto-Nationalism: 1880-1910”, in *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 15/16, 2005/2006, pp. 57-79.
- Idem*, “The Rise of a New Consciousness: Early Euro-African Voices of Dissent in Colonial Angola”, in *e-Journal of Portuguese History*, vol. V, n.º 2, 2007 (sem numeração), disponível em:
https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/html/jcorrado_main.html
- Idem*, *The Creole Elite and the Rise of Angolan Protonationalism: 1870-1920*, Nova Iorque, Cambria Press, 2008.
- Jaime Cortesão, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid, Parte I – Tomo I (1695-1735)*, Rio de Janeiro, Instituto Rio-Branco, 1950.
- Jaime Nogueira Pinto, *A Direita e as Direitas*, Viseu, Difel, 1996.
- Jaime Rodrigues, “O tráfico de escravos e a experiência diplomática afro-luso-brasileira: transformações ante a presença da corte portuguesa no Rio de Janeiro”, in *Anos 90*, vol. XV, n.º 27, 2008, pp. 107-123.
- James Duffy, *Portuguese Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.

- James H. Sweet, *Recrutar África – Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, [2003]2007.
- Jamie Bruce Lockhart, “Documents relating to the Lander Brothers’s Niger expedition of 1830”, disponível em:
http://www.tubmaninstitute.ca/documents_relating_to_the_lander_brothers_niger_expedition_of_1830.
- Jan Vansina, “The Foundation of the Kingdom of Kasanje”, in *The Journal of African History*, vol. IV, n.º 3, 1963, pp. 355-374.
- Idem*, *Kingdoms of the Savanna*. Madison, University of Wisconsin Press, 1966.
- Idem*, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- Idem*, *Paths in the Rainforests*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- Idem*, *How societies are born: governance in west central Africa before 1600*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004.
- Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution – Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Idem* (edit.), *Modernity and its Malcontents – Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Idem*, *Of Revelation and Revolution – Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Idem*, “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”, in *American Ethnologist*, vol. XXVI, n.º 2, 1999, pp. 279-303.
- Jean-François Bayart, *L’État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Idem*, *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst & Company, [1996]2005.
- Idem*, *Les Études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.
- Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologia de l’identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- Idem*, *L’Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.
- Idem*, *Rétrovolutions*, Paris, Stock, 2010.
- Idem*, *L’Ethnicisation de la France*, Paris, Éditions Lignes, 2011.

- Jean-Loup Amselle (org.) e Elikia M'Bokolo (org.), *Au Coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.
- Jean-Luc Vellut, “Le royaume de Cassange et les réseaux luso-africains (ca. 1750-1810)”, in *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XV, n.º 57, 1975, pp. 117-136.
- Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Jerry Phillips, “Cannibalism qua Capitalism: the metaphors of accumulation in Marx, Conrad, Shakespeare, and Marlowe”, in Francis Barker (ed.), Peter Hulme (ed.), Margeret Iversen (ed.), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Jill Dias, “A sociedade colonial de Angola e o liberalismo português, 1820-1850”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 1981.
- Idem*, “Famine and Disease in the History of Angola”, in *Journal of African History*, vol. XXI, n.º 3, 1981, pp. 349-378.
- Idem*, “Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland: The Impact of European Trade and Colonization on the Mbundu, c. 1845-1920”, in *Paideuma*, n.º 32, 1985, pp. 285-318.
- Idem*, “Photographic sources for the history of Portuguese-speaking Africa, 1870-1914”, in *History in Africa*, n.º 18, 1991, pp. 67-82.
- Idem*, “Estereótipos e realidades sociais: Quem eram os ‘Ambaquistas?’”, in *Construindo o passado angolano: As fontes e a sua interpretação, Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 597-623.
- Idem*, “Caçadores, Artesãos, Comerciantes, Guerreiros: Os Cokwe em perspectiva histórica”, in *A Antropologia dos Tshokwe e Povos Aparentados*, Porto, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 17-48.
- Jill Dias (coord.) e Valentim Alexandre (coord.), Joel Serrão (dir.) e A. H. de Oliveira Marques (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano: 1825-1890*, vol. X, Lisboa, Editorial Estampa, 1998.

- João Carlos Pires Brigola, *Coleções, gabinetes e museus em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Idem*, *Os viajantes e o 'livro dos museus' – as coleções portuguesas através do olhar dos viajantes estrangeirados (1700-1900)*, Porto, Dafne Editora, 2010.
- Idem*, “O colecionismo científico em Portugal nos finais do Antigo Regime (1768-1808)”, in Lorelai Kury (org.) e Heloisa Gesteira (org.), *Ensaio de História das Ciências no Brasil – das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro, Edições UERJ, 2012.
- João Fernando de Almeida Prado, *O Artista Debret e o Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1990.
- João Figueiredo, ““Feitiço do Homem Branco”: ruptura e continuidade na concepção de “feitiço” nos diários de viagem de António Brandão de Mello (1909-1915)”, in *Mneme – Revista de humanidades*, vol. X, n.º 26, 2009.
- João José Reis, “Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1785”, in *Revista Brasileira de História*, vol. VIII, n.º 16, 1988, pp. 57-82.
- Idem*, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- Idem*, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- João José Reis (ed.) e Flávio dos Santos Gomes (ed.), *Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- João Leal (org.), *Adolfo Coelho - Obra Etnográfica. Festas, Costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.
- João Maria André, *Renascimento e Modernidade do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Minerva, 2005.
- João Pedro Marques, “Resistência ou adesão à «causa da humanidade»? Os setembristas e a supressão do tráfico de escravos (1836-1842)” in *Análise Social*, vol. XXX, 1995, pp. 375-402.
- Idem*, *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa, Instituto da Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1999.
- Idem*, “Uma cosmética demorada: as Cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 158-159, 2001, pp. 209-247.

- Idem*, “Arsênio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX”, in *Análise Social*, vol. XXXVI, n.º 160, 2001, pp. 609-638.
- Idem*, “O retorno do escravismo em meados do século XIX”, in *Análise Social*, vol. XLI, n.º 180, 2006, pp. 671-692.
- John K. Thornton, “The Kingdom of Kongo, ca. 1390-1678 – The Development of an African Social Formation”, in *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XXII, n.º 87/88, 1982, pp. 325-342.
- Idem*, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- Idem*, “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”, in *The William and Mary Quarterly*, vol. LX, n.º 2, 2003, pp. 273-294.
- Idem*, *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Idem*, *Cavazzi, Missione Evangelica*, disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>
- John L. Comaroff e Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford, Westview Press, 1992.
- John Miller, *Empire and the Animal Body: Violence, Identity and Ecology in Victorian Adventure Fiction*, Londres, Anthem Press, 2012.
- John Wallen, “The Cannibal Club and the Origins of 19th Century Racism and Pornography (Conference Paper)”, in *The Victorian*, vol. I, n.º 1, pp. 1-13.
- Jorge Caldeira, *José Bonifácio de Andrada e Silva*, São Paulo, Editora 32, 2002.
- Jorge Sousa, *As histórias da imprensa de Nelson Werneck Sodré e de José Manuel Tengarrinha: uma comparação*, 2008, disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-as-historias-da-imprensa-de-nelson-werneck-sodre.pdf>.
- Jorge Vala (org.), *Novos Racismos – Perspectivas Comparativas*, Oeiras, Celta Editora, 1999.
- José Alberto Teixeira Rebelo da Silva, *A Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1834): ciências e hibridismo numa periferia europeia*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2015.
- José Beozzo (edit.), *Para uma história da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1986.

- José C. Curto, “The Anatomy of a Demographic Explosion: Luanda, 1844-1850”, in *The International Journal of African Studies*, vol. XXXII, n.º 2-3, 1999, pp. 381-405.
- Idem*, “Resistência à escravidão na África: O caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola, 1846-1876”, in *Afro-Ásia*, vol. XXXIII, 2005, pp. 67-86.
- José C. Curto (edit.) e Paul E. Lovejoy (edit.), *Enslaving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, Nova Iorque, Humanity Books, 2003.
- José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas, Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX) – Volume I, Das origens ao Marquês de Pombal*, Lisboa, Gradiva, 2006.
- Idem*, *O Mito dos Jesuítas, Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX) – Volume II, Do Marquês de Pombal ao Século XX*, Lisboa, Gradiva, 2006.
- José Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII. António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1983.
- José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1961]1982.
- José Luís Cardoso (ed.), *Memórias Económicas Inéditas (1780-1808)*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1987.
- Idem* (ed.), *Portugal como Problema – A Economia como solução. 1625-1820, Do Mercantilismo à Ilustração*, vol. V, Lisboa, Público, 2006.
- José Luís Lima Garcia, *A Sociedade de Geografia de Lisboa e a propaganda colonial em Portugal no final do século XIX (Análise dos estratos socioprofissionais da S.G.L., no período compreendido entre 1875 e 1900)*, Guarda, ESEG Publicações, 2004.
- José Manuel Sobral, “O Norte, o Sul, a raça, a nação – representações da identidade nacional portuguesa (séculos XIX-XX)”, in *Análise Social*, vol. XXXIX, n.º 171, 2004, pp. 255-284.
- José Pedro Paiva, *Práticas e Crenças Mágicas – O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva História, 1992.
- Idem*, *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.
- Idem*, *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2013.

- José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a cultura europeia: séculos XVI a XVIII”, in *Biblos*, vol. XXVIII, 1952, pp. 203-498.
- Idem*, “O eclectismo em Portugal no século XVIII – Génese e destino de uma atitude filosófica”, in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, vol. VI, 1972, pp. 3-24.
- Idem*, “Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal”, in Francisco Contente Domingues e Luís Francisco Barreto (org.), *Abertura do Mundo – Estudos de História dos Descobrimento Europeus*, vol. I, Lisboa, Presença, 1986, pp. 41-52.
- Idem*, *Portugal e a cultura europeia: séculos XVI a XVIII*, Porto, Campo das Letras, 2006.
- José Tengarrinha, *História da Imprensa Periódica Portuguesa*, segunda edição ampliada, Lisboa, Caminho, [1965]1989.
- Idem*, *Nova história da imprensa portuguesa: das origens a 1865*, Lisboa, Temas e Debates, 2013.
- Joseph C. Miller, *Kings and Kinsmen: The Imbangala Impact on the Mbundu of Angola*, Universidade de Wisconsin, tese de doutoramento, Londres, University Microfilms International, 1972.
- Idem*, “Requiem for the “Jaga””, in *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XIII, n.º 49, 1973, pp. 121-149.
- Idem*, *Kings and kinsmen: early Mbundu states in Angola*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Idem*, “Imbangala Lineage Slavery – (Angola)”, in Suzanne Miers e Igor Kopytoff (ed.), *Slavery in Africa – Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.
- Idem*, “Kings, Lists, and History in Kasanje”, in *history in Africa*, vol. VI, 1979, pp. 51-96.
- Idem*, “Listening for the Past”, in Joseph C. Miller, England Folkestone e Conn Hamden, *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*, Londres, Archon Books, 1980.
- Idem*, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- Idem*, “History and Africa/Africa and History”, in *American Historical Review*, vol. CIV, n.º 1, 1999, pp. 1-32, disponível em: <http://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/presidential-addresses/joseph-c-miller>

- Idem*, “Retention, Reinvention and Remembering – Restoring Identities through Enslavement in Angola and under Slavery in Brazil”, in José C. Curto (edit.) e Paul E. Lovejoy (edit.), *Ensalving Connections – Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, Nova Iorque, Humanity Books, 2003.
- Joseph C. Miller e John K. Thornton, “The Chronicle as source, history and hagiography: The *Catálogo dos Governadores de Angola*”, in *Paideuma*, n.º 33, 1987, pp. 359-389.
- Idem*, “A Crónica como fonte, história e hagiografia: O catálogo dos governadores de Angola” in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 12-13, 1990, pp. 9-55.
- Júlio de Castro Lopo, *Jornalismo de Angola – Subsídios para a sua História*, Luanda, Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964.
- J. D. Hargreaves, “Winwood Reade and the Discovery of Africa”, in *African Affairs*, vol. LV, n.º 226, 1957, pp. 306-316.
- J. H. F. Cyrne de Castro, “Encanamento do Rio Lima”, in *Caderno Vianenses*, vol. VII, 1983, p. 58-66.
- J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Kabengele Munanga, “Origem e histórico do quilombo na África”, in *Revista USP*, vol. XXVIII, 1995-1996, pp. 56-63.
- Kalle Kananoja, “Healers, Idolaters and Good Christians: A case study of creolization and popular religion in mid-eighteenth century Angola”, in *International Journal of African Historical Studies*, vol. XLIII, n.º 3, 2010, pp. 443-465.
- Idem*, *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*, Åbo Akademi University, tese de doutoramento, 2012.
- Karl Polanyi, “Our obsolete market economy: “Civilisation must find a New Thought Pattern””, in *Commentary*, n. 3, pp. 109-117.
- Keith Thomas, “History and Anthropology”, in *Past & Present*, n.º 24, 1963, pp. 3-24.
- Idem*, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Nova Iorque, Charles Scribner’s Sons, 1971.
- Laura Carreiro Massa, “História da Anestesia em Portugal – da época pré-histórica ao século XIX”, in *Revista Sociedade Portuguesa de Anestesiologia*, vol. III, n.º 1, 1991, pp. 71-77.

- Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- Idem*, *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- Laura de Mello e Souza (org.) e Fernando A. Novais (org.), *História da Vida Privada no Brasil*, vol. I, 1997.
- Leila Mezan Algranti (org.) e Ana Paula Megiani (org.), *O Império por Escrito - Formas de transição da cultura letrada no mundo ibérico - séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2009.
- Leonor Pires Martins, *Um Império de Papel – Imagens do Colonialismo Português na Imprensa Periódica Ilustrada (1875-1940)*, Lisboa, Edições 70, 2012.
- Lewis R. Gordon, *Her Majesty's Other Children, Sketches of Racism from a Neocolonial Age*, Boston, Rowman e Littlefield Publishers, 1997.
- Idem*, “Fanon, Philosophy, and Racism”, in Susan E. Babbitt (ed.) e Sue Campbell (ed.), *Racism and Philosophy*, Nova Iorque, Cornell University Press, 1999, pp. 32-49.
- Liam Matthew Brockey (edit.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Farnham, Ashgate, 2008.
- Lígia Maria Sánchez Coelho da Silva Cabrita, *A Representação da mulher no pensamento dos filósofos iluministas portugueses*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, tese de mestrado, 2010.
- Lizabeth Paravisini-Gebert, “Colonial and postcolonial Gothic: the Caribbean”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 229-257.
- Idem*, “Women Possessed: Eroticism and Exoticism in the Representation of Woman as Zombie”, in Margarite Fernández Olmos (ed.) e Lizabeth Paravisini-Gebert (ed.), *Sacred Possessions – Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, New Jersey, Rutgers University Press, 2000.
- Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Lorelay Kury, “Les intructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830)”, in *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. LI, n.º 1, 1998, pp. 65-92.

- Lorelay Kury (org.), *Iluminismo e Império no Brasil. O Patriota (1813-1814)*, Rio de Janeiro, Fiocruz/Biblioteca Nacional, 2007.
- Lorelai Kury (org.) e Heloisa Gesteira (org.), *Ensaio de História das Ciências no Brasil – das Luzes à nação independente*, Rio de Janeiro, Edições UERJ, 2012.
- Lúcia Maria Bastos P. das Neves e Tânia Maria T. Bessone da C. Ferreira, “O medo dos “abomináveis princípios franceses”: a censura dos livros nos inícios do século XIX no Brasil”, in *Acervo*, vol. IV, n.º 1, 1989, pp. 113-119.
- Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, Experiências Escravas e Identidades Africanas na Bahia Setecentista*, Campinas, Unicamp, tese de doutoramento, 2005.
- Luís António de Oliveira Mendes, “Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d’África e o Brasil (1812)”, in *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, n.º 2, 2007, pp. 362-376.
- Luís Cabral de Moncada, “Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal. 1772-1911”, in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XIII, 1937.
- Idem*, *Um ‘iluminista’ português do século XVIII: Luíç António Verney*, São Paulo, Saraiva, 1941.
- Idem*, *Filosofia do Direito e do Estado, Vol. I – Parte Histórica*, Coimbra, Livraria Arménio Amado, 1946.
- Idem*, *Estudos de História do Direito*, 2 volumes, Coimbra, 1949.
- Luís Filipe Moreira Alves do Carmo Reis, *Visões de Império nas vésperas do “Ultimato”: um estudo de caso sobre o imperialismo Português (1889)*, tese de mestrado, Porto, Universidade do Porto, 2006.
- Idem*, *Visões de Império nas vésperas do “Ultimato” –Um estudo de caso sobre o imperialismo português (1890)*, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, disponível em: <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/EB008.pdf>.
- Luís Filipe Silvério Lima, “Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831)”, in *Almanack. Guarulhos*, n.º 3, 2012, pp. 66-81.
- Luís Miguel A.B. Moreira, “O Mapa Corográfico dos Reinos de Portugal e Algarves Copiado do Inglês de W. Faden (1809): construir a imagem de um país” in *IV Simpósio LusoBrasileiro de Cartografia Histórica, atas*, Porto, Universidade do Porto, 2011.

- Luís Nicolau Parés, *A formação do Candomblé: História e ritual da nação Jeje na Bahia*, Campinas, Unicamp, 2011.
- Idem*, *The Formation of Candomblé – Vodun History and Ritual in Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2013.
- Luís Nicolau Parés (edit.) e Sansi, Roger (edit.), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- Luís Reis Torgal, *José da Gama e Castro: história do seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, tese de licenciatura, texto policopiado, 1966.
- Luiz Carlos Villalta, *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de doutoramento, 1999.
- Idem*, “El-Rei, os vassallos e os impostos: concepção corporativa de poder e método tópico num parecer do Códice Costa Matoso”, in *Varia História*, Belo Horizonte, n.º 21, 1999, pp. 222-236.
- Luiz Mott, “Etnodemonologia: a vida sexual do Diabo no mundo íbero-americano – Séculos XVI-XVIII”, in *Religião e Sociedade*, n.º 122, 1985, pp. 64-99.
- Idem*, “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”, in *Revista do Museu Paulista*, n.º 31, 1986, pp. 124-147.
- Idem*, “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”, in João José Reis (ed.) e Flávio dos Santos Gomes (ed.), *Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- Idem*, “Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu”, in Laura de Mello e Souza (org.) e Fernando A. Novais (org.), *História da Vida Privada no Brasil*, vol. I, 1997.
- Luzia Bebiana de Almeida Sebastião, “Os problemas penais do Sul eo Pluralismo Cultural”, in *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, vol. XXIII, n.º 4, 2013, pp. 491-546.
- Lynn Hunt, “Apresentação: história, cultura e texto”, in Hunt, Lynn (edit.), *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Idem* (edit), *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Manolo Florentino (org.) e Cacilda Machado (org.), *Ensaio sobre a escravidão*, vol. I, Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

- Manoel Salgado Guimarães, “As Luzes para o Império: história e progresso nas páginas de *O Patriota*”, in Lorelay Kury (org.), *Iluminismo e Império no Brasil. O Patriota (1813-1814)*, Rio de Janeiro, Fiocruz/Biblioteca Nacional, 2007.
- Manuel Gutierrez, “Rock Art and Religion: The site of Pedra do Feitiço, Angola”, in *The South African Archaeological Bulletin*, vol. LXIV, n.º 189, 2009, pp. 51-60.
- Idem*, “L’art rupestre dans les sociétés sans écriture – Trois sites d’art rupestre d’Angola”, in *Arkeos*, n.º 33, 2012, pp. 23-36.
- Manuel G. Martins, “O desaparecimento do Padroado Português do Oriente e os agentes externos”, in *Africana*, n.º 12, 1993, pp. 9-28.
- Manuel Jacinto Nunes, “A contribuição das Memórias Económicas para o desenvolvimento científico e económico do país”, in *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. II, Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1986.
- Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, “A etnização da África no contexto das políticas coloniais”, in *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930)*, Lisboa, III Reunião Internacional de História de África/Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000, pp. 377-384.
- Manuel Lobato, *Nos 125 anos do IICT - Ciência portuguesa nas regiões tropicais: do projecto africano ao esvaziamento de políticas sob a III república. Parte I*, 2008, disponível em:
<http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=13670>
- Manuel Serrano Pinto, Marco António Cecchini, Isabel Maria Malaquias, Lycia Maria Moreira-Nordemann e João Rui Pita, “O médico brasileiro José Pinto de Azeredo (1766?-1810) e o exame químico da atmosfera do Rio de Janeiro”, in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. XII, n.º 3, pp. 617-673.
- Manuela Cantinho, *O Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa: Modernidade, Colonização e Alteridade*, Lisboa, Fundação Gulbenkian – FCT, 2005.
- Idem*, “Manuel Ferreira Ribeiro e a Secção de Ciências Étnicas da Sociedade de Geografia de Lisboa: da Aclimação às Ciências Colectivas”, 2008, disponível em:
<http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=13214>.

- Manuela Rêgo e Miguel Castelo-Branco, “Paraliteratura de aventuras”, in Manuela Rêgo (coord.) e Miguel Castelo-Branco (coord.), *Antes das Playstations: 200 anos do romance de aventuras em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2003.
- Manuela Rêgo (coord.) e Miguel Castelo-Branco (coord.), *Antes das Playstations: 200 anos do romance de aventuras em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2003.
- Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Portugal não é um país pequeno. Contar o “Império” na pós-colonidade*, Lisboa, Cotovia, 2006.
- Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et ideologia. Étude de cas en Côte-d’Ivoire*, Paris, Hermann, 1975.
- Idem*, « Savoir voir et savoir-vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte-d’Ivoire », in *Africa*, vol. XLVI, n.º 2, 1976, pp. 128-136.
- Idem*, « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d’Afrique (Note critique) », in *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, vol. XXXIV, n.º 1, 1979, pp. 74-84.
- Marcio Goldman, “Lévi-Strauss e os sentidos da História”, in *Revista de Antropologia*, vol. XLII, n.º 1-2, 1999.
- Idem*, “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica”, in *Análise Social*, vol. XLIV, n.º 190, 2009, pp. 105-137.
- Marcos Aurélio da Guerra Dantas, *Vida civil e alerta contra a barbárie da reflexão em Giambattista Vico*, Fortaleza, Universidade Estadual do Ceará, tese de mestrado, 2011.
- Margarida Calafate Ribeiro (ed.) e Ana Paula Ferreira (ed.), *Fantasmas e Fantasias no Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, 2003.
- Margarida Ortigão Ramos Paes Leme, “Do Arco do Cego à Imprensa Régia”, in Fernanda Maria Guedes de Campos *et al.* (org.), *A Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801) – bicentenário: Sem livros não há instrução*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda/Biblioteca Nacional, 1999, pp. 77-90.
- Margarite Fernández Olmos (ed.) e Lizabeth Paravisini-Gebert (ed.), *Sacred Possessions – Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, New Jersey, Rutgers University Press, 2000.
- Maria Angela Marini Esposito, *Giambattista Vico: sua proposta sobre o começo das civilizações e os comentários rabínicos sobre o dilúvio universal*, São Paulo, Universidade de São Paulo, tese de mestrado, 2007.
- Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva, *As Lições de Jill Dias. Antropologia, História, África, Academia*, Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 2013.

- Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Entre caravanas de marfim, o comércio da urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios da África centro-ocidental na década de 1840*, Lisboa, Fundação Biblioteca Nacional, 2008.
- Idem*, “Ares e azares da aventura ultramarina: matéria médica, saberes endógenos e transmissão nos circuitos do Atlântico luso-afro-americano”, in Leila Mezan Algranti (org.) e Ana Paula Megiani (org.), *O Império por Escrito - Formas de transição da cultura letrada no mundo ibérico - séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2009.
- Maria Cristina Portella Ribeiro, *Ideias republicanas na consolidação de um pensamento angolano urbano (1880 c. – 1910 c.): convergência e autonomia*, Lisboa, Universidade de Lisboa, tese de doutoramento, 2012.
- Maria da Conceição Neto, “A república no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o “indigenato””, in *Ler História*, n.º 59, 2010, pp. 205-225.
- Maria de Fátima Brandão e Rui Graça Feijó, “O discurso reformador de Mouzinho da Silveira”, in *Análise Social*, vol. XVI, n.º 1 e 2, 1980, pp. 237-258.
- Maria do Rosário Pimentel, *Chão de Sombras – Estudos sobre Escravatura*, Lisboa, Edições Colibri, 2010.
- Maria Dulce Pombo, *Modelos Terapêuticos em Movimento no Portugal do Século XIX – atores, discursos e controvérsias*, dissertação de Mestrado, Lisboa, ISCTE-IUL, 2010.
- Maria Emília Madeira Santos (org.), *I Reunião de História de África – Relação Europa-África no 3.º quartel do Séc. XIX. Actas*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.
- Maria Eugénia Mata, *Economic Ideas and Policies in Nineteenth-Century Portugal*, policopiado, 2010, disponível em:
<http://run.unl.pt/bitstream/10362/4018/1/Economic%20Ideas%20and%20Policies%20in%20Nineteenth-Century.pdf>.
- Maria Felisa Rodríguez Prado, “Acheegas para uma Bibliografia Africana de Alfredo Margarido”, in *Latitudes*, n.º 24, 2005, pp. 71-72.
- Maria Filomena Mónica, *Fontes Pereira de Melo*, Porto, Edições Afrontamento, 1999.
- Maria Helena Dias, “As explorações geográficas dos finais de Setecentos e a grande aventura da Carta Geral do Reino de Portugal”, in *Revista da Faculdade de Letras – Geografia*, 1.ª Série, vol. XIX, 2003, pp. 383-396.

- Maria Leonor Machado de Sousa, *A Literatura “Negra” ou de Terror em Portugal (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, Novaera, 1978.
- Idem*, *O «Horror» na Literatura Portuguesa*, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- Maria Leonor Machado de Sousa, *et al.*, *Charles Dickens em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2012.
- Maria Luísa Cabral, *As bibliotecas portuguesas na transição para a modernidade, 1800-1850: os seus intérpretes e as suas coleções*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2014.
- Maria Manuela Lucas, “A Ideia Colonial em Portugal (1875-1914)”, in *Revista de História das Ideias*, vol. XIV, 1992, pp. 297-324.
- Maria Paula Meneses, *Fetiçaria e Modernidade em Moçambique: questionando saberes, direitos e políticas*, Coimbra, CES, 2008 (edição policopiada).
- Maria Rita Lino Garnel, *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.
- Maria Teresa Alves da Costa Cirne Cardoso, *Perspectivas do Colonialismo Nacional – A Sociedade de Geografia Comercial do Porto (1880-1888)*, Porto, Universidade do Porto, tese de mestrado, 2000.
- Maria Teresa Filipe Cirne, “Um projecto de colonização portuguesa em Angola nos finais do século XIX (1884)”, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1998.
- Mariana P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World – Benguela and its Hinterland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Mário Reis Marques, *O Liberalismo e a Codificação do Direito Civil em Portugal. Subsídio para o Estudo da Implantação em Portugal do Direito Moderno*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1987.
- Mariza de Carvalho Soares, “Trocando Galanterias: A diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812”, in *Afro-Asia*, n.º 49, 2014, pp. 229-271.
- Mark Goldie (ed.) e Robert Wokler (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Marlise Meyer, *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Espanha à pomba-gira de umbanda*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- Marquês do Funchal, *O Conde de Linhares – Dom Rodrigo Domingos Antonio de Sousa Coutinho*, Lisboa, Typographia Bayard, 1908.

- Marshall Sahlins, *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Martin Chanock, *Law, Custom and Social Order – The colonial experience in Malawi and Zambia*, Portsmouth, Heinemann, 1998.
- Mary Douglas, “Sorcery Accusations Unleashed: The Lele Revisited, 1987”, in *Africa*, vol. LXIX, n.º 2, 1991, pp. 177-193.
- Mary Keller, “re-cognizing W. E. B. Du Bois”, in Mary Keller (ed.) e Chester J. Fontenot Jr. (ed), *re-cognizing W. E. B. Du Bois in the twenty-first century*, Macon, Mercer University Press, 2007.
- Mary Keller (ed.) e Chester J. Fontenot Jr. (ed), *re-cognizing W. E. B. Du Bois in the twenty-first century*, Macon, Mercer University Press, 2007.
- Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nova Iorque, Routledge, [1992]2008.
- Mary Lovell, *A Rage to Live – A Biography of Richard and Isabel Burton*, Nova Iorque, Norton, 1998.
- Matthew Lange, *Lineages of Despotism and Development: British Colonialism and State Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Maurice Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Melville Herskovits, *The myth of the negro past*, Boston, Beacon Press, [1941]1958.
- Mia Bay, “History of Anthropology”, in John Hartwell Moore (ed.), *Encyclopedia of Race and Racism*, Nova Iorque, Macmillan Reference, 2008, pp. 93-97.
- Michael Gamer, “Gothic fictions and Romantic writing in Britain”, in Jerrold E. Hogle (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 85-104.
- Michel Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1872-1977*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1980.
- Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, [1971]1995.
- Michèle Tobia-Chadeisson, *Le fétiche africain: chronique d'un “malentendu”*, Paris, Harmattan, 2000.
- Michiel van Groesen, *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590-1634)*, Leiden, Brill, 2008.

- Miguel Baptista Pereira, “Europa e Filosofia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. II, n.º 4, 1993, pp. 227-294.
- Miguel Telles Antunes, “Saint-Hilaire e as ‘Requisições’ em Lisboa – material do Brasil e outro.”, in *Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research médium*, vol. II, n.º 2, 2011, pp. 394-464.
- Miriam Halpern-Pereira, *Mouzinho da Silveira: pensamento e acção política*, Lisboa, Texto, 2009.
- Nancy Priscilla Naro, Roger Sansi-Roca e David Treece (edit.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2007.
- Nelson de Campos Ramos Junior, *Mediador das Luzes: Concepções de progresso e ciência em António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783)*, São Paulo, USP, tese de mestrado, 2013.
- Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, Rio de Janeiro, Mauad, [1966]1999.
- Norberto Ferreira da Cunha, *Elites e académicos na cultura portuguesa setecentista*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2000.
- Idem*, “Giambattista Vico na cultura portuguesa (das luzes à geração de 70)”, in *Fórum*, n.º 30, 2001, pp. 3-54.
- Nuno da Silva Gonçalves (coord.), *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente*, Lisboa, Brotéria & Fundação Oriente, 2000.
- Idem*, “Padroado”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368.
- Nuno Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito Português: Fontes do Direito*, 5.ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Ofélia Milheiro Caldas Paiva Monteiro, *A formação de Almeida Garrett. Experiência e criação*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, vol. I, 1971.
- Idem*, *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: A sua espiritualidade e a sua poética*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1974.
- Pamela Stewart e Andrew Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Patrícia Carla Valente Ferraz Matos, *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX)*, tese de doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012.

- Patrícia Ferraz de Matos, *As côres do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*, Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais, 2012.
- Patricia Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nova Iorque, 1998.
- Patrick Brantlinger, “Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent”, in *Critical Inquiry*, vol. XII, n.º 1, 1985, pp. 166-203.
- Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Idem*, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2001.
- Paul E. Lovejoy, “Jihad, “Era das Revoluções” e História Atlântica: Desafiando a Interpretação de Reis da História Brasileira”, in *Topoi*, vol. XVI, n.º 30, pp. 390-395.
- Paul E. Lovejoy (ed.) e Jamie Bruce Lockhart (ed.), *Hugh Clapperton into the Interior of Africa, Records of the Second Expedition, 1825-1827*, Leiden, Brill, 2005.
- Paulo Bernaschina (coord.), *Gabinete Transnatural de Domingos Vandelli*, Coimbra, Artez, 2008.
- Paulo de Carvalho, “Imagens e locais sagrados em Luanda”, in *Africana Studia*, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, n.º 13, 2009, pp. 115-123.
- Paulo Jorge de Sousa Pinto, “Os «Jaga» na História do Congo e Angola – em torno de um problema de identidade”, in *Mare Liberum*, n.º 18-19, 1999-2000, pp. 193-243.
- Paulo J. S. Barata, “As bibliotecas no liberalismo: definição de uma política cultural de regime” in *Análise Social*, vol. XL, 2005, pp. 37-63.
- Pedro Calafate (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português – As Luzes*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001.
- Pedro Lains, “Foi a perda do Império Brasileiro um momento crucial do subdesenvolvimento português?”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 3, 1989, pp. 92-102.
- Peter Gay, *The Enlightenment – The Science of Freedom*, Nova Iorque, Norton & Company, [1969]1977.
- Peter Geschiere, *Sorcellerie et Politique en Afrique – La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
- Idem*, *The Modernity of Witchcraft – Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University of Virginia Press, 1997.

- Idem*, *Witchcraft, Intimacy, and Trust: Africa in Comparison*, Chicago, Chicago University Press, 2013.
- Peter Jones, *Reading Virgil – Aeneid I and II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Philip J. Havik, “The Publications of Jill R. Dias”, in *Portuguese Studies Review*, vol. XIX, n.º 1-2, 2011, pp. xxx-xxxiv.
- Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Idem*, *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- Pierre Bourdieu, Roger Chartier e Robert Darnton, “Dialogo à propôs de l’histoire culturelle”, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. LIX, 1985, pp. 86-93.
- Rafael Marquese e Tâmis Parron, “A Internacional Pró-Escravista: a política da escravidão nos Estados Unidos, no Brasil e em Cuba, c. 1820-1860”, São Paulo, Seminário de História Econômica Departamento de História USP, 2011, pp. 1-21, disponível em: http://www.fea.usp.br/feaecon/nucleos_ex.php?i=9&e=18.
- Ralph Delgado, *História de Angola – Primeiro Período e parte do segundo 1482 a 1607*, vol. I, Lisboa, Edição Banco de Angola, 197?.
- Idem*, *História de Angola – Continuação do segundo período 1607 a 1648*, vol. II, Lisboa, Edição Banco de Angola, 197?.
- Idem*, *História de Angola – Terceiro Período 1648 a 1836*, vol. III, Lisboa, Edição Banco de Angola, 197?.
- Idem*, *História de Angola – Terceiro Período 1648 a 1836*, vol. IV, Lisboa, Edição Banco de Angola, 197?.
- Ray Abrahams, *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1994.
- Reinaldo Sudatti Neto, *A visão de Gaspar Barleu sobre a fase holandesa no Brasil e o papel das obras de Piso e Margrave*, São Paulo, PUC São Paulo, tese de mestrado, 2010.
- René Pélissier, *História das Campanhas de Angola – Resistência e Revoltas 1845-1941*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- Ricardo Roque, “Histórias de crânios e o problema da classificação antropológica de Timor”, in *e-cadernos ces*, n.º 1, 2008, pp. 13-36, disponível em: <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos>.

- Idem*, *Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, Londres, Palgrave Macmillan, 2010.
- Idem*, “Mimetic Governmentality and the Administration of Colonial Justice in East Timor, ca. 1860-1910”, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. LVII, n.º 1, 2014, pp. 67-97.
- Richard James Hammond, *Portugal and Africa, 1815-1910: A Study in Uneconomic Imperialism*, Stanford, Stanford University Press, 1966.
- Richard Sugg, *Mummies, Cannibals and Vampires. The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*, Londres, Routledge, 2011.
- Robert Bernasconi, “Hegel at the Court of the Ashanti”, in Stuart Barnett, *Hegel After Derrida*, Nova Iorque, Routledge, 1998.
- Robert Chibka, “Truth, Falsehood, and Fiction in Oroonoko”, in Aphra Behn, *Oroonoko: Or, The Royal Slave*, Londres, Norton Critical Editions, [1688]1997.
- Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nova Iorque, Basic Books, [1984]1999.
- Robert Rotberg, *The founder – Cecil Rhodes and the pursuit of Power*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Robert Wegner, “Livros do Arco do Cego no Brasil colonial”, in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. XI, 2004, pp. 131-140.
- Roberto Ventura, “Leituras de Raynal e a ilustração na América Latina”, in *Estudos Avançados*, vol. II, n.º 3, 1988, pp. 40-51.
- Robin Horton, “African traditional thought and western science”, in *Africa*, vol. XXXVII, n.º 1-2, 1967, pp. 51-71.
- Idem*, *Patterns of thought in Africa and the West – essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Robin Law, “Ideologies of Royal Power: The dissolution and reconstruction of political authority on the ‘Slave Coast’, 1689-1750”, in *Africa*, vol. LVII, n.º 3, 1987, pp. 321-344.
- Idem*, “‘My Head Belongs to the King’: on the Political and Ritual Significance of Decapitation in Pre-Colonial Dahomey”, in *The Journal of African History*, vol. XXX, n.º 3, 1989, pp. 399-415.

- Roger Bastide, *The African Religions of Brazil –Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Johns Hopkins University Press, [1960]2007.
- Roger Chartier, “Text, Symbols, and Frenchness”, in *The Journal of Modern History*, vol. LVII, n.º 4, 1985, pp. 682-695.
- Roger Sansi, “Feitiço e fetiche no Atlântico modern”, in *Revista de Antropologia*, vol. LI, n.º 1, 2008, pp. 123-153.
- Idem*, *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*, Nova Iorque, Berghahn Books, 2009.
- Roger Sansi-Roca, “The Fetish in the Lusophone Atlantic” in Nancy Priscilla Naro, Roger Sansi-Roca e David Treece (edit.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2007.
- Rogério Brittes Pires, “Pequena História da Ideia de Fetiche Religioso: de sua emergência a meados do século XX”, in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. XXXI, n.º 1, 2011, pp. 61-95.
- Idem*, *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objectos Africanos, Olhares Europeus*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, tese de mestrado, 2009.
- Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Ronald Raminelli, *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassallos e governo a distância*, São Paulo, Alameda, 2008.
- Ronald Robinson, John Gallagher e Alice Denny, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*, Cambridge, Palgrave Macmillan, [1961]1978.
- Roquinaldo Ferreira, *American Counterpoint: New Approaches to Slavery and Abolition in Brazil*, New Haven, Yale University, 2010, disponível em:
<http://www.yale.edu/glc/brazil/papers/ferreira-paper.pdf>.
- Idem*, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World – Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014[2012].
- Idem*, “Slave flights and runaway communities in Angola (17th – 19th centuries)”, in *Anos 90*, vol. XXI, n.º 40, 2014, pp. 65-90.
- Rui M. Pereira, “Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 7/8, 2005, pp. 209-241.

- Rui Santos, “A nuvem por Juno? O tema da fisiocracia na historiografia do pensamento económico português”, in *Análise Social*, vol. XXVIII, n.º 2, 1993, pp. 423-443.
- S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, in *Dædalus*, vol. CXXIX, n.º 1, 2000, pp. 1-29.
- Samuel J. Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830 – An Aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978.
- Sandra Jatahy Pesavento, *História & História Cultural*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2004.
- Selma Pantoja, “Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n.º 5-6, 2004, pp. 117-136.
- Idem*, “Personagens entre mares atlânticos: visões de Luanda setecentista”, in *Revista de História Comparada*, vol. VII, n.º 1, 2013.
- Sergio Hamilton da Silva Barra, *Ilustração e Memória: A Impressão Régia do Rio de Janeiro e o projeto do novo Império português*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tese de doutoramento, 2012.
- Simon Schama, *The Story of the Jews. Finding the Words 1000BCE – 1492CE*, Londres, The Bodley Head, 2013.
- Silvia Cobelo, “A Tradução tardia do *Quixote* em Portugal”, in *TradTerm*, n.º 16, 2010, pp. 193-216.
- Sílvio Marcus de Souza Correa, “A Antropofagia na África Equatorial: Etno-História e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real”, in *Afro-Ásia*, n.º 37, 2008, pp. 9-41.
- Stephen Ellis, “Witching-Times: a theme in the histories of Africa and Europe”, in Gerrieter Haar (edit.), *Imagining Evil – Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Asmara, Africa World Press, 2007.
- Stuart Barnett, *Hegel After Derrida*, Nova Iorque, Routledge, 1998.
- Stuart McCook, ““It May Be Truth, but It Is Not Evidente”: Paul du Chaillu and the Legitimation of Evidence in the Field Sciences”, in *Osiris*, vol. XI, 1996, pp. 177-197.
- Susan E. Babbitt (ed.) e Sue Campbell (ed.), *Racism and Philosophy*, Nova Iorque, Cornell University Press, 1999.
- Suzanne Miers e Igor Kopytoff (ed.), *Slavery in Africa – Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

- Tania Macêdo, “A presença da literatura brasileira na formação dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa”, in *Revista Crioula*, n.º 5, 2009, pp. 1-32.
- Teotónio R. de Souza, “O Padroado português do Oriente visto da Índia – instrumentalização política da religião”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, vol. VII, n.º 13-14, 2008, pp. 413-430.
- Idem*, “A conquista espiritual do Oriente: Nota crítica sobre a historiografia da Igreja na Ásia Portuguesa”, in José Beozzo (edit.), *Para uma história da Igreja na América Latina*, Petropolis, Vozes, 1986, pp. 123-135.
- Terence Ranger, “Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A literature Review”, in *Africa*, vol. LXXVII, n.º 2, 2001, pp. 272-283.
- Teresa Bernardino, *Sociedade e Atitudes Mentais em Portugal (1777-1810)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986.
- Terry Castle, “The spectralization of the other in *The Mysteries of Udolpho*”, in Fred Botting (ed.) e Dale Townshend (ed.), *Gothic: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Nova Iorque, Routledge, 2004.
- The Museum of Hoaxes, “The Man-Eating Tree of Madagascar”, 2013, disponível em: http://hoaxes.org/archive/permalink/man_eating_tree_of_madagascar.
- Tiago C. P. dos Reis Miranda, ““Estrangeirados”. A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII”, in *Revista História*, n.º 123-124, 1990-1991, pp. 35-70.
- Timothy D. Walker, *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition – The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*, Boston, Brill, 2005, p. 7.
- Vagner Gonçalves da Silva, “Religiões Afro-Brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)”, in *Revista USO*, São Paulo, n.º 55, 2002, p. 82-111.
- Valentim Alexandre, “Um momento crucial do subdesenvolvimento português: efeitos económicos da perda do Império Brasileiro”, in *Ler História*, n.º 7, 1986, pp. 3-45.
- Idem*, “Um passo em frente, vários à retaguarda – resposta à nota crítica de Pedro Lains”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 3, 1989, pp. 103-110.
- Idem*, “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”, in *Análise Social*, vol. XXVI, n.º 111, 1991, pp. 293-333.

- Idem*, *Os sentidos do Império – Questão Nacional e Questão Colonial na Crise do Antigo Regime Português*, Porto, Edições Afrontamento, 1993.
- Idem*, “Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 11, 1993, pp. 53-66.
- Idem*, “Projecto Colonial e Abolicionismo”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 14, 1994, pp. 119-125.
- Idem*, “A África no Imaginário Político Português (Séculos XIX e XX)”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 15, 1995, pp. 39-52.
- Idem*, “«Crimes and Misunderstandings» Réplica a João Pedro Marques”, in *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n.º 15, 1995, pp. 157-168.
- Idem*, “O Império e a Ideia de Raça (séculos XIX e XX)”, in Jorge Vala (org.), *Novos Racismos – Perspectivas Comparativas*, Oeiras, Celta Editora, 1999.
- Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Idem*, *The Idea of Africa*, Londres, James Currey Publishers, 1994.
- Idem*, *A Ideia de Africa*, Mangualde, Edições Pedagogo, [1994]2013.
- Valeria Alves Esteves Lima, *A viagem pitoresca e histórica de Debret: por uma nova leitura*, Campinas, UniCamp, tese de doutoramento, 2003.
- Valéria Portugal Gonçalves e Francisco Ortega, “Uma nosologia para os fenómenos sobrenaturais e a construção do cérebro ‘possuído’ no século XIX”, in *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. XX, n.º 2, 2013, pp. 373-389.
- Vanicleia Silva Santos, *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*, Universidade de São Paulo, tese de doutoramento, 2008.
- Victor Marques dos Santos, *A Questão Africana e as Relações Luso-Britânicas. 1884-1914*, Lisboa, Edições ISCSP, 2007.
- Virgílio Coelho, “Em busca de Kâbàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do «Reino de Ndongo»”, in *Actas do Seminário – Encontro de Povos e Culturas em Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995.

- Vítor Luís Gaspar Rodrigues e Catarina Medeira Santos, “Fazer a guerra nos trópicos: aprendizagens e apropriações - Estado da Índia e Angola, séculos XVI e XVIII”, in *Actas da VIª Jornada Setecentista. Conferências e Comunicações*, Curitiba, UFPR, 2006.
- Wade Davis, *Passage of Darkness: the Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.
- Washington Santos Nascimento, “Além do medo: a construção de imagens sobre a revolução haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Cadernos de Ciências Humanas*, vol. X, n.º 18, 2007, pp. 469-488.
- Idem*, “São Domingos, o grande São Domingos”: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”, in *Dimensões*, vol. XXI, 2008, pp. 125-142.
- William Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- William Joel Simon, *Scientific Expeditions in the Portuguese Overseas Territories (1783-1808) and the role of Lisbon in the Intellectual-Scientific Community of the late Eighteenth Century*, Lisboa, Centro de Estudos de Cartografia Antiga/ IICT, 1983.
- William Pietz, “Bosman’s Guinea: The Intercultural Roots of an Enlightenment Discourse”, in *Comparative Civilizations Review*, n.º 11, 1982, pp. 1-22.
- Idem*, “The Problem of the Fetish, I”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 9, 1985, pp. 5-17.
- Idem*, “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 13, 1987, pp. 23-45.
- Idem*, “The Problem of the Fetish, IIIa: *Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 16, 1988, pp. 105-124.
- Idem*, “Afterword: How to grow oranges in Norway”, in Patricia Spyer (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, Routledge, Nova Iorque, 1998.
- William Winwood Reade, *Savage Africa; Being the Narrative of a Tour in Equatorial, Southwestern, and Northwestern Africa; With notes on the habits of the Gorilla; on the existence of Unicorns and Tailed Men; on the slave-trade; on the origin, character, and capabilities of the negro, and on the future civilization of western Africa*, Nova Iorque, Harper & Brothers, 1864.

- Wolfgang Döpcke, “A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra”, in *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. XLII, n.º 1, 1999, pp. 77-109.
- Wyatt MacGaffey, “Fetishism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective”, in *Africa*, vol. XLVII, n.º 2, 1977, pp. 172-184.
- Idem*, “African objects and the idea of fetish”, in *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 25, 1994, pp. 123-131.
- Idem*, “Complexity, Astonishment and Power: the Visual Vocabulary of Kongo Minkisi”, in *Journal of Southern African Studies*, vol. XIV, n.º 2, 1988, pp. 188-203.
- W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1968.
- Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- Zília Osório de Castro, “A sociedade e a soberania – doutrina de um vintista”, in *Revista de História das Ideias*, vol. II, 1978-1979, pp. 171-230.
- Idem*, “Constitucionalismo vintista. Antecedentes e pressupostos”, in *Revista do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa*, 1986.
- Idem*, “Cultura e ideias do liberalismo”, in *Lusitania Sacra*, n.º 12, 2000, pp. 17-35.