



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

ISSN: 1980-864X

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Almeida, Carlos

“Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham” – a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-ocidental do continente africano (sécs. XVI-XVII)

Estudos Ibero-Americanos, vol. 44, núm. 3, 2018, Setembro-Dezembro, pp. 409-420

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

DOI: 10.15448/1980-864X.2018.3.29579

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134658381003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



“Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham” – a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-occidental do continente africano (sécs. XVI-XVII)

“Inhabitants of this Black Ethiopia, Descendants of Ham” – Ham’s Curse in the Missionary Literature on the Central-Western Region of the African Continent (16th-17th Centuries)

“Habitantes de esta negra Etiópia, descendientes de Ham” – la maldición de Ham en la literatura misionera sobre la región centro-occidental del continente africano (siglo XVI-XVII)

Carlos Almeida

Centro de História da Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Resumo: O tópico da maldição de Ham foi um instrumento central na construção do pensamento europeu sobre a alteridade do africano e, em particular, como estratégia justificativa para a escravidão e o tráfico atlântico. A região centro-occidental do continente africano foi, ao mesmo tempo, a região mais intensamente envolvida no tráfico de escravos e aquela onde a relação cultural com a Europa se revelou mais duradoura. No estudo presente analisa-se o uso do topos da maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-occidental do continente africano. Sustenta-se a ideia que a maldição de Ham constituiu um eixo agregador das múltiplas facetas da realidade social e cultural daquela região que os missionários consideravam próprias do viver incivil e que procuravam erradicar como condição necessária para a conversão dos africanos, e que só marginalmente foi usada como instrumento de legitimação do tráfico negreiro.

Palavras-chave: missionários capuchinhos; África Central; escravatura; literatura de viagens.

Abstract: The topic of Ham’s curse was an important tool in the construction of European thinking on the otherness of the African and, in particular, as a strategy for the justification of slavery and slave trade. The central-western region of the African continent was both the region most intensely involved in the slave trade and the one where the cultural relationship with Europe proved to be more lasting. This paper analyse the use of the topos of the Ham curse in the missionary literature on the central-western region of the African continent. It sustains the idea that Ham’s curse, apart from being an instrument of legitimization of the slave trade, is an aggregate axis of the multiple facets of the social and cultural reality of the region which the missionaries considered to be proper of an uncivil living and which to eradicate as a fundamental requirement for the conversion of Africans.

Keywords: capuchin missionaries; Central Africa; slavery; travel literature.

Resumen: El tema de la maldición de Ham fue un instrumento central en la construcción del pensamiento europeo sobre la alteridad del africano y, en particular, como estrategia justificativa para la esclavitud y el tráfico atlántico. La región centro-occidental del continente africano fue al mismo tiempo la región más intensamente involucrada en el tráfico de esclavos y aquella donde la relación cultural con Europa se reveló más duradera. En el presente estudio se analiza el uso del topos de la maldición de Ham en la literatura misionera sobre la región centro-occidental del continente africano. Se sostiene la idea que, además de instrumento de legitimación del tráfico negrero, la maldición de Ham constituyó un eje agregador de las múltiples facetas de la realidad social y cultural de aquella región que los misioneros consideraban propias del vivir incivil y que buscaban erradicar con condición necesaria para la conversión de los africanos.

Palabras clave: capuchinos; África Central; esclavitud; literatura de viajes.

A Crónica de Gomes Eanes de Zurara constitui um texto fundador no processo de encontro da Europa com o continente africano. Muito em particular, a descrição da chegada das caravelas a Lagos com o cortejo punjente de mulheres e homens escravizados, repartidos entre os membros da tripulação, apartados “os filhos dos padres e as molheres dos maridos, e os huïs irmãos dos outros”, assinala, simbolicamente, o momento inicial do processo secular de expansão do tráfico negreiro atlântico (ZURARA, 1973, p. 122/123). Esse não fora, entretanto, o primeiro resgate de cativos. Por volta de 1441, já Antão Gonçalves, cavaleiro do infante D. Henrique, durante uma viagem que fizera além do Bojador, capturara, numa surtida por terra, um grupo de homens e mulheres entre os quais se contava um cavaleiro mouro que respondia pelo nome de Adahu (ZURARA, 1973, p. 75). Conta Zurara que como “naturalmente todo o preso deseja ser livre”, Adahu procurou por todas as formas convencer Gonçalves a devolvê-lo à sua terra, prometendo que lhe daria em troca, cinco ou seis “mouros negros”, além de dois outros de semelhante condição que se contavam entre aqueles cativos (ZURARA, 1973, p. 85). O surgimento deste elemento na narrativa – “mouros negros” – impõe ao cronista um excursus, na tentativa de dar conta da novidade que assim se revelava nos caminhos que se abriam ao longo da costa atlântica do continente africano.¹ Sendo mouros, como os outros, estes eram negros e servos dos primeiros, condição que, para Zurara, só podia radicar na maldição que lançara Noé, após o Dilúvio, sobre o seu filho Ham, de quem aqueles “mouros negros” derivariam, e de acordo com a qual a sua descendência deveria, para sempre, ser sujeita a todas as gerações do mundo (ZURARA, 1973, p. 85).² Este nível de descrição – vinculando a cor da pele ao estatuto social – apresenta-se, entretanto, insuficiente para as necessidades e, logo adiante, o cronista sente necessidade de acrescentar, à representação do outro, um novo registo de análise. Ao ponderar sobre a proposta de Adahu, Adão Gonçalves inclina-se para o bem que se alcançaria com aquele resgate pois, além dos proveitos que retiraria de outra expedição, muito aproveitaria com ele ao serviço do infante já que, aqueles mouros, posto que negros, tinham

alma como os mais e não eram em verdade mouros antes provinham da linhagem do gentio, “pelo qual seriam melhores de trazer ao caminho da salvação” (ZURARA, 1973, p. 86).³

Desta forma, Zurara, ao mesmo tempo que a ele recorre, parece desvalorizar o alcance explicativo do *topos* da geração de Noé, e em especial a maldição evocada no Genesis 9, submetendo a questão da cor da pele e a sua relação com a servidão ao primado das crenças, designadamente a maior ou menor disponibilidade para a proposta salvífica do cristianismo. E, de facto, o recurso à maldição hamítica é marginal na economia do discurso cronístico, de tal maneira que nem sequer é retomado quando o relato alcança a “terra de negros” (HORTA, 1991, p. 252 e 262).⁴ Todavia, importa ter presente que é em Zurara que se encontra, provavelmente, uma das primeiras formulações do mito que se tornará clássico nos séculos seguintes (BRAUDE, 1997, p. 127-129). Com efeito, mais do que um instrumento explicativo para as diferenças que se revelavam ao olhar europeu, o recurso àquela figura servia o propósito de justificar o cativo que, já no séc. XV, era imposto aos africanos negros capturados pelos portugueses em rápidas surtidas ou transaccionados nos portos da costa ocidental do continente. A sua *Crónica* deve aliás, nesse particular, ser lida em estreita conexão com as bulas papais publicadas entre 1452 e 1455, *Dum Diversas* e *Romanus Pontifex*, na conciliação que buscam os discursos aí explanados entre a possibilidade da salvação dos africanos e a condição servil a que a conquista portuguesa os sujeitava (MARCOCCI, 2016, p. 132). Afinal, e ao contrário do que uma primeira leitura sugeria, a invocação da condição de gentio do “mouro negro”, tornando-o mais disponível para o baptismo, em nada conflitua com a afirmação dos fundamentos que legitimavam a sua sujeição.

³ Zurara fundamenta a sua afirmação sobre a vinculação entre os “mouros negros” e a descendência de Ham na leitura de vários autores, entre eles D. Rodrigo Jimenes de Rada, arcebispo de Toledo na primeira metade do séc. XIII, presumivelmente na sua *De rebus Hispaniae*, e Flavius Josephus na célebre *Antiquitates Judaicae* (ZURARA, 1973, p. 85). Contudo, se no texto do erudito judeu não existe qualquer menção que relacione a descendência de Ham com África ou a negritude (WHITFORD, 2009, p. 24), já na obra do bispo de Toledo a referência a África é explícita, mas a questão da negritude está omissa (MARQUES DE LA FUENTESANTA DEL VALLE, 1893, p. 10 e 13).

⁴ José Horta sugere que Zurara terá tomado o *topos* da maldição de Ham a partir da *General Estoria* de Alfonso X, “onde vai buscar as citações das autoridades” com excepção da referência aos negros (HORTA, 1991, p. 252). Contudo, ainda que a obra do bispo de Toledo seja citada por Alfonso X – mas não a de Josephus, pelo menos de maneira expressa – tal não acontece nessa passagem precisa. Aliás, em *De rebus Hispaniae* vincula-se Ham ao povoamento de África, mas não é feita qualquer menção à maldição lançada sobre a sua descendência.

¹ Sobre a polissemia da categoria “mouro-negro” na cronista ibérica dos séculos XIV a XVI, veja-se Horta, 1991 e, mais recentemente, Blackmore, 2006.

² No texto da crónica escreve-se “Caim”, em vez de Cam, uma confusão frequente na época e a que adiante se retornará, entre Ham, filho de Noé, e Caim, filho de Adão, também ele alvo de uma maldição divina. Neste trabalho, entretanto, para o filho de Noé utilizar-se-à sempre a versão latina Ham.

Uma problemática

O mito invocado por Zurara possui uma genealogia longa, complexa, e por vezes caprichosa, cujo tratamento não cabe nos limites deste trabalho (GOLDENBERG, 2003). Enquanto modelo explicativo para as diferenças físicas e culturais da humanidade, ele tornar-se-ia, durante o período moderno europeu, numa instância explicativa fundamental para justificar tanto a existência de uma humanidade de pele negra como a condição servil a que estavam sujeitos os africanos negros. De acordo com o texto bíblico, Genesis 9, Ham, filho de Noé, encontrou certo dia o seu pai, deitado, ébrio e desnudo. Ao invés de o compôr, Ham correu a chamar os seus irmãos Sem e Jafet que cobriram o pai, afastando o olhar deliberadamente do seu corpo. Quando acordou da sua nudez e tomou conhecimento da atitude do seu filho, Noé terá amaldiçoado Canã, o filho de Ham, “ait maledictus Chanaan servus servorum erit fratribus suis” (Genesis 9:25). Uma história longa e complexa de sucessivas exegeses foi moldando um texto, ele próprio ambíguo e de significado obscuro, e carregando sobre ele significações diversas até o converter num instrumento duradouro de justificação de uma visão negativa e segregacionista sobre África e os africanos. Durante essa história tortuosa, várias derivações e evoluções de sentidos foram-se produzindo, que, a um tempo, deslocaram a maldição, de Canã para Ham, e estabeleceram o nexos entre a negritude e a escravidão.⁵ A genealogia que faz remontar à geração de Noé o povoamento dos continentes e, nessa medida, a explicação para as diferenças físicas e culturais da humanidade – Sem para a Europa, Iafeth para a Ásia e Ham para África – assim como a confusão frequente entre Ham, filho de Noé, e Caim, filho de Adão – condenado à errância eterna pelo crime cometido contra o seu irmão e amaldiçoado também ele com uma marca física que o singulariza entre todos os homens – contribuíram para consolidar a figura de Ham como pai genealógico dos africanos negros, desta forma fechando o ciclo discursivo que fundaria na escritura o destino dos africanos submetidos à escravidão (WHITFORD, 2009; GOLDENBERG, 2003; HAYNES, 2002; BRAUDE, 1997).

⁵ O termo “negritude” é aqui usado como simples designativo da cor da pele negra, sem qualquer conotação com os significados sobre ele carregados pelo movimento político e intelectual que se desenvolveu a partir da primeira metade do séc. XX nos círculos intelectuais das colônias francesas, em África e nas Caraíbas, e que o usaria como marca de afirmação cultural e identitária.

Ora, este processo está longe de ser um debate erudito, limitado aos círculos ilustrados, ou encerrado no circuito de discussões dogmáticas sobre a exegese bíblica. Ao contrário do que se estimou, ainda que as suas raízes mergulhem na literatura rabínica e patrística e respectivos legados medievais, a sua evolução, de que o texto de Zurara constitui um momento, ocorre entre as centúrias de quinhentos a setecentos, em simultâneo com o gradual alargamento do conhecimento, ainda que limitado e descontínuo, sobre a paisagem natural e cultural africana e, sobretudo, a expansão do tráfico negreiro (BRAUDE, 1997). Aos poucos, a imagem de Ham constitui o pólo aglutinador onde se agregam visões estigmatizantes sobre a cor negra, vista como desvio normativo e, em última análise, como anátema, mas também sobre a impudícia, o comportamento desregrado e a exaltação das paixões entendida como expressão da incivilidade dos africanos, justificando a aplicação de uma medida disciplinadora como a escravidão que assim era investida de sentido salvífico (WHITFORD, 2009). Mesmo que de forma implícita, ele atravessa toda a produção textual europeia sobre as relações que se vão tecendo com os mundos africanos e, mais do que isso, estrutura discursos, comportamentos, e práticas políticas, sociais e religiosas.

O contexto

Na costa ocidental africana, e desde as viagens de Diogo Cão, a região que se desenvolve para sul do rio Congo foi aquela que, desde cedo e de forma contínua, mais estreitas relações estabeleceu com a Europa. A região de onde partirá perto de metade do contingente total de homens e mulheres africanos traficados como escravos para as Américas é, ao mesmo tempo, aquela onde a presença do cristianismo e a acção dos missionários católicos europeus se fez sentir de forma mais notória (HILTON, 1985; THORNTON, 1983 e 1992).⁶ Desde o baptismo do Mwene Kongo Nzinga Nkuwu, 1491, o cristianismo foi reinterpretado pela cosmologia Kongo, apropriado e incorporado como mais uma instância de legitimação do poder. Membros da aristocracia local foram iniciados na doutrina, e constituíram uma elite letrada ao serviço do reforço da lógica centrípeta do poder no Kongo. Durante os séculos XVI e XVII, o Kongo manteve relações diplomáticas e religiosas com Lisboa e Roma. Em 1608, um seu embaixador, Antonio Manuel Nvunda,

⁶ Transatlantic Slave Trade Database.

alcançou, ao cabo de muitos trabalhos, a cidade papal. Faleceria dois dias antes da audiência com o Pontífice, e as suas exéquias, celebradas por toda a cidade até à sepultura na igreja de Santa Maria Maggiore, atestam a impressão que a sua missão suscitara na Cúria romana (HEYWOOD; THORNTON, 2007). O propósito desta missão era obter o pleno reconhecimento da dignidade da cristandade no Kongo. De alguma maneira, esse facto fora já reconhecido pelo Papa que, em 1596, fixara em Mbanza Kongo, o centro político do poder no Kongo, a nova diocese de São Salvador e Luanda, ainda que os efeitos dessa medida tenham sido atenuados, além dos longos períodos de vacatura da prelazia, pelo facto de os bispos nomeados, na sua maior parte, terem escolhido Luanda como sua residência o que em si mesmo reflecte as tensões que sempre se avolumariam entre a autoridade papal e os privilégios do Padroado Régio (SILVA, 2003). A partir de 1645, a Sagrada Congregação da Propaganda Fide instituiu uma missão apostólica dedicada à região e que atribuiu à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (SACCARDO, 1982). Entretanto, a fundação de Luanda, a partir do último quartel do séc. XVI, abriu uma nova frente de penetração do cristianismo, ainda que de feição diversa daquela verificada no Kongo, porque associada, agora, à extensão de uma presença colonial europeia na região. Aí se situaria um dos principais portos de embarque dos escravos transportados para as Américas, de forma crescente a partir do século XVII, seguramente o mais importante (ALENCASTRO, 2000).⁷

A dinâmica do relacionamento da Europa com esta região, grosso modo compreendida entre o rio Kongo, a norte, e o rio Kwanza, a sul, gerou uma abundante massa de documentação, onde abundam relatos e informações sobre a paisagem natural e cultural (HILTON, 1987). Entre essa documentação, avultam, em particular, os textos produzidos por missionários,

de diferentes institutos e proveniências, mas onde predominam jesuítas – na sua maioria portugueses – e capuchinhos – na sua maioria italianos. Com modelos de fixação diferentes, e enquadramentos institucionais também distintos, deve reconhecer-se ainda assim que, embora com cambiantes que estão longe de cingir-se às linhas que distinguem as ordens religiosas, dependentes antes das circunstâncias particulares da acção e do contexto político e social africano em que intervêm cada missionário, estes religiosos produziram, no geral, um pensamento relativamente coerente sobre o modo de vida dos africanos e a abordagem pastoral mais adequada (ALMEIDA, 2009).

A produção textual de jesuítas e capuchinhos sobre a região centro-africana é bastante desigual, desde logo no plano cronológico, lacunar no caso dos inacianos, mais regular a dos franciscanos, na dimensão – bem mais volumosa a segunda que a primeira – e na sua tipologia – manuscrita a dos inacianos, mais diversificada a dos capuchinhos, com um número muito assinalável de obras impressas. A cronologia particular de cada missão é também distinta, estendendo-se a missão jesuíta, grosso modo, entre 1548 e meados do séc. XVIII, e prolongando-se a missão capuchinha, de 1645 até 1835. Se a estes factores se somar o modelo particular de fixação de uma e outra ordem, sedentário o dos jesuítas, mais disperso e errante o dos capuchinhos, ver-se-à como a análise da produção textual destas duas ordens religiosas apresenta complexidades que não podem deixar de ser consideradas.

Ham na literatura missionária

Salvaguardada a especificidade de cada escrito, o discurso naturalista e etnográfico constitui um registo fundamental e estruturante no relato das experiências vividas e das incidências concretas da actividade missionária. E para estes religiosos, também, de igual modo como para Gomes Eanes de Zurara, o tema da maldição de Ham apresenta-se como um recurso útil para explicar, não apenas a realidade que se observava, mas sobretudo as dificuldades particulares do ofício missionário naqueles lugares. Daí o interesse desta documentação: ela reflecte e é produzida na sequência de uma experiência concreta de relação com a realidade africana, elabora uma narrativa orientada pela preocupação de tornar inteligível, ao leitor europeu, a diferença que aí se observa, ao mesmo tempo que se oferece como modelo de edificação, expondo ao juízo alheio, em primeira instância dos seus superiores, a

⁷ Em obra recente, Francisco Bethencourt defende que “o caso especial da evangelização do Congo não teve um impacto significativo ou perene na percepção europeia dos negros”, atribuindo a uma suposta “erosão da presença europeia e cristã no Congo” e ao impacto do incremento do tráfico de escravos a “deterioração de um início tão auspicioso” (BETHENCOURT, 2016, p. 126 e 284/285). Tal apreciação, para além da fragilidade que resulta de um aparente desconhecimento das diferentes dimensões do relacionamento daquela região com África, parece insistir numa ideia antiga, glosada por uma certa historiografia colonial ou tributária do legado das ordens religiosas envolvidas na missionação naquela região, que opõe missão e conquista como dois pólos anti-téticos e mutuamente excludentes. Por outro lado, confrontar os relatos do final do séc. XV com relações de meados do séc. XVII, subtraindo dessa análise os contextos particulares de produção de uns e de outros textos, não fornece terreno heurístico seguro para a produção de tais juízos.

conformidade dos actos praticados com as regras das ordens religiosas (ALMEIDA, 2009, p. 571-710). Não já nos centros eruditos do pensamento europeu, mas agora em terras cultural e geograficamente distantes, a literatura missionária constitui um espaço privilegiado para observar até que ponto a genealogia de Noé e, em especial, o mito de Ham se apresenta como recurso útil e pertinente na hora de “produzir a alteridade” africana (SCHAUB, 2016, p. 108), e como conviveram essas figuras com a dimensão universalista da proposta evenagelizadora.

Diga-se, entretanto, que o tópico está expressamente ausente dos relatos jesuítas. O recurso a metáforas que, a partir de juízos estéticos sobre a oposição entre o branco e o negro, elaboram sobre o comportamento dos africanos considerado como invariante é frequente. Assim, para o padre Pedro Tavares, que escrevia na década de 1630, a glória de deus e proveito das almas eram o “branco e alvo” a que sempre se dedicava, e a atitude dos africanos era de “negra obstinação” na veneração dos objectos rituais que dispunham em um “negro cadafalso”.⁸ A utilização do negro como adjetivo que qualifica as diferentes acções e comportamentos entendidos como próprios dos africanos contribui para acentuar a marca cromática como descritor cultural. Mas, além disso, é para a própria cor da pele que é remetida a explicação para o que se entendia ser o comportamento dúplice dos africanos já que a face negra impedia que aflorassem ao rosto as cores que revelavam os estados interiores da alma, ideia que, como adiante se verá, é retomada por alguns padres capuchinhos.⁹ Seja como for, é certo que em nenhum momento o mito é utilizado pelos padres jesuítas para explicar a condição de escravo a que eram sujeitos os africanos, seja no quadro das relações de dependências nas suas sociedades, seja no contexto do tráfico atlântico.

Pelo contrário, o tema encontra eco explícito e significativo entre os missionários capuchinhos, e em alguns dos principais textos produzidos no âmbito da “Missio Antiqua”. E é sobre essas obras que tratará este texto. São quatro, os religiosos que evocam expressamente o tópico da maldição de Ham, Antonio da Gaeta (1669), Giovanni Antonio Cavazzi da

Montecuccolo (1665),¹⁰ Girolamo Merolla da Sorrento (1692) e Antonio Zucchelli da Gradisca (1712). São alguns dos mais destacados missionários da ordem, tanto pela relevância da sua acção como, em particular, pela qualidade e diversidade das obras produzidas. Por junto, abarcam um período que se estende desde 1654, ano da chegada de Antonio da Gaeta e de Giovanni Antonio Cavazzi a Luanda, até 1712, data da impressão da *Relazioni del Viaggio...* de Antonio Zucchelli. Tanto Antonio da Gaeta como Cavazzi desenvolveram actividade na região mbundu, ao passo que Merolla e Gradisca concentraram a sua acção no Nsoyo, a formação mais a norte, junto à embocadura do rio Congo, e onde a presença missionária e a influência do cristianismo foi mais contínua.

A produção textual destes quatro missionários é diversificada (FARIA, 1965; AUTOR, 2009; SACCARDO, 1982, v. I, p. 570-575, v. II, p. 128-130 e 216-219). Se nos dois primeiros casos, estamos perante autores prolixos, com uma epistolografia variada, além de obras de muito grande folgo, como a relação sobre a conversão da rainha Njinga escrita por António da Gaeta, ou a *Istorica descrizione dei tre regni* e o manuscrito *Missione evangelica...* comumente chamado Araldi, ambos de Cavazzi, para o caso de Merolla e Antonio da Gradisca dispomos apenas das obras impressas produzidas por cada um sobre os seus anos de missão, respectivamente a *Breve e Succinta relatione...*, e a *Relazioni del Viaggio...*. Diga-se, entretanto, que o tema da maldição de Ham é expressamente invocado apenas nas obras compendiosas escritas por cada um destes religiosos e posteriormente impressas, estando ausentes da correspondência, o que pode explicar-se dada a natureza circunstancial, e porventura menos sistemática do registo epistolar, do ponto de vista da representação do outro. Exceptua-se deste conjunto o caso de Cavazzi, pois o tema é tratado apenas no manuscrito *Missione evangelica...*, ocorrendo nove referências, todas no volume A, aquele de cariz mais marcadamente etnográfico (THORNTON, 1979).

Importa ainda referir, no plano do processo de construção textual, que as obras impressas – tanto quanto se sabe, com excepção de Zucchelli – foram sujeitas a um processo de revisão e reelaboração levado a cabo por outros religiosos que não conheceram a missão e que lhes deram a aparência final. A vida tormentosa da *Istorica descrizione...* do padre Cavazzi

⁸ “Carta do Padre Pedro Tavares ao Reitor do Colégio de Luanda (8.6.1631)”, in: António Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, I Série, v. VIII, Doc. nº 7, p. 39, e Pedro Tavares, *Pera o Padre Provincial da Companhia de Jesus em Portugal (29.6.1635)*, ARSI, *Lusitana*, 55, ff. 84v/85.

⁹ Pedro Tavares, *Carta e verdadeira relação...*, BPE, CXVI/2-4, f. 39v.

¹⁰ Como adiante se explicará, a obra de Cavazzi alvo de atenção será a *Missione Evangelica*, manuscrito em três volumes conhecido como Araldi. Dado que o volume A apresenta a data de 1665, adopta-se essa como a data de referência para a sua redacção.

ilustra a tramitação complexa a que um texto podia ser sujeito desde a redacção final pelo missionário à sua aprovação e posterior edição, ainda que não pareça que as obras dos demais autores em apreço tenham sofrido contratempos similares (FARIA, 1965, p. XXXIII-XLI). O facto de não se dispôr, até ao momento pelo menos, dos textos originais produzidos pelos missionários antes do exame crítico dos seus pares, aqui com a muito valiosa excepção do texto de Cavazzi, ou até mesmo do original manuscrito da obra impressa, limita o alcance desta linha interpretativa. Isto tudo para dizer que é possível, como hipótese académica, que as referências ao tema da maldição de Ham – até pela sua natureza controversa e douda – pudessem ter sido descarregadas sobre o trabalho original pelos revisores, no processo de redução do texto ao “estilo histórico e narrativo” (MEROLLA, 1692). O caso particular de Cavazzi aponta, entretanto, para o contrário, e sugere que a generalidade dos missionários não só reconhecia aquele tópico como lhe conferia pertinência explicativa. Como adiante se verá, a utilização particular que dele fazem estes missionários confirma esta indicação e reforça a ideia que a maldição de Ham adquirira uma plasticidade tal capaz de projectar a sua função interpretativa muito para lá da justificação sobre a aparência cromática daquelas populações do continente africano, ou até mesmo da sua sujeição à escravidão.

Ham e a negritude

Deve, aliás, notar-se que, de todos, Girolamo Merolla da Sorrento é o único que evoca expressamente a maldição de Ham apenas para efeitos de justificação da negritude. Na entrada da parte segunda da *Breve e Succinta Relatione...*, dominada pela viagem que realizou junto à margem norte do rio Congo, o missionário caracteriza a Etiópia – termo etimologicamente ligado à cor negra e que é utilizado pela generalidade dos religiosos capuchinhos para designar a metade do continente africano a sul do Saara – como “oscuro, e luttuoso Mausoleo” dos europeus, dada a oposição do clima, a novidade e diversidade dos alimentos, mas também pela “nerezza nelle di lei Populatione natie” (MEROLLA, 1692, p. 258).¹¹ É nesta sequência,

quando discute as explicações para a negritude, a “negrura, e corporal caligine delle sue foliginose nationi”¹² – fórmula que bem reflecte a estranheza ante o que se entende como desvio normativo – que o recurso à geração de Noé se apresenta como útil. O missionário começa por examinar a hipótese climática que atribuía a cor da pele ao clima e, em particular, à vizinhança com o sol, mas rapidamente a afasta por inverosímil, já que, situados à mesma distância da linha do equador, diferentes lugares geravam homens de tez diversa, do branco ao castanho ou ao negro. Inclina-se, em consequência, como aliás a generalidade dos seus companheiros, para a segunda opção, que considerava ser a cor da pele função da “stirpe, descendenza, e prosapia”¹³ (MEROLLA, 1692, p. 258). Em favor daquela tese, o missionário evoca diferentes autoridades e é aliás o único dos quatro religiosos a fazê-lo a este propósito. Começa pelo erudito de Pavia, Gerolamo Cardano (1501-1576), homem de múltiplos interesses e obra vasta, que defendera tal princípio num dos seus textos dedicados a matérias da natureza, *De varietate rerum*, obra editada em Basel, em 1556, e várias vezes reeditada. Recorre, depois, ao concurso de Ovídio, e ao livro II de *Metamorphoses*, numa passagem ainda assim equívoca para os fins que o padre buscava, já que a origem da cor negra da pele do *Aethiopum populos* é remetida para o grande incêndio que invadiu a terra depois que Faetonte perdeu o controle do carro do sol que se atrevera a guiar através dos céus (Ovídio, *Metamorphoses*, Liv. II, v. 235/236). Merolla conclui a evocação das autoridades com Isidoro de Sevilha e é nesse ponto que a geração de Noé é convocada. Isidoro é uma figura central no movimento de popularização do mito como fundamento do povoamento e da diversidade cultural (BRAUDE, 1997). Todavia, como o próprio missionário admite, a utilização do texto de Isidoro é feita a partir de uma leitura, apressada e incorrecta diga-se, da obra de Paolo Aresi (1574-1644), bispo de Tortona durante a primeira metade de seiscentos (ARESE, 1635, p. 96).¹⁴ Escreve Merolla

¹² “névoa corpórea e negra das suas fuliginosas nações” (t. A.).

¹³ “estirpe, descendência e prosápia” (t. A.).

¹⁴ Na conclusão do seu excursus, Merolla atribui a Isidoro de Sevilha uma frase que o próprio Aresi credita a favor de um exegeta beneditino francês, Gilbert Générard (1535-1597), provavelmente colhida na sua *Chronographiae libri quatuor: priores duo sunt de rebvs veteris populi, & praecipuis quatuor millium annorum gestis*, na edição de 1599, publicada em Lion. Na verdade, há boas razões para pensar que o trecho que se vem analisando é colhido nesta mesma obra de Aresi, já que toda a argumentação, com excepção da referência a Ovídio, mas incluindo a refutação da tese climática, é colhida nesta obra de Aresi. Algo que só uma investigação ulterior poderá determinar com segurança.

¹¹ “... e toda a negrura da população nela nascida, bem pode chamar-se um obscuro e luttuoso Mausoléu dos Europeus”, tradução do Autor (t. A.).

que, tal como o lera em Aresi, Isidoro de Sevilha defendera que a progenitura dos negros derivaria de Kush, neto de Noé pelo seu filho Ham, acrescentando, logo de seguida, ter este último sido amaldiçoado pela inconveniente curiosidade demonstrada ante a nudez do seu pai.¹⁵ Nesta forma, como se observa, Merolla utiliza já a versão popularizada da história, que afastou Canã para colocar Ham no centro da maldição, ainda que por via do seu filho Kush. Depois de afastar a tese ambiental e declarar, através de Cardano, a sua adesão à da hereditariedade, o missionário fechava o ciclo, fundando em Kush a origem da progenitura dos negros.

Ham e a escravidão dos africanos

Mais interessante, entretanto, é o facto de entre estes quatro missionários, apenas um deles, Antonio Zucchelli da Gradisca, tratar o tema da maldição de Ham, especificamente, como justificativo para a escravidão sob a qual os africanos pareciam viver sujeitos em todas as latitudes. O padre Zucchelli é mesmo o único que chama o assunto para título de um dos capítulos, aquele onde trata “Delle fattucherie, riti, superstizioni, e vane osservanze de’Negri; delli loro concubinati, e difficoltà grande d’introdurvi il legittimo matrimonio: della loro descendenza da Cam, e salvatichezza naturale in cui vivono sotto quel Clima”¹⁶ (ZUCCHELLI, 1712, p. 189). O tópico em apreço é abordado no parágrafo oitavo daquele capítulo. Aí, o padre Zucchelli começa por vincular a linhagem dos negros à descendência de Ham, reproduzindo o episódio da indiscrição face à nudez exposta do pai deste. Contudo, o missionário não ignora que a maldição foi lançada por Noé, não sobre o filho, mas sobre o neto Canã. A situação obriga Zucchelli a uma pequena exegese, na qual, esgrimindo passagens do antigo testamento, de Ezequiel ao Livro dos Números, tenta explicar uma situação na aparência incongruente; assim, Canã carregaria, não o jugo da culpa sobre a

falta do seu pai, mas apenas a pena imposta sobre esse erro, para que, dessa forma, ela fosse perpetuada e amplamente conhecida por todos os lugares. No cativo e escravidão a que os africanos eram sujeitos e que Zucchelli pode observar logo na viagem de ida, durante a sua estada de quatro meses na Bahia de todos os Santos, como depois nas suas deambulações pela missão, era a mão pesada e opressora de deus que se fazia presente, prolongando a pena imposta sobre o seu ascendente (ZUCCHELLI, 1712, p. 70, 97/98). Amaldiçoada desde a sua origem em resultado do crime de Ham, o “primeiro delinquente”, a geração dos negros suportava o anátema da ira divina, vivendo como escrava e cativa, não apenas nos lugares distantes onde era traficada, como inclusivamente nos seus próprios países (ZUCCHELLI, 1712, p. 189).

Todavia, a partir deste ponto, Zucchelli desenvolve um discurso que será largamente partilhado por Cavazzi e Antonio da Gaeta e que denota o carácter distintivo da utilização do tópico da maldição de Ham entre estes missionários. Com efeito, além da questão da cor da pele, ou até mesmo da condição servil, o tópico da maldição funciona como um elemento agregador dos traços culturais que os religiosos identificam no comportamento e costumes daquelas sociedades e que consideram como obstáculos quase intransponíveis à plena realização do propósito evangelizador. Desde logo, na linha do que defendera Pedro Tavares, a cor negra da pele, além de maldição, era em si mesmo um descritor cultural, já que sob ela se dissimulava o carácter licencioso e desregrado do africano. Do mesmo modo que Ham olhara sem pudor a nudez do pai, assim também os homens e mulheres com quem se cruzava exibiam a nudez sem pudor e vestiam-se de forma licenciosa, sem que a cor negra da sua pele autorizasse a revelação de qualquer sinal físico de vergonha. A referência à maldição é, assim, pretexto para o desenvolvimento de um excuro sobre a índole dos africanos,

[...] huomini, che siano del tutto selvatici, e che si possa de’medesimi fondatamente dubitare, che siano totalmente privi non solo dell’uso della ragione, ma anche dello stesso essere essenziale di ragionevole, e che siano denominati huomini solamente dall’estrinseco sembiante che tengono d’umanità, essendo per altro di ragione specifica veri brutti, non hà dell’impossibile¹⁷ (ZUCCHELLI, 1712, p. 193).

¹⁵ O termo Kush tem uma genealogia também ela longínqua e complexa. No antigo testamento, assim como na literatura judaica pós bíblica e no cristianismo antigo, o termo refere-se à região a sul do Egipto. Na tradução da Bíblia para o grego, o termo foi convertido em Ethiopia, que significa rosto queimado, sentido que foi transferido para o latim e, por essa via, às línguas modernas para designar o “africano negro” (GOLDENBERG, 2017, p. 7/8). Por essa via, uma longa tradição faz remontar a Kush, filho de Ham, a origem dos africanos negros (BRAUDE, 1997).

¹⁶ “Das feitiçarias, ritos, superstições e vãs observâncias dos Negros; de seus concubinatos e da grande dificuldade em introduzir o matrimónio legítimo: da sua descendência de Cam, e da selvajaria natural em que vivem sob aquele Clima” (t. A.).

¹⁷ “homens que sejam completamente selvagens e de quem se possa fundadamente duvidar se não serão totalmente privados, não só do uso da razão, mas até mesmo do próprio ser essencial de racional, não sendo impossível que sejam nomeados como homens apenas pela aparência exterior de humanidade, sendo de outra forma, por motivo particular, verdadeiros brutos” (t. A.).

Não eram apenas as múltiplas relações sociais de dependência e subordinação cuja complexidade os missionários reduziam ao estatuto de “escravidão” e à luz das quais, no dizer do missionário, a exceção era ser livre e muito poucos o eram, sendo, entre eles, quase todos escravos, submetidos a um cativo do qual nem com o baptismo se redimiam (ZUCCHELLI, 1712, p. 189/190; MILLER, 1988, p. 40-70 e 105-139). Incapazes, pela sua própria ignorância, de produzir leis escritas, aquelas gentes guardavam na memória, ainda assim, o registo de uma infinidade de leis sumamente bárbaras, chegando até a entregar as próprias filhas, como penhor de dívidas contraídas, ao usufruto dos seus credores, misturando-se entre si de forma irrestrita, sem respeito pelos vínculos proibidos. Tal era o seu modo inábil e desajeitado que, não poucas vezes, o missionário sentiu-se incapaz de sustentar o riso quando, em ocasiões festivas, homens e mulheres exibiam traje que “verrebbero per noi molto à proposito nel tempo di carnevale, per fare di bellissime maschere”.¹⁸ Nessas ocasiões, contemplando a falta de jeito com que a Natureza os brindara, Zucchelli comparava-os a “pagliacci; mentre così vestiti con quelle mode di nuova invenzione, se ne stavano come tanti Babbuini, ch’appena sapevano voltarsi da un lato all’altro”¹⁹ (ZUCCHELLI, 1712, p. 191-192).

Ora, este dispositivo retórico que faz a maldição de Ham funcionar como pólo agregador das múltiplas dimensões em que se traduzia o comportamento incivil do africano, ao mesmo tempo como um símbolo e a sua explicação, e que os missionários se empenhavam em erradicar será desenvolvido, em especial, por Antonio da Gaeta e Cavazzi. O facto de ambos terem convivido na missão, e de o segundo ter consultado, com toda a probabilidade, a relação original escrita pelo primeiro, terá certamente contribuído para aproximar os dois textos (FARIA, 1965; THORNTON, s.d.). Essa similitude é visível, em especial, na analogia que ambos estabelecem, no contexto da maldição de Ham, entre o destino dos africanos e o dos judeus.

Seja como for, na linha do que faria Zucchelli, Cavazzi e Antonio da Gaeta concentram, no tratamento do tema da maldição de Ham, aquelas que eram as preocupações centrais de todos os missionários de todas as regras chamadas a arrotear as almas dos africanos daquela região do continente (ALMEIDA,

2009, p. 360-570). Deve dizer-se, em primeiro lugar, que em um como em outro caso, a maldição de Ham é suscitada a propósito do comportamento dos “jagas”, representados na literatura europeia da época e em especial naquela produzida pelos religiosos que aqui desenvolveram actividade, como a expressão mais radical do ser silvestre e bárbaro.²⁰ Todavia, como acontece na maioria dos textos de outros missionários, o seu tratamento rapidamente tende a ampliar, aos “neri Ethiopi” ou “gente negra”, as considerações em torno dos “jagas”, sendo instrumental para esse desiderato a própria filiação dos africanos negros em Ham.

No caso de Cavazzi, o tema da maldição de Ham é quase sempre utilizado como designativo genérico dos negros africanos – que nomeia na forma clássica “etíope” – como se a sua simples nomeação fosse insuficiente para o identificar. É assim que a fórmula “questi Ethiopi descendenti da Cam”, ou “habitatori di questa negra Ethiopia, descendenti da Cam”, ou simplesmente “descendenti da Cam”²¹ (CAVAZZI, 1665, v. A, liv. I, cap. 1, f. 11, e cap. 3, ff. 25 e 32) se encontra em vários momentos do seu texto. O tópico surge logo no primeiro capítulo do primeiro livro, a fôlios 6, a propósito do tema da escravidão, e numa forma assaz particular. Ao rever as informações que pode recolher sobre a formação política de Matamba, o missionário fala de uma rainha Muongo Matamba que fora supliciada por Njinga Mbandi, e sobre cujo corpo teria sido gravada uma marca em forma de grade, que seria vista como símbolo de escravidão (MILLER, 1975; HEYWOOD, 2017). A sujeição assim imposta àquela soberana traduziria a sua passagem, de uma vida mortal de penas e dores, para uma existência imortal de tristeza e desencanto e corresponderia, no dizer do missionário, não apenas à punição imposta sobre os “etíopes descendentes de Cam”, mas também sobre os descendentes de Seth.²²

²⁰ Há uma extensa discussão historiográfica sobre o processo de constituição e a afirmação política dos grupos mbangala e do kilombo, a sua instituição central, e que a documentação europeia em geral designa como “jagas”, sintetizada num debate clássico mantido na década de 1970 entre Joseph C. Miller (1973, 1976 e 1978), John Thornton (1978) e Anne Hilton (1981). Para o que aqui importa, entretanto, convém sobretudo relevar esse seu estatuto de arquétipo do que é selvagem, violento e demoníaco.

²¹ “estes Etipos descendentes de Cam”, “habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Cam”, “descendentes de Cam” (t. A.).

²² Em relação ao manuscrito, a obra impressa de Cavazzi retém este episódio, mas com menos detalhe – referindo que a rainha teria sido marcada com ferros em brasa como escrava, mas sem aludir à forma do ferrete – e, sobretudo sem a referência aos descendentes de Ham e de Seth (CAVAZZI, 1687, p. 9 e 621). Refira-se, por outro lado, que na tradução para inglês do manuscrito de Cavazzi que John Thornton promoveu e que tem disponível na sua página

¹⁸ “resultaria para nós muito apropriado no tempo do carnaval, para fazer bellissimas mascaradas” (t. A.).

¹⁹ “palhaços; quando assim vestidos com aquelas modas de novas invenções, ficavam como tolos, que só sabiam voltar-se para um e outro lado” (t. A.).

O facto de Cavazzi identificar Seth como “justo”, parece eliminar qualquer possibilidade de confusão com Sem, filho de Noé – de quem a exegese do texto bíblico fazia derivar os povos semitas, e desde logo os judeus – já que aquela era, no contexto cristão, a forma canónica de referência ao filho terceiro de Adão e Eva (BYRON, 2011). Mesmo que, posteriormente, Cavazzi trate alguns acontecimentos ocorridos no Kongo, entre eles uma sequência de pragas de gafanhotos, sob o arquétipo das pragas lançadas por deus sobre o Faraó para o forçar a libertar os judeus do cativeiro, mas aqui como advertências do divino enviadas em “benefício di questi Ethiopi descendententi da Cam”²³ para que despertassem do rumo de erros e perversidades em que aquela cristandade parecia afundar-se.²⁴ Com efeito, mais adiante, Seth reaparece no texto de Cavazzi e agora claramente no contexto do confronto da sua descendência com a de Cain, apresentado como o primeiro fraticida da história humana. Depois das leis impostas por Temba-Ndumba,²⁵ as *yijila* que caracterizam o “modo de vida jaga”, errante e predador, Cavazzi interroga-se, e aos seus leitores, sobre o cúmulo de maldade que poderia esperar-se dos filhos de uma tal mulher: pois se até as filhas descendentes do primeiro assassino haviam sido mais fortes, capazes de perverter e infundir a maldade do seu pai nos seus maridos, nascidos, não de uma semente má como eles,

na Universidade de Boston, esta passagem está incorrectamente transcrita. Na tradução inglesa lê-se “This is the punishment prepared not only for these Ethiopian descendents of Ham, but even more rigorously for the descendents of the just Sect of bad Christians born and raised on the Milk of the Holy Catholic Faith and the Granary of the Holy Mother Church”, mas a caligrafia do original italiano é bem clara: “castigo preparato non solo à questi Ethiopi descendententi da Cam, ma più rigoroso à descendententi del giusto Seth à mali Christiani nati, & alleuati con il latte della Santa fede Catholica, & nel gremio di Santa madre Chiesa” (CAVAZZI, 1665, trad. ing.; CAVAZZI, 1665, v. A, liv. I, cap. 1, f. 6).

²³ “benefício destes Etiopes descendentes de Cam” (n. A.).

²⁴ Há várias referências a pragas na obra impressa, em particular uma que surge no mesmo contexto histórico daquela incluída no manuscrito e em tudo, na redacção, semelhante a ela. Todavia, além de as pragas serem agora abertamente tratadas como expressão de uma fúria castigadora do divino, ao invés de um quase apelo à contrição, a analogia, mesmo que sugerida de forma subtil sob a forma de uma sucessão de acontecimentos trágicos, é agora abandonada (CAVAZZI, 1687, p.278; CAVAZZI, 1665, v. A, liv. I, cap. 1, f. 11).

²⁵ Temba Andumba, tida por grande e lendária rainha e guerreira indomita, é a personagem central do mito que explica a incorporação do kilombo entre as instituições mbundu e que foi fixado por Cavazzi em meados do séc. XVII; Cavazzi, 1687, Liv. II, n. 4-28, p. 186-203; no manuscrito *Missione Evangelica* – onde o nome é grafado como “Tembo Andumba” – a história é contada com maior detalhe no v. A, liv. I, caps. 1 a 3. Para uma descrição do mito e a sua descondificação, veja-se Miller, 1976, p. 162 e seguintes.

mas do “justo Seth” por cuja bondade eram chamados de “filhos de Deus”, o que poderia esperar-se daqueles que eram fruto de uniões entre homens e mulheres nascidos da pérfida e bárbara natureza dos jagas? E acrescentava, se apenas o dilúvio universal fora capaz de destruir aquela existência de roubo e pilhagem que os filhos de “iniquo” Caim haviam inaugurado, seria preciso então outro dilúvio para arrancar da face da terra os jagas que em crueldade e barbárie suplantavam até os filhos do fraticida.²⁶

A genealogia de Adão não voltará a surgir no texto de Cavazzi, mas este seu entrelaçamento com a maldição de Ham é significativo. Em particular, esta passagem sugere a conveniência de matizar a ideia hoje dominante sobre um alegado conhecimento rudimentar que Cavazzi deteria sobre a literatura clássica e a exegese bíblica (THORNTON, s.d.). Neste trecho, o missionário maneja uma longa e complexa teia interpretativa que, após a morte de Abel, via em Seth o verdadeiro herdeiro de Adão, aliás criado à sua imagem e semelhança, em Caim a raiz do mal, e na mistura entre os descendentes de ambos a causa da degradação do mundo cuja remissão fora possível apenas com o Dilúvio Universal (Gen 5:3). Mas no geral, a convocação do mito de Caim – ele próprio também amaldiçoado com uma marca física – para fundar nele, em última análise, o modo de vida atribuído aos grupos mbangala, reforçando a representação dos jagas como a figuração do mal absoluto, não deixava de contaminar igualmente o africano, já que todos se reuniam afinal na descendência comum de Ham, e sobre todos fora imposta, sem remissão, a pena de escravidão sob a qual viviam sujeitos.

Ham e a inconstância do africano

E se é verdade que é sobretudo a propósito das práticas rituais mbangala que a filiação na maldição imposta à descendência de Ham é mais fortemente evocada, ela não deixa de reaparecer no momento de caracterizar o traço tido por mais pernicioso do comportamento dos africanos, a sua contumaz inconstância. Cavazzi dedica todo um capítulo do seu manuscrito a este assunto – “Dell’instabilità & puoca fermezza della gente negra di questa misera Ethiopia interiore” (CAVAZZI, 1665, v. A, liv. I, cap. 6,

²⁶ Em toda esta passagem, a versão inglesa do texto de Cavazzi apresentada por John Thornton lê, de forma incorrecta, “Cam” onde claramente se escreve “Caim” (CAVAZZI, 1665, trad. ing.).

ff. 64-68)²⁷ – e, ainda que ele não seja incluído na obra impessa, o tema está omnipresente na sua obra e, de uma maneira geral, em toda a produção textual missionária sobre esta região do continente africano (ALMEIDA, 2014).²⁸

Segundo Cavazzi, aqueles “*poueri Ethiopi descendenti da Cam*”²⁹ mentiam com tanta facilidade que a mentira era, entre eles, uma virtude, de tal maneira que até os filósofos antigos se espantariam. Sem chegar a recorrer, pelo menos expressamente, à cor da pele como marca da duplicidade do africano como o fizeram Merolla ou Tavares, Cavazzi usa a evocação da descendência de Ham para em torno dela agregar e justapor as marcas da sua incivilidade. O pessimismo do padre Cavazzi sobre as possibilidades de evangelização entre os africanos radicava, em boa verdade, sobre essa mutabilidade que entendia pautar o espírito daquelas gentes, assíduos no serviço da Igreja, ávidos de baptismo, mas resilientes ao abandono dos erros, superstições e falsidades que a toda a hora o demónio lhes inspirava. Como chega a dizer, citando S. Agostinho sem identificar uma passagem concreta, mas na realidade, parafraseando o texto bíblico, assim como o leopardo não podia mudar a variedade das suas cores, também os “etíopes” não podiam mudar a sua pele (CAVAZZI, 1665, v. A, liv. I, cap. 1, f. 11; Jeremias, 13.23).

O tema da inconstância é glosado igualmente por Antonio da Gaeta de uma forma que torna ainda mais clara a sua vinculação com a maldição de Ham. Aqui também, é no quadro do tratamento dos jagas e dos seus costumes que a questão é tratada, mas de igual modo como em Cavazzi, o assunto logo envolve a representação geral do africano. O tópico começa por ser sugerido, mas não evocado de forma explícita, a propósito da condição de escravidão a que eram sujeitos os africanos. O comércio que mantinham com o demónio por via das superstições, encantamentos e profecias que pronunciavam era motivo bastante que justificava que, além de escravos de Satanás, eles fossem também escravos de todas as nações do mundo. O seu destino era assim ainda mais trágico que o dos judeus, pois se estes, por terem abandonado o culto do verdadeiro deus, haviam sido castigados pela sua

infidelidade, empurrados para o exílio e condenados a viverem aí sob uma “duríssima servidão”, já os africanos viviam tiranizados na sua própria terra, sujeitando-se uns aos outros e vendendo-se entre si como escravos aos traficantes (ANTONIO DA GAETA, 1669, p. 431-432). A este nível, Antonio da Gaeta, mesmo que o não explicita, atém-se ao modelo clássico que se generalizava no século XVII e que fazia radicar a escravidão dos africanos na maldição lançada sobre a geração de Ham.

Todavia, o apelo explicativo deste mito tendia, como se observou em Cavazzi, a extravazar largamente esses limites para abarcar a totalidade do modo de vida daquelas sociedades tal como ele era percebido pelos europeus e, muito em especial, pelos missionários. Assim, após um largo excursus sobre o pecado da instabilidade e da inconstância que os africanos exibiam de uma forma tão ostensiva – “la mattina parer Santi, e la sera Diauoli”³⁰ – Antonio da Gaeta sentenciava, em jeito de tese, que, “come discendenti da Chanaam, hanno hereditata la instabilità, e portano insin dal ventre materno, hereditario iure, l’incostanza, che’è’l peggiore, e più infame vizio, c’hauer possa vn’huomo”³¹ (ANTONIO DA GAETA, 1669, p. 442-443). Prisioneiros daquele que o missionário considerava como o pior e mais infame vício, transmitido como diz, por *hereditario iure*, e sem se conseguir que, nos seus espíritos, germinassem frutos permanentes e duradouros, concluía o religioso, seria impossível que a fé alcançasse raízes profundas naqueles lugares.

— X —

Nem todos os missionários partilhavam uma visão tão pessimista sobre as possibilidades de conversão dos africanos, mas todos convergiam nos traços fundamentais que construíam a imagem do africano. E nesse processo, entre outros, a maldição de Ham constituía-se como um instrumento com uma dupla função. Ao mesmo tempo que se oferecia como recurso explicativo para a negritude e, de forma crescente, para a escravidão que os europeus observavam nas suas sociedades e que acreditavam estar na origem mesma do tráfico, ele atraía e dava consistência a outros traços do comportamento dos africanos e que os missionários em especial consideravam tão ou mais perniciosos.

²⁷ “Da instabilidade e pouca firmeza da gente negra desta mísera Etiópia interiore”.

²⁸ A “inconstância” é um tópico central no discurso europeu sobre o gentio, durante o período da expansão europeia. Para um tratamento do tema em outras latitudes, mas convergente com o que aqui se esboça, veja-se Castro, 2002, em especial, p. 181-264.

²⁹ “pobres Etíopes descendentes de Cam” (n. A.).

³⁰ “de manhã Santos parecem, à noite Diabos” (n. A.).

³¹ Como descendentes de Canã, herdaram a instabilidade e trazem desde o ventre materno, hereditario iure, a inconstância, que é o pior e mais infame vício que um homem pode ter (n. A.).

Assim se explica que o tema da inconstância, central na representação do africano na literatura missionária, se acrescenta às marcas culturais que a exegese do texto bíblico enraizava na maldição lançada sobre a geração de Ham. Na ausência de instrumentos conceptuais que outros tempos estruturariam para dar conta da diferença cultural e produzir a alteridade dos africanos, este tópico revelou-se um elemento nuclear no discurso que explicava, ao mesmo tempo, a condição incivil e o estatuto social de sujeição que lhes era imposto.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Carlos. Uma infelicidade feliz. *A imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*. Das Cruzadas ao Século XX. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2016.
- BLACKMORE, Josiah. Imaging the Moor in Medieval Portugal. In: *Diacritics*, Theories of Medieval Iberia, Ithaca, v. 36, n. 3/4, Fall-Winter, 2006.
- BRAUDE, Benjamin. The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. In: *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, III Série, v. 54, n. 1, jan. 1997.
- BYRON, John. *Cain and Abel in Text and Tradition*. Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2011.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- FARIA, F. Leite de. Introdução Biobibliográfica. In: *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola pelo Pe. João Antônio Cavazzi da Montecúcolo*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- GOLDENBERG, David M. *Black and Slave*. The Origins and History of the Curse of Ham. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017.
- _____. *The Curse of Ham*. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam. Princeton and Oxford, 2003.
- HAYNES, Stephen R. *Noah's Curse*. The Biblical Justification of American Slavery. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.
- HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. Central African Leadership and the Appropriation of European Culture. In: MANCALL, Peter C. (Ed.). *The Atlantic World and Virginia, 1550-1624*. The University of North Carolina Press, 2007.
- HEYWOOD, Linda M. *Njinga of Angola*. Africa's Warrior Queen. Harvard University Press, 2017.
- HILTON, Anne. European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo. In: *Paideuma*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, v. 33, 1987.
- _____. The Jaga Reconsidered. In: *Journal of African History*, Cambridge, v. 22, 1981.
- _____. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In: *Mare Liberum*, Lisboa, n. 2, 1991.
- MARCOCCI, Giuseppe. Império e escravidão: nexos, tensões, controvérsias (ca. 1450-1600). In: XAVIER, Ângela Barreto; SILVA, Cristina Nogueira (Org.). *O Governo dos Outros*. Poder e Diferença no Império Português. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016.
- MILLER, Joseph C. *Kings and Kinsmen*. Early Mbundu States in Angola. Oxford: The Clarendon Press, 1976.
- _____. Nzinga of Matamba in a New Perspective. In: *Journal of African History*, Cambridge, v. XVI, n. 2, 1975.
- _____. Requiem for the Jaga. In: *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, XIII, 1, 44, 1973.
- _____. Thanatopsis. In: *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, XVIII-1-2, 1978.
- _____. Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830. London: James Currey, 1988.
- SACCARDO, Graziano. Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei Cappuccini. Venezia-Mestre: Curia Provinciale dei Cappuccini, 1982.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. Reflexões para uma História Política das categorias raciais no Ocidente. In: XAVIER, Ângela Barreto; SILVA, Cristina Nogueira (Org.). *O Governo dos Outros*. Poder e Diferença no Império Português. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016.
- SILVA, Chantal Luís da. L'évêché du Congo et de l'Angola (1596-1760). In: *Anais de História de Além-Mar*, v. 4, dez. 2003.
- THORNTON, John K. Africa and Africans in the Making of the Atlantic World (1400-1680). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. A Resurrection for the Jaga. In: *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. XIII, n. 1-2, 1978.
- _____. Cavazzi, Missione Evangelica, General Introduction. s.d. Disponível em: <<http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/>>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- _____. New Light on Cavazzi's Seventeenth-Century Description of Kongo. In: *History in Africa*. 1979. v. 6.
- _____. *The Kingdom of Kongo*. Civil War and Transition (1641-1718). Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- WHITFORD, David M. *The Curse of Ham in the Early Modern Era*. The Bible and the Justifications for Slavery. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2009.

Fontes:

ANTONIO DA GAETA. *La Maravigliosa Conversione alla Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del suo Regno di Matamba nell'Africa Meridionale*. Descritta con Historico stile dal P.F.

Francesco Maria Gioia da Napoli, detto da Posilipo, Predicator Capuccino, e Lettore vn tempo di Sagra Teologia. E cauata da vna Relatione di là mandata dal P. F. Antonio da Gaeta Predicator parimente Capuccino della Prouintia di Napoli, Missionario Apostolico, e Prefetto Generale delle Missioni ne' Regni dell'Africa, e di detta Regina da lui conuertita. Napoli: Giacinto Passaro, 1669.

ARESE, Paolo. Delle Sacre Imprese di Monsignor Paolo Arese, Vescovo di Tortona, Libro Sesto. In cui le fatte in biasimo di Satanasso, e de' suoi membri si contengono Da singolari Descorsi non meno fruttuosi, che diletteuoli, & a Predicatori vtilissimi, accompagnate colle solite Taule delle Imprese, delle cose più notabili; e delle applicazioni a' Vangeli di tutto l'Anno. Parte Seconda. Tortona: Per Pietro Gio. Calenzano, Stampator Episcopale, 1635.

BRÁSIO, António Brásio. *Monumenta Missionária Africana*. I Série, v. VIII, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1961.

CARDANO, Gerolamo. *De varietate rerum*. Basle: Heinrich Petri, 1556.

CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, Giovanni Antonio. *Istorica descrizione de' tre' Regni Congo, Matamba, et Angola situati nell' Etiopia Inferiore Occidentale e delle Missioni Apostoliche esercitatevi da Religiosi Capuccini*, Accuratamente compilata dal P. Gio. Antonio Cavazzi da Montecuccolo Sacerdote Capuccino il quale vi fu' Prefetto E nel presente stile ridotta dal P. Fortunato Alamandini da Bologna Predicatore dell'istesso Ordine. All'Illustrissimo Signor Conte Giacomo Isolani. Bologna: per Giacomo Monti, 1687.

_____. *Missione Evangelica*, v. A., Coleção Privada Família Araldi, c. 1665.

GÉNÉBRARD, Gilbert. *Chronographiae libri quatuor*: priores duo sunt de rebvs veteris populi, & praecipuis quatuor millium annorum gestis. Lugduni, 1599.

MEROLLA DA SORRENTO, Girolamo. *Breve e Succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell'Africa Meridionale fatto dal P. Girolamo Merolla da Sorrento, Sacerdote Cappuccino, Missionario Apostolico*. Continente variati Clima, Aria, Animali, fiumi, frutti, vestimenti con proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l'uso humano. Napoli: per Francesco Mollo, 1692.

MARQUES DE LA FUENTESANTA DEL VALLE. *Colección Documentos Inéditos para la Historia de España*. T. CV, Madrid: Imprensa de José Perales y Martínez, 1893.

OVIDIUS NASO, *Metamorphoses*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0029>>. Acesso em: 26 dez. 2017.

TAVARES, Pedro. Carta e uerdadeira Relação dos sucessos do pe. Pedro Tauares da Companhia de Ihesus, em as suas missois dos Reinos de Angola, e de Congo, tudo tambem composto pollo mesmo pe., em quanto a saude lhe deu lugar, por quanto depois, por rezaõ de grauissimas doenças, ocasionadas do grande trabalho das missois, foi mandado pella santa obediencia, e ordem dos medicos a se curar a portugal. Biblioteca Pública de Évora, Cód. CXVI/2-4.

_____. Pera o Padre Provincial da Companhia de Iesus em Portugal (29.6.1635). Lusitana. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu, cod. 55.

ZUCHELLI DA GRADISCA, Antonio. Relazioni del viaggio, e Missione di Congo nell' Etiopia Inferiore Occidentale, del P. Antonio Zucchelli da Gradisca, Predicatore Capuccino della provincia di Stiria, e già Missionario Apostolico in detto Regno. Venezia: Per Bartolomeo Giavarina, al Ponte del Lovo, l' Anno, 1712.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da Guiné*. (Org. José de Bragança). Lisboa: Livraria Civilização, 1973.

Recebido: 30 dez. 2017; aprovado: 29 jun. 2018.

Autor/Author:

 CARLOS ALMEIDA cc.almeida@netcabo.pt

- Investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa, onde coordena o Grupo de Investigação Culturais e Sociedades de Encontro. Mestre em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa e Doutor em Antropologia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Investiga temas relacionados com História de África, região centro-occidental em particular (séc. XV-XVIII); História do Pensamento Antropológico; Imagem de África e dos Africanos na Cultura Europeia; Conexões culturais e cultura material no espaço atlântico; História das Missões Católicas em África (séc. XV-XVIII); Literatura de Viagens. Publicou recentemente “Ajustar à Forma do Viver Cristão”. Missão Católica e Resistências em Terras Africanas”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 59-80, 2017, posto online no dia 11 Dezembro 2017, e “Escravos da missão – notas sobre o trabalho forçado nas missões dos capuchinhos no Kongo (finais do Séc. XVII)”, in *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, v. 5, n. 3, p. 40-59, set.-dez. 2014. Tem em preparação, para submissão à coleção *Iberian Religious World* da editora Brill, a edição revista da sua tese com o título, ‘A happy unhappiness’. *The image of Africa and africans in missionary literature on west central Africa (XVI-XVIII)*.
- Researcher at the Centre for History of the University of Lisbon, where he coordinates the Research Group of Cultural Encounters and Intersecting Societies. Master's in History of the Discoveries and Portuguese Expansion and PhD in Anthropology from the Faculty of Social and Human Sciences of the New University of Lisbon. His research focus on themes related to the History of Africa, Central-West region in particular (XV-XVIII); History of Anthropological Thought; Image of Africa and Africans in European Culture; Cultural connections and material culture in the Atlantic area; History of Catholic Missions in Africa (XV-XVIII); Travel Literature. He published recently “Fit to the form of Christian living”. Catholic mission and resistance in African lands, “in *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 59-80, 2017, online post on December 11, 2017, and “Slaves of the mission – notes on forced labour in capuchin mission in Kongo (at the end of XVII century)”, in *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, v. 5, n. 3, p. 40-59, Sept.-Dec. 2014. He is currently preparing for submission to the Iberian Religious World collection of Brill, the revised edition of his thesis entitled ‘A happy unhappiness’. *The image of Africa and africans in missionary literature on west central Africa (XVI-XVIII)*.
- Investigador del Centro de Historia de la Universidad de Lisboa, donde coordina el Grupo de Investigación Culturales y Sociedades de Encuentro. Maestro en Historia de los Descubrimientos y la Expansión Portuguesa y Doctor en Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nueva de Lisboa. Investiga temas relacionados con la historia de África, región centro-occidental en particular (siglo XV-XVIII); Historia del Pensamiento Antropológico; Imagen de África y de los africanos en la cultura europea; Conexiones culturales y cultura material en el espacio atlántico; Historia de las misiones católicas en África (siglo XV-XVIII); Literatura de Viajes. Publicó recientemente “Ajustar à Forma do Viver Cristão”. Missão Católica e Resistências em Terras Africanas”, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33, p. 59-80, 2017, y “Escravos de la mission - notas sobre el trabajo forzado en las misiones capuchinas en Kongo (finales del siglo XVII)”, en *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, v. 5, n. 3, p. 40-59, set.-dez. 2014. Tiene en preparación, para sumisión a la colección Iberian Religious World de la editorial Brill, la edición revisada de su tesis con el título, ‘A happy unhappiness’. *The image of Africa and africans in missionary literature on west central Africa (XVI-XVIII)*.